

CULTURA URBANA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Eduardo Nivón



CULTURA URBANA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Eduardo Nivón



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

CULTURAS POPULARES

**CULTURAS
POPULARES
DE MEXICO**

**CULTURA URBANA
Y MOVIMIENTOS SOCIALES**

8707

Preced.

Primera edición: 1998

Coedición: Universidad Autónoma
Metropolitana-Unidad Iztapalapa
Dirección General de Culturas
Populares/Dirección General
de Publicaciones del Consejo
Nacional para la Cultura y
las Artes

D.R. © De la presente edición
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

ISBN 970-18-0390-6

Impreso y hecho en México

A Xóchitl, Raúl y Luisa Fernanda



SECRETARÍA DE CULTURA
DIRECCIÓN GENERAL DE CULTURAS POPULARES

Dirección General de Culturas Populares

Agradecimientos

Quiero agradecer a los participantes de los movimientos sociales que cordialmente me ofrecieron la información que ahora presento, a los integrantes del programa de Cultura Urbana del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa y a todos los colegas que me impulsaron a concluir este trabajo, en particular a Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini, Raúl Nieto y Roberto Varela. Especialmente reconozco en Xóchitl Ramírez a la colega, amiga y esposa que me brindó el impulso y apoyo definitivo para sentarme a escribir este trabajo.



Índice

Presentación	13
Introducción	15
I. Cultura urbana en México. Modernidad y sociedad de masas ..	19
¿Existe acaso la cultura urbana?	19
Ensayistas y filósofos	23
La cultura urbana en la antropología: de la subcultura a la producción del sentido	27
Lo popular, lo nacional y lo urbano en Carlos Monsiváis ..	32
Cultura urbana, modernización y cultura de masas	35
Cultura de masas e industria cultural	41
Para concluir	48
II. Los movimientos sociales como sistemas culturales	51
El vértigo del cambio	51
Modernización y movimientos sociales	54
Los movimientos sociales como entramado simbólico de la sociedad	62
Los movimientos sociales ante la fragmentación social	66
De lo privado a lo público. De lo público a lo privado	68
La propuesta simbólica del orden en los movimientos sociales ..	71
Más allá de los movimientos sociales	76
III. La oferta cultural de los movimientos sociales en la ciudad de México: una visión histórica	81
Estructura política y actores sociales	84
Panorama de la práctica cultural de los movimientos sociales en la ciudad de México	95
IV. La acción cultural de los movimientos urbano-populares en la ciudad de México	111
¿Cómo se realiza el trabajo cultural en el movimiento urbano- popular? El caso de la Uscovi Pueblo Unido	111

Distintas apreciaciones sobre el trabajo cultural	120
A. <i>Experiencias soporte</i> de contenidos culturales	120
B. Experiencias culturales explícitas	123
La dinámica integración/exclusión	142
V. Los movimientos sociales en la configuración de la cultura urbana	147
Los movimientos sociales y la ciudadanía	152
Mobilización política y vínculos comunitarios. La lucha sindical de Francisco Velazco	155
Los movimientos sociales y la respuesta urbana	174
Bibliografía	179

Presentación

Hay libros que representan significativamente cómo está cambiando una disciplina. La antropología mexicana descubrió lo urbano hace varias décadas: primero en los escritos de antropólogos extranjeros (Robert Redfield, Oscar Lewis), y luego en los excelentes trabajos de Rodolfo Stavenhagen sobre Tijuana, Larissa Adler de Lomnitz, Lourdes Arizpe y otros sobre la ciudad de México. Pero esos estudios fueron excepcionales hasta los años ochenta, cuando en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Universidad Autónoma Metropolitana se formaron talleres y grupos que impulsaron investigaciones de campo en ciudades grandes y medianas, las cuales rediseñaron las herramientas antropológicas clásicas en función de los nuevos espacios. La proliferación de estudios urbanos en otras instituciones y ciudades en los últimos quince años hacía necesario un balance de conjunto.

¿Qué es la cultura urbana y cómo se relaciona con la sociedad de masas? ¿Cómo interactúan las condiciones estructurales de la modernidad con los movimientos sociales en este tiempo de rupturas? La sociología venía tratando estas cuestiones desde hace tiempo, pero decía poco sobre lo que ocurría con la cultura en dichos procesos. Como señala Eduardo Nivón en esta tesis, presentada para obtener su maestría en la ENAH, se había dejado a ensayistas y filósofos que se ocuparan de los asuntos simbólicos. Si bien de esa tradición surgieron aproximaciones acuciosas, como las de Carlos Monsiváis, la irrupción de la antropología abrió nuevos horizontes y permitió acceder a un nivel más sistemático y consistente del conocimiento urbano.

Tampoco puede pensarse que la antropología baste para comprender los procesos culturales en la ciudad. En la medida en que estos procesos se caracterizan, como veremos en las páginas siguientes, por la confrontación "entre lo moderno y lo tradicional", por imponer la "eficiencia racional a pesar o en contra de la identidad colectiva", y por la "lucha por la autonomía de las masas urbanas", es necesario colocarse en la intersección de varias disciplinas. La fecundidad de este texto deriva, en parte, del diálogo que establece entre autores que

no suelen andar juntos, Pierre Bourdieu y Ulf Hannerz, Raymond Williams y Manuel Castells, José Joaquín Brunner y Alain Touraine.

Para evitar los riesgos del eclecticismo, el autor reordena esos aportes teóricos en conexión con investigaciones empíricas. Otra clave consiste en tratar de entender las macrotendencias y, a la vez, lo que los sujetos sociales hacen con ellas. Al situar en el centro del análisis los movimientos urbanos, se superan también otros lugares comunes —como los que asocian gran ciudad y anonimato. Una de las contribuciones novedosas de este libro es ofrecer una tipología histórica mediante una periodización rigurosa de los movimientos sociales en México, sistematizando la bibliografía dispersa y el material empírico de fuentes directas, en las que se oyen las voces de los actores.

Tal itinerario, trazado críticamente, ofrece instrumentos para avanzar en varios problemas, irresueltos, de los conflictos urbanos. ¿Cómo se articulan trabajo y consumo en los movimientos sociales? (la historia de vida de Francisco constituye un riquísimo material para reflexionar al respecto). ¿Cómo elaborar en el futuro la competencia entre eficacia sociopolítica y massmediática en los movimientos populares urbanos? (el análisis de Superbarrio da pistas, pero deja también dudas sobre su proyección a mediano plazo). Cabe preguntarse si en las dificultades para responder a estas cuestiones, en la débil elaboración que los movimientos sociales tienen al respecto, no reside parte de su debilidad política presente.

El balance de Nivón cierra razonadamente una etapa en la que se creyó que los movimientos sociales podían gestar un proyecto alternativo de ciudad; pero no descuida la decisiva aportación de esos movimientos para "pensar la ciudad a contracorriente de los grandes proyectos". Su valoración del modo en que han propiciado la búsqueda de soluciones comunitarias, descentralizadas, y cómo han influido en la reconsideración de la gestión urbana, hace de este trabajo algo más que una lúcida evaluación de lo que la antropología y otras ciencias sociales pueden realizar en nuestras urbes. También indica en qué dirección es necesario rehacer ahora la práctica de esas disciplinas y la de los movimientos sociales. Colocar a la cultura en el núcleo de estas reformulaciones, con una visión actualizada de los estudios culturales y de sus tareas pendientes en relación con los poderes y con la sociedad civil, son algunos de los méritos que volverán a estas páginas tan valiosas en las universidades como en los agrupamientos ciudadanos y en los organismos de gestión de la ciudad.

Néstor García Canclini

Introducción

¿Cuál ha sido la aportación de los movimientos sociales en la constitución o transformación de la cultura urbana? ¿Han contribuido los movimientos sociales a la configuración de nuestra modernidad urbana? ¿En la actual cultura urbana mexicana se encuentran elementos derivados de la acción política de las masas populares o éstas actúan sin repercutir en la configuración de la cultura urbana mexicana? ¿Lo masivo y lo popular, elementos indisolubles del análisis de la cultura urbana moderna, han incorporado elementos derivados de la emergencia popular de los últimos años?

Este trabajo examina los movimientos sociales y su relación con la cultura de la ciudad, en particular el caso de la ciudad de México. Tiene como supuesto básico que el proceso urbano es ante todo un proceso de cambio, factor determinante que otorga a la urbe una de sus características específicas y que permite diferenciarla diacrónica y sincrónicamente. Ante la dificultad de definir a la ciudad en sí misma, se han desarrollado conceptualizaciones que la miran más bien como un lugar o un contexto donde ocurren una serie de procesos sociales. Dicho contexto no es de ninguna manera neutral; consiste en un flujo continuo de experiencias determinadas y ritmos, lo cual es apreciado de distinta manera por los sujetos que los presencian y las instituciones que buscan encauzarlo.

De este modo se ha establecido el cambio como factor determinante de la experiencia urbana, y éste puede ser medido y comparado con otros contextos sociales. En tanto que la vida rural se caracteriza por la lentitud o escasa disposición a la innovación, las ciudades, especialmente las metrópolis, son el lugar primigenio de la transformación social, de ahí que cuando se hable del derecho a la ciudad se aluda no sólo a las condiciones de vida necesarias en ese espacio ecológico, sino a la participación de las condiciones de transformación, progreso o ascenso social que se le asocian. Los movimientos sociales constituyen una de las expresiones privilegiadas del cambio social. Al privilegiar su estudio desde una perspectiva cultural, destaco su capacidad

para expresar el excedente social y simbólico que rebasa a las instituciones, constreñidas por la racionalidad formal y su compromiso con la permanencia y la estabilidad. Por ello los referentes éticos y utópicos de los movimientos sociales son una guía clave para su interpretación.

A fines de los años ochenta participé en el estudio "Consumo cultural en México" que dirigió el doctor Néstor García Canclini y cuyo propósito era recabar información de primera mano sobre los procesos de recepción, apropiación o uso de los bienes culturales simbólicos por parte de sus destinatarios correspondientes. Como parte de ese equipo, me hice cargo de los estudios sobre el consumo cultural en los movimientos sociales de la ciudad, por lo que mantuve relación directa con numerosos grupos culturales que realizaban un esfuerzo importante en el terreno de la cultura para los sectores populares. El material que sustenta este trabajo procede de esa experiencia, y ha sido completado con materiales y reflexiones posteriores. A pesar del tiempo transcurrido, considero que las líneas generales que de él se deducen continúan vigentes.

Cuando comencé el estudio en 1989, algunos colegas me señalaron la magnitud de una tarea que se proponía alcanzar una visión global de los movimientos sociales en la ciudad y su desarrollo en el campo de la cultura, y me recomendaron en consecuencia limitar mi esfuerzo al análisis de casos. Tal orientación no me resultó atractiva porque consideré que ya había una gran cantidad de información particular de los movimientos sociales y que, en todo caso, lo que hacía falta era una reflexión de conjunto. Me equivoqué en el sentido de la abundancia del material. Ciertamente hay un número considerable de monografías sobre los movimientos sociales, pero el tema de la cultura es escasamente referido en los mismos; con todo, no creo que haya sido un error pretender una visión de conjunto. Pese a los límites que ésta pueda tener, sigo pensando que el problema del objeto de estudio no es una cuestión de tamaño sino de enfoque en la investigación. Por otra parte, y como siempre es necesario en nuestra disciplina antropológica, la referencia a casos concretos que permitan abstraer algunas tendencias que sirvan al planteamiento de hipótesis generales exigía un estudio de caso en un asentamiento popular, el cual refiero en términos generales en este estudio.

No puedo dejar de reconocer cierto tono ensayístico en el trabajo, forma que me permite relacionar temas tan específicos y amplios como los movimientos sociales, la cultura y el desarrollo de la ciudad. En el primer capítulo hago una reflexión teórica sobre el concepto de cultura urbana, señalo los vacíos existentes en su tratamiento por las ciencias sociales y recorro a otras tradiciones para su desentrañamiento.

De ese modo, presento la noción de cultura citadina como una consecuencia de la modernización y el desarrollo de la ciudadanía, lo que me permitirá tender un puente con la parte etnográfica del estudio. En el capítulo siguiente continúo la reflexión teórica, esta vez sobre los movimientos sociales y su importancia como fenómenos culturales. Aunque me baso en la literatura sociológica y politológica sobre los mismos, intento destacar la perspectiva simbólica y de producción de sentido, para percibirlos como sistemas culturales que ponen en relación estructuras de significados referidas a la transformación del orden social.

En el tercero y cuarto capítulos abordo los movimientos sociales y la cultura en el valle de México, y propongo algunas conclusiones sobre su impacto o influencia en la cultura urbana en general. Por último, presento mis conclusiones sobre la mutua influencia de la cultura y los movimientos sociales en el campo de la transformación urbana, el desarrollo de la integración y participación ciudadana, así como en la transformación de la gestión gubernamental.

Eduardo Nivón Bolán

I. Cultura urbana en México. Modernidad y sociedad de masas

¿Existe acaso la cultura urbana?

Recuerdo que en una discusión sobre temas de cultura Guillermo Bonfil, con su habitual espíritu crítico, dudaba de la pertinencia de algo que pudiera ser llamado "cultura urbana", pues ello supondría la determinación de un espacio ecológico sobre la cultura. En realidad cuestionaba cualquier intento de definir la cultura a partir de variables ajenas a ella misma. Si la cultura popular era definida por su pertenencia a un determinado grupo social, se estaba negando la caracterización de la cultura por sus rasgos propios y se desplazaba el análisis a factores exteriores a la configuración cultural; de esto podía concluirse que "la condición de popular es ajena a la cultura misma y se deriva más bien al carácter popular, es decir la pertenencia a un estrato determinado de la sociedad, que pudiera tener como grupo social la comunidad que se estudiaba" (1988, p. 99). Por el contrario, más que identificar la cultura popular con la situación de pueblo escindido de las élites o como objeto de dominación, Bonfil remitía la condición de lo popular a la realidad histórica de la diferencia; al hecho del origen particular y específico de los grupos subordinados, cuyo ejemplo privilegiado son las culturas indígenas. Por ello, para Bonfil la dinámica de lo popular no era simplemente el diálogo entre las masas y las élites o entre el dominio y la subordinación, sino la confrontación de dos proyectos culturales —"matrices civilizatorias" las llamó en su *México profundo*—, diferencia que se expresa en otros sectores sociales campesinos, obreros o urbano-populares.

Atinada o no la opinión de Bonfil, lo cierto es que el concepto de cultura, referido a la ciudad, no ha estado exento de sospechas en las ciencias sociales. Manuel Castells dedica dos capítulos ya clásicos de su *Cuestión urbana* a examinar en general el problema; conduce la cuestión hacia dos temas: por una parte, la posibilidad de sostener la existencia de una *cultura urbana* y, por otra, a la especificidad en ella de *medios sociales urbanos*, diferenciados unos de otros hasta el grado de contar con características sociales y culturales propias. Este segundo problema depende en realidad del anterior, pues simplemente vuelve "a tratar el tema de la cultura urbana, a nivel específico de la unidad residencial" (1977, p. 120). Castells niega la existencia de una cultura urbana porque este concepto supone una noción ahistórica de la ciudad. Luego de hacer un seguimiento profundo de las propuestas funcionalistas de la Escuela de Chicago, Castells advierte que "lo que se llama *cultura urbana* corresponde perfectamente a una cierta realidad histórica: el modo de organización social ligado a la industrialización capitalista, en particular en su fase concurrential" (*ibid.*, p. 102). En efecto, al precisar cada uno de los rasgos que Louis Wirth asignó a la ciudad (por ejemplo la segmentación de roles, el predominio de las relaciones secundarias, la constitución de ciudadanos libres e iguales), Castells muestra que cada uno de ellos corresponde a la matriz estructural característica del modo de producción capitalista, y concluye que

... "la cultura urbana", tal como es presentada, no es ni un concepto, ni una teoría. Propiamente hablando es un mito, ya que cuenta ideológicamente la historia de la especie humana. Por consiguiente, los temas sobre la "sociedad urbana" que se fundan directamente sobre este mito constituyen las palabras clave de una ideología de la modernidad, asimilada, de forma etnocéntrica, a las formas sociales del capitalismo liberal (*ibid.*, p. 105).

Podríamos sospechar de los criterios empleados por Castells,¹ contruidos finalmente con la doble intención de iluminar teóri-

¹ En realidad tal sospecha proviene de hacer depender la cultura del proceso de asentamiento territorial y de enmascarar su carácter de clase, dando lugar a una sustitución de los movimientos sociales por una "movilización general" de la sociedad que repararía los daños que el progreso técnico ha ocasionado a la vida urbana (*ibid.*, p. 473).

ca y políticamente la conflictualidad urbana, para negar la existencia de la cultura urbana; sin embargo, por parte de la antropología tampoco hay una clara tradición sobre la cultura urbana como concepto autónomo. Si revisamos por ejemplo algunos manuales y antologías especializados en antropología urbana, no se habla en particular de cultura urbana. La antología de Southall (1973) y los manuales de Fox (1977), Eames (1977) o Hannerz (1986),² por citar algunos textos, no tienen un apartado específico sobre "cultura urbana"; más bien remiten a diversas temáticas relacionadas con la organización social urbana de las que se desprendería el análisis cultural de la ciudad.³ A lo más describen ciertos roles culturales de la ciudad, a la manera de Redfield y Singer en un célebre artículo (1954).⁴ En el medio mexicano la tradición antropológica apenas ha dado cuenta de la problemática. Dos intentos sistematizadores del desarrollo de la antropología urbana, los textos de Quintal (1983) y Sariego (1988), muestran las diversas temáticas abordadas en México, donde la problemática cultural de la ciudad en sí misma se halla ausente. En otro trabajo sistematizador, esta vez sobre la investigación de la cultura popular, Néstor García Canclini hace una observación semejante: pese a los esfuerzos de los antropólogos urbanos desde los años treinta, continuados posteriormente por antropólogos mexicanos, no se ha arribado a "una visión de conjunto sobre el significado de la vida en la ciudad" (1988, p. 80), por lo que los estudios urbanos se hallaban lejos de poder explicar los procesos simbólicos que operan en la ciudad.

Frente al panorama de abandono o desinterés de las ciencias sociales, específicamente de la antropología, respecto de la problemática cultural de las ciudades, cabría dudar de la pertinencia de desarrollar un estudio sobre el tema. Sin embargo, no me parece que la inhibición de los científicos sociales ante el

² En su reciente libro *Cultural Complexity* (1992), Hannerz señala algunas características del proceso cultural en la ciudad: con todo, antes que a la cultura urbana se refiere más bien a los elementos de organización social del significado en el medio urbano.

³ Por cierto, tampoco encontramos en la *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales* algún texto referido a "cultura urbana".

⁴ Los roles culturales son según Fox ideológico, administrativo, mercantil e industrial (p. 32). Eames propone roles culturales de mayor alcance: integración, continuidad y transmisión cultural, así como generación de ideologías de cambio.

examen de la cultura urbana sea una solución. Cada vez es más urbano el desarrollo de la vida social, así como avasalladoramente urbana es la configuración de la cultura; por ello es necesario adentrarnos en la caracterización de ésta y en las posibilidades de construir una noción útil para comprender los fenómenos de nuestra sociedad moderna.

Precisamente por la ausencia de una tradición antropológica al respecto, intentaré un rodeo a través de otro género de reflexiones sobre la cultura urbana. Ensayistas y filósofos en México fueron los primeros en reflexionar sistemáticamente sobre el contenido y desarrollo de la cultura urbana nacional. Autores como Samuel Ramos, Salvador Novo y Octavio Paz dedicaron parte de su reflexión al tratamiento de los tipos urbanos y los elementos de su cultura. Ahora es fácil reconocer el carácter teórico y carente de sustento empírico de sus reflexiones; sin embargo, la idea rectora de su pensamiento —pensar la ciudad como asiento de la modernidad— sobrevive hasta hoy como guía de muchas otras investigaciones sobre cultura urbana.

Los trabajos sobre la ciudad a partir de las ciencias sociales, principalmente desde la antropología, son indisociables de este marco de pensamiento. Sin embargo, una característica frecuente en el enfoque antropológico es la fragmentación del objeto de estudio; esto ha dado por resultado una visión desintegrada de la ciudad en la cual ésta se disuelve en múltiples segmentos que complican después reconstruir una entidad que pueda ser denominada *cultura urbana*.

Mi respuesta a la pregunta de si es posible hablar de algo como la *cultura urbana* tendrá como marco de posibilidad tres elementos: 1) en el análisis cultural de la ciudad se le debe considerar a ésta no de manera ahistórica sino como espacio privilegiado de la modernidad; 2) los habitantes de la ciudad, sus moradores, han desarrollado una serie de instituciones que están relacionadas culturalmente por el desarrollo de un principio de identificación social que llamo "ciudadanía", y 3) el vínculo entre los individuos y las instituciones urbanas se desarrolla a partir de un sistema de prácticas unificadas propias de una sociedad de masas; los elementos culturales desarrollados por dicha sociedad de masas —la llamada cultura de masas— ocupan un lugar central en la comprensión de la cultura urbana.

Ensayistas y filósofos

En 1934 vio la luz pública uno de los ensayos más sugerentes y exitosos del pensamiento sobre lo mexicano. De la pluma de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* constituyó uno de los esfuerzos más serios por acercarse a la comprensión de lo mexicano desde la perspectiva de la cultura. Influida por la filosofía bergsoniana, la reflexión de Ramos sobre el ser del mexicano pretendía un hacer filosófico desde una perspectiva propia —desde la circunstancia concreta que era el México posrevolucionario—, con miras a romper con la fatídica imitación de lo extranjero como vano principio de desarrollo cultural.

El intento resultó doblemente exitoso porque lo acompañaba una reflexión sobre la historia mexicana, en la cual el hecho brutal de la Conquista y la dominación se traducían cultural y psicológicamente en las nociones de *inferioridad*, *imitación* y *desconfianza* que se han reproducido constantemente en el pensamiento sobre el ser mexicano, desde Octavio Paz hasta Santiago Ramírez. Tal vez sin este referente histórico resultaría incomprendible la gran popularidad del ensayo de Ramos, cuya contundente crítica al *nacionalismo radical*, por otra parte, contrasta sin duda con la gran estima de que ha gozado por parte de distintos gobiernos *nacionalistas revolucionarios*.⁵ A pesar de que para el tiempo en que escribe Ramos la realidad indígena aún constituía un espacio social de gran significación nacional, en su ensayo el indio es un personaje pasivo, que asiste en silencio al drama de la vida mexicana; es, en palabras de Ramos, *el hinterland del mexicano*. En contraste y a partir de entonces, el habitante urbano ha sido el centro de la nueva cosmovisión sobre la cultura mexicana. De hecho, los tres ejemplos con que Ramos ilustra sus nociones psicoanalíticas sobre el mexicano comprenden claramente tipos urbanos: el *pelado*, el *mexicano de la ciudad* y el *burgués mexicano*.

A pesar de las diferencias socioeconómicas de cada uno de estos tipos, Ramos se esfuerza por caracterizar en cada uno las

⁵ Los principales pasajes de la obra de Ramos han sido editados en varias ocasiones por el Partido Revolucionario Institucional.

diversas maneras en que se expresa el sentimiento de inferioridad común a todos. Las diferencias más evidentes se hallan entre el primer y el tercer tipo. El *pelado* constituye para Ramos "la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional; pertenece a la fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad". El *burgués mexicano*, al otro extremo, es el más inteligente y cultivado habitante del país, cuyo sentido de inferioridad no proviene de lo social, económico o intelectual, sino del hecho mismo de ser lo que es: mexicano. Sus diferencias respecto del proletario no existen salvo en el sentido de que en este último el sentimiento de menor valía es consecuencia de dos factores: la nacionalidad y la posición social.

Más preocupado por lo que pudiéramos reconocer como "alta cultura", Ramos propone una especie de deber ser de la cultura nacional, que reconozca en el ser del mexicano y en su historia los límites de su propio "destino". Una crítica acrítica al "europeísmo" dio lugar al proyecto cultural igualmente fatuo e irrealizable de un "mexicanismo puro"; sin embargo, ambos proyectos han surgido del mismo sentimiento de inferioridad del mexicano y deben revisarse a fondo para lograr su adecuada superación. En lugar del nacionalismo excluyente y cerrado, Ramos propone el desarrollo de una cultura mexicana abierta al exterior, consciente de su propia matriz europea y en armonía con las condiciones en que se encuentra.

Si en Ramos la reflexión sobre la cultura mexicana se queda en un filosófico deber ser, la cultura urbana adquiere un nivel de reflexión propio en la obra de Salvador Novo. *Nueva grandeza mexicana* constituye no sólo una bella pieza literaria, sino también un intento de teorizar sobre la cultura de la ciudad de México y su influencia en el comportamiento de sus habitantes en el contexto creado por el desarrollismo.

Novo pasea a un imaginario visitante por todos los espacios culturales, recreativos, históricos, arquitectónicos y gastronómicos de la ciudad, haciendo múltiples comentarios sobre la evolución histórica de cada una de las actividades ciudadanas: el transporte y la velocidad, las enormes posibilidades cosmopolitas de su gastronomía, la evolución de la pulquería y el bar, el cine, la radio y el teatro, la arquitectura y los monumentos. A lo largo de este

caleidoscopio, Novo destaca la pervivencia de tradiciones al lado de las profundas transformaciones del progreso. La imagen que quiere fijar en su imaginario acompañante es la de una ciudad transformada cuya modernidad ha obligado a sus habitantes a asimilar estos cambios en su vida interna, privada.

La ciudad de México es para Salvador Novo la coexistencia en nuestro yo urbano de tres momentos históricos: la Colonia, el porfiriato y la modernidad. Comprender la ciudad, nos dice, es "entender la supervivencia transformada" de ésta (1986, p. 87), adaptarse a un medio que no puede estancarse ni retroceder pues, de ocurrir así, la muerte la alcanzaría. Contra la idea de conservar la ciudad como un simple monumento, Novo clama por adaptarse plenamente al mundo moderno, romper con la autarquía doméstica y aceptar la convenida entrega de la comunidad urbana a un gobierno y a una concurrencia industrial y comercial que ejercen desde afuera de los hogares todas las funciones sociales. En esto consiste para él la modernidad; en la nueva "arquitectura de la ciudad" se expresan también "nuevas formas lógicas de la vida privada", con las que México alcanzaría una mayoría de edad urbana. En el vértigo del progreso Novo llega a quejarse de la pervivencia de la tradicional "casa propia" como símbolo de una arcaica autosuficiencia doméstica que se niega a aceptar la gestión centralizada —exterior— de la vida cotidiana, cuyo paradigma arquitectónico y cotidiano es el edificio de departamentos con limitada capacidad de autogestión doméstica y, en cambio, obligado a entregarse a la cooperación y al progreso.

Cuatro años más tarde de la publicación de esta obra, Octavio Paz retomará en *El laberinto de la soledad* el problema de la reflexión sobre lo mexicano. De nuevo se dejará al margen a aquel amplio sector, principalmente indígena, que aún no tiene conciencia de su ser como mexicano. Como expresa en un pasaje del libro, la influencia de Samuel Ramos resulta determinante para intentar dar una respuesta a la interrogante sobre el origen de esa manera de ser que se encierra y se preserva, de aislamiento, soledad y defensa, y que se manifiesta a través de conductas como el enmascaramiento, el gusto por la fiesta y la reunión pública, la vida alrededor de la muerte, la cortesía acompañada del recelo, el lenguaje como instrumento de reconocimiento

entre y ante extraños... Aunque el pensamiento de Paz no se refiere explícitamente a la ciudad, sus ejemplos nos remiten constantemente a ella: el pachuco, el albur, las fiestas religiosas y civiles, la *chingada*, el arte y la política, contienen abundantes referencias urbanas cuya compleja dualidad, emanada de la conflictiva relación indígena-hispana, constituye el principio de interpretación de nuestra matriz cultural que hacia 1950 se abría plenamente a nuevas relaciones sociales complejas y modernas.

Hasta los sesenta, la obra de literatos y filósofos constituyó el principal y prácticamente único espacio de reflexión sobre la cultura de la ciudad, que hizo de ésta el espacio privilegiado de la imagen más que del concepto. Quizá menos conscientemente que para Walter Benjamin, la actitud del *flaneur*, el observador, es para ellos la principal cualidad de quien quiere acercarse a la comprensión de la ciudad. Posiblemente no lograron dar cuenta de la cultura urbana, pero plantearon un interesante principio metodológico para explicarla: bajo su mirada, la ciudad es espacio privilegiado de confrontación entre la tradición y el progreso. Aceptaron como punto de partida la inocultable diferenciación social en la ciudad, privilegiando, tal vez a pesar de ellos, lo que genéricamente puede ser designado como *lo popular*, cuyos espacios de desarrollo social y cultural, lejos de sumergirse en la clandestinidad del cabaret o el suburbio aristocrático, se exponen a la mirada fácil del visitante, impactan todo el conjunto de la vida en la ciudad y llegan a convertirse incluso en moda de esnobs que, como dice Novo, abandonan el viejo cabaret aristocrático para mezclarse con los *pelados*, pensando que con ello son muy refinados y decadentes.

En la visión de estos y otros pensadores, la cultura urbana no es única, pero sí jerárquicamente diferenciada. Es un escenario en el que combaten lo moderno y lo tradicional, el placer y la belleza, lo cotidiano y lo festivo; el resultado es una amalgama cultural que a la larga se convierte en obstáculo para el acceso a una plena modernidad. Su peso, sin embargo, en el tratamiento de la cultura en la ciudad se conserva hasta nuestros días.

La cultura urbana en la antropología: de la subcultura a la producción del sentido

La investigación antropológica sobre la cultura urbana ha transitado en los últimos treinta años por las mismas transformaciones que ha sufrido el concepto de *cultura* en la gran discusión mundial al respecto. Es sin lugar a dudas Oscar Lewis uno de los primeros que se preocupa de este tema en México. Pese a que no hay una declaración explícita en sus trabajos, es posible señalar encuentros y vecindades entre su enfoque teórico y el de la teoría de la modernización, de gran influencia en la sociología del periodo. Por ejemplo, su interés por identificar las características culturales generadas en el proceso de modernización y que a su vez se convierten en un obstáculo para el progreso.

Así, ubicado en el marco del desarrollo económico de América Latina, Lewis se orientó al estudio de amplios sectores de la ciudad que ya no eran campesinos tradicionales, pero tampoco gozaban de los beneficios de la modernización. Desde esta perspectiva teórica, destacó un nuevo objeto de estudio para la antropología —el pobre urbano—, cuya base es su situación de privación económica que implica, por un lado, una falta de integración a la modernidad y, por otro y principalmente, la existencia de una cultura de la pobreza:

Aunque la pobreza es bastante familiar a los antropólogos, se la da por supuesta con frecuencia, en los estudios de sociedades analfabetas, como si fuera parte integrante del modo total de vida íntimamente relacionada con la pobreza en tecnología y en recursos escasos o en ambos [...] Pero la pobreza en las naciones modernas es un asunto muy diferente [...] La pobreza viene a ser el factor dinámico que afecta la participación en la esfera de la cultura nacional creando una subcultura por sí misma [Lewis, 1969, p. 17].

Por otra parte, como simpatizante de la corriente norteamericana de la antropología cultural, el trabajo antropológico de Lewis en la ciudad de México se esforzó por hacerse de un objeto de estudio similar al trabajado en forma tradicional: la comunidad. A partir de esta delimitación, los antropólogos pretendían expli-

car la cultura como un hecho *total* que integrara múltiples niveles de análisis en un marco explicativo globalizador. Si bien tal pretensión era relativamente sencilla de alcanzar en contextos rurales e indígenas, la ciudad ofrecía notables resistencias. Como sociedad compleja, el tratamiento de la urbe como *comunidad* se enfrentó al intento de aplicar las viejas concepciones al terreno urbano y obtuvo la paradoja de que al ampliarse el entorno social, el objeto de investigación se redujera paulatinamente. La familia fue para Lewis el campo privilegiado de investigación, y desde el punto de vista teórico, lo fue el concepto de *subcultura*. Con ello se otorgó carta de naturaleza al intento de captar lo *otro* culturalmente, como si se tratara de mundos escindidos y autorreproducibles; la proliferación de subculturas —de la vecindad, de la pobreza, o de la clase— fue el resultado de este intento de delimitación del objeto.⁶

Un tanto al margen de lo que sucedía en otros contextos intelectuales, la antropología urbana en México tardó mucho tiempo en aceptar, además del tratamiento subcultural, otro enfoque de análisis de la ciudad. Si se diferencia el enfoque sociológico del antropológico a partir de que el primero se caracteriza por el tratamiento estadístico de grupos y fenómenos urbanos, y el segundo porque se ocupa de la búsqueda de las relaciones sociales de los diversos sujetos en la ciudad, la antropología urbana encontró en conceptos de corto alcance como *red social* (véase Mitchell, 1969, y Rosenblueth, 1984), *cuasigrupo* y *conjunto de acción* (Mayer, 1980), *coaliciones basadas en el individuo* (Wolf, 1980), *drama* (Frankenberg, 1980) y otros más, vías alternativas de acercamiento a la ciudad. La corriente relacional o interaccionista ha ofrecido importantes elementos de análisis para la comprensión de algunos procesos sociales, sin embargo, el

⁶ El concepto de *subcultura* ha sido empleado en forma poco clara en las ciencias sociales. Hace referencia a relaciones, pautas de conducta y actitudes propias de un determinado estrato o grupo social, pero siempre en contacto o relación con un sistema social o cultural mayor. Sin embargo, frecuentemente, luego que se le enuncia se mantiene la noción de cultura en el transcurso de los estudios y no se analizan los vínculos estructurales entre un subgrupo y la sociedad mayor. Éste es el caso de Lewis, quien en sus trabajos maneja escasas referencias a esta noción y habla de cultura de la pobreza sin relacionarla con el conjunto social. Por lo demás, en este caso específico, la necesaria interacción de los grupos sociales rompería con su idea de aislamiento y fragmentación que supone el concepto.

tratamiento que hacen de la ciudad es aún problemático. A este respecto nos dice Hannerz lo siguiente:

Al reconocer que el análisis de red puede tener algunas posibilidades especiales en la antropología urbana, tendríamos, no obstante, que ser cautelosos y no sacar conclusiones precipitadas sobre la forma de las redes urbanas [...] Aunque se pueda pensar en la ciudad como una red total —olvidando de momento sus vínculos exteriores—, muchas veces es más práctico pensar en ellas [...] como una red de redes. Una de ellas o unas cuantas pueden formar un modo urbano de vivir. Juntas constituyen la ciudad como orden social [Hannerz, 1987, pp. 227-228].

En mi opinión el tratamiento de una cultura urbana específica escapa de las posibilidades del análisis relacional. Y es que desde esta perspectiva la ciudad es un contexto que carece de contenido sustantivo;⁷ sin embargo, para poder avanzar en el examen de una cultura urbana en términos antropológicos es necesario convenir que la ciudad constituye un objeto de estudio en sí mismo.

Surge una disyuntiva: o la ciudad es sólo un lugar, un espacio donde se producen procesos culturales, o es una institución capaz de brindar a la cultura una configuración propia, definida, que podríamos llamar cultura urbana. La antropología ha asumido este debate identificándolo como ¿antropología *en* o *de* la ciudad?

La antropología *en* la ciudad se cimentó, como hemos visto en el caso de Oscar Lewis, en la práctica de trasladar a la ciudad la experiencia acumulada en el trabajo de campo en contextos no urbanos. La búsqueda de la comunidad dentro de la urbe, la construcción de unidades discretas de estudio claramente diferenciadas del conjunto urbano y la espacialización de las comunidades estudiadas fueron las bases de los primeros estudios en la ciudad. Los inmigrantes representaron en este sentido un campo

⁷ En "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África", Mitchell considera dos ámbitos de estudio de los fenómenos urbanos. Uno, situacional, hace referencia a lo que considera las relaciones sociales, las normas y los valores, los cuales forman parte del sistema. El otro, externo, es propio de las ciudades y está constituido por las variables con las que, por ejemplo, Wirth define la ciudad. Sólo el primero es, según él, un ámbito propio de la investigación sociológica urbana en África (véase Mitchell, 1980).

de trabajo privilegiado y sus formas de organización, adaptación y relaciones con el conjunto de la ciudad el tema de los estudios. ¿Qué visión de la cultura nos procuró este enfoque? La de una ciudad compuesta por diferentes culturas o subculturas en la que el bagaje cultural de los migrantes era percibido como un instrumento que obstaculizaba la adaptación a la vida urbana —aunque muchas veces también recibió un sentido diferente, al considerarse un medio de identificación y defensa ante las agresiones de una cultura ajena y a veces hostil.

Es claro que para este tipo de antropología la ciudad constituye un lugar, un accidente; lo contrario de aquella corriente que pretendió derivar comportamientos culturales propios de la ciudad en sí misma. Así, los sociólogos de Chicago concibieron la ciudad como agente productor —variable independiente, con mayor precisión— de un modo de vida. No es incomprensible la oposición que causó este planteamiento y su eventual obsolescencia: la ciudad se presentaba como una potente máquina cultural, generadora de instituciones y comportamientos, de actitudes psicológicas y relaciones humanas, sólo explicables por el tamaño y la densidad. Vista como un todo, la vida urbana apenas podía tener un sentido: el de la adopción de una racionalidad formal para conducir las relaciones humanas.

En realidad, las concepciones de ciudad y cultura se tocan: ciudad como lugar de producción y reproducción de identidades culturales segmentadas, en la que lo étnico bien puede ser motivo de atraso y obstáculo a la integración, o bien privilegio y garantía de continuidad; o ciudad como institución orquestadora de una cultura sustentada en comportamientos fijos y estructurados, normados por la urbe. Ambas nociones se enfrentan a partir de presupuestos cosificantes de cultura que tienden a fijar el contenido cultural de la ciudad. Creo conveniente, sin embargo, diferir la cuestión y asomarme a la ciudad desde una óptica simbolista, dinámica y conflictiva de la cultura. Desde tal perspectiva, la cultura no es la cultura material (al estilo de las características de la cultura de la pobreza descrita por Lewis) ni un sistema de organización social (el famoso modo de vida de Louis Wirth), sino un sistema cognitivo, valorativo y simbólico que permite la mediación social entre la manera como se concibe la realidad para un determinado grupo social y la construc-

ción de la autopercepción. Se trata de un sistema de símbolos y discursos que dan sentido a nuestro actuar en el mundo y, por tanto, llega a constituir parte integrante de la identidad de los sujetos y uno de los niveles de su integración. En otras palabras, la cultura brinda el significado y el valor, es decir, el sentido que tiene el hacer de los sujetos agentes.

Esta idea de cultura no es ajena a una concepción de la sociedad en la que la tendencia permanente a la desigualdad, teorizada por ejemplo a la manera de George Balandier (1975), constituye un factor irrenunciable de la organización social. En efecto, al negar la existencia de la sociedad como un conjunto unificado y homogéneo, lo que en realidad evidencia Balandier son *unas sociedades en la sociedad*, desiguales y concurrentes, ligadas por relaciones de dominio y subordinación; unas sociedades sometidas cada una a su propia lógica y a la de las relaciones de sus partes: es la parte dominante, privilegiada, la que constituye un todo internamente desequilibrado y asimétrico. Las relaciones de desigualdad están presentes en todos los sistemas sociales; por tanto, si los sistemas se crean y permanecen es porque a su vez mantienen relaciones desiguales, y en la medida en que las mantienen (diferencias de sexo, edad, estrato o clase), subsisten.

Las tensiones no son necesariamente conflictos, pero seguramente equivalen a una matriz de cambio, de innovación, de dinámica. Por otra parte, en la desigualdad de cada sociedad reside el origen de las tensiones que han hecho de cada sistema social un sistema inestable, sujeto a perpetuos cambios, y en el cual el sistema cultural juega un papel de notable importancia en la construcción del dominio, pues la estratificación social no sólo incluye *hombres sino riqueza, poderes y símbolos* (*ibid.*, p. 123).

Esta visión de la cultura y de la sociedad es indispensable en nuestra comprensión de la ciudad; en ella se concentran las desigualdades sociales, sea porque ocupa un lugar preponderante en la producción del sentido o por su importancia en la generación de la riqueza y en la gestión de la sociedad, la ciudad es el correlato espacial del ejercicio de la hegemonía. La pregunta sería: ¿tiene el contexto urbano una relación unívoca con el proceso de producción del sentido, es decir, con la dinámica cultural?

La respuesta no puede ser abstracta, es decir, sin tomar en cuenta el momento histórico y la situación concreta, de ahí que nos encontremos de nuevo ante una contradicción: la ciudad sólo puede ser analizada empíricamente, contexto por contexto; pero para emprender los análisis empíricos es necesario proponer una hipótesis derivada de una reflexión general sobre la cultura y la ciudad occidental, que nos permita poner en juego el conjunto de tensiones culturales que dinamizan a la sociedad contemporánea. Se trata de proponer no la existencia de una cultura urbana global sino de un marco amplio de tensiones, conflictos y contradicciones que mueven nuestro sistema social y cultural. Este punto de partida puede ofrecerlo una concepción de la modernidad, pero antes, permítaseme un nuevo rodeo por la amplia obra monsvivaiana.

Lo popular, lo nacional y lo urbano en Carlos Monsiváis

En lo que pudiera definirse como un salomónico medio camino entre la academia y el ensayo literario, la obra de Carlos Monsiváis ha tenido la capacidad de impactar el pensamiento de una generación con un análisis especialmente creativo del fenómeno de la cultura —en el marco de un país y una crisis determinados. La negativa de este autor a emprender una sistematización de su obra no le quita a ésta posibilidades de ser aprehendida a partir, más que de conceptos estáticos, del reconocimiento de distintos procesos de la dinámica cultural, que permiten una síntesis de lo que constituye la cultura nacional real, viva. Quizá lo más importante de la obra de Monsiváis no es su andamiaje conceptual (tal vez poco claro e incluso polivalente) ni la gran cantidad de niveles de análisis integrados, sino la posibilidad de crear un texto reconocible por el lector, menos universal en el sentido de lo que podríamos llamar una teoría, pero más fácilmente encarnado y legible por amplios sectores interesados en los fenómenos de la cultura mexicana.

Su obra también posee un sentido adicional: es el reflejo de múltiples transformaciones del trabajo intelectual en México, so-

bre todo a partir de 1968. El de Monsiváis no sólo es un intento franco de vincular al intelectual con la política, sino que sus temas mismos son el reflejo de lo que sucede en la sociedad. Su fuerza radica en la irrupción de la vida cotidiana en la producción intelectual, el rompimiento de la vieja tradición de intelectuales exclusivamente preocupados por la *alta cultura*, la búsqueda de un amplio proyecto socialista y la crítica de la izquierda tradicional, donde la centralidad de los movimientos sociales —*el tema central de la pobreza*, dice Monsiváis— avanza paralelamente a la tolerancia y la democratización.

Si la crónica social y del espectáculo es la materia prima del pensamiento de Monsiváis, no resulta obvio mencionar la centralidad que la vida urbana de la ciudad de México tiene en el contexto general de su obra. En términos esquemáticos, la ciudad de México no es para Monsiváis un microcosmos de la vida política del país —recurso muy usado por novelistas y guionistas teatrales y cinematográficos como base de sus melodramas— sino tal vez lo contrario: el país es resultado de la vida de la ciudad de México.

Cultura popular y cultura política bajo el impacto de los *media* son temas de su reflexión inicial sobre lo popular. Esto último lo define como exclusión: lo popular es sedimento de las tradiciones, es el reino de la subordinación a la Iglesia y la autoridad, es una copia directa o indirecta de las clases dominantes. Y además es la confluencia del nacionalismo, el melodrama, la negociación de las imposiciones del Estado y la vida laboral, la represión sexual, la transformación continua de los mensajes de la industria cultural... Traducir esto al ámbito popular urbano obliga a referirse al proceso de urbanización, a la *automovilización* de la sociedad, a la celebración de la barriada, a la sustitución de *lo popular por lo público*. Así se genera una vida colectiva propia, donde lo popular deviene en cultura urbana, que es

...el espacio generado por los modos operativos de la ciudad capitalista y las respuestas a tal sujeción: el resultado ideológico (la conciencia, falsa o verdadera) que proviene del choque entre la industrialización y las tradiciones, entre el poder del Estado y la insignificancia de los individuos, entre los derechos civiles y las dificultades para ejercerlos, entre la modernización social y

la capacidad individual para adecuarse a la oferta (las apetencias) y la demanda (las carencias) (Monsiváis, 1987, p. 114).

Esta cultura emerge cuando la sociedad tradicional se convierte en sociedad de masas, y se ve constantemente reforzada y transformada por el impacto de los distintos instrumentos de producción industrial cultural.

Monsiváis ofrece una versión diferente de la relación entre modernidad y tradición. Para él la cultura popular no es ni irracional ni espontánea; posee una enorme racionalidad que surge de la resistencia y de la utopía igualitaria con que se iluminan algunas de sus prácticas. Por otra parte, la cultura popular tampoco está exenta de la presión de los medios y de fuerzas conservadoras y castrantes que brotan de la costumbre; pero por lo menos no es una energía a derrotar para lograr el avance y la modernización, al contrario, es el elemento social indispensable para lograr de veras una modernización con democracia.

De este modo Monsiváis plantea que la cultura urbana no puede estar ajena a la realidad de la sociedad de masas. Ésta es algo más que los fenómenos visibles de cantidad. Es un "quebrantamiento sistemático de las realidades conocidas en favor de una cultura de la necesidad". Por esto puede comprenderse que ante la supresión de los referentes tradicionales (religión, tradiciones, identidad) y la ausencia de alternativas que los sustituyan sean ahora los medios masivos de comunicación los que moldeen la *experiencia nacional*.

Además de la religión, el nacionalismo constituye una de las experiencias fundamentales de la masa, afectada en nuestro tiempo por la tecnología que deforma las creencias e ideologías que divulga. En su incursión por los *mass media* el nacionalismo se modifica ostensiblemente. Los medios cosmopolitizan las grandes ciudades, son el vehículo de una creciente norteamericanización de las élites y de todo el pueblo; unifican el habla, organizan la vida familiar, suprimen la exigencia de cualquier espíritu crítico en los espectadores, contribuyen a la modernización de las masas para que acepten la modernidad sin ninguno de sus riesgos y privilegios. Respetan la tradición pero introducen y legitiman grandes cambios sociales. Hacen suspirar no por una identificación proletaria sino por un futuro de consumidor.

Ante este panorama, ¿qué opciones hay? Monsiváis no responde, deja la puerta abierta para que sea la propia movilidad de las masas la que evalúe qué tan efectiva es la intervención de los medios en la conformación de la cultura popular urbana. En el nivel metodológico, sus propuestas quedan como bocados sin digerir; y es necesario desmenuzarlas para rescatar los conceptos que apoyen otras investigaciones.

Cultura urbana, modernización y cultura de masas

Si, como dije al principio, la cultura urbana ha sido refractaria a la mirada de los científicos sociales, pienso, sin embargo, que es posible comprometerse teóricamente con un concepto de cultura urbana siempre y cuando tengamos presente una noción amplia de proceso urbano. Durante años la ciencia social ha cuestionado la concepción unilineal del cambio social que concebía la ciudad como el resultado de un proceso de evolución, el cual no sólo era inevitable sino que además concentraba los elementos más destacados y rescatables de la experiencia humana. La urbanización era pues sinónimo de individualización, secularismo y racionalidad, en tanto que la vida rural o *folk* representaba el corporativismo de la sociedad, el autoritarismo y la ideologización de las relaciones sociales a través de cualquier género de trascendencia religiosa o mística.

Es evidente que trasladar esta concepción del cambio cultural al ámbito de la vida en la urbe significó un grave error, que se tradujo en la aceptación acrítica del proceso de modernización, y en consecuencia, la condena de todos los elementos pertenecientes a la tradición y que eran vistos como obstáculos para el desarrollo o progreso. Sin embargo, atentos ahora de toda concepción unilineal y etnocentrista del cambio social, podemos mirar nuevamente la realidad urbana para redimensionarla de acuerdo con los elementos culturales que le dan su fuerza y la proyectan hacia el resto de la sociedad como una experiencia que parece arrolladora. Así, liberados del prejuicio que desde la Escuela de Chicago se generó por la ciudad como un modo de

vida (moderno), reconocemos que el mundo ha encontrado en la organización en ciudades la forma dominante de la producción científica y tecnológica, de la organización del poder y de la innovación en casi todos los espacios de la vida social. De esta manera, la urbanización no sólo constituye un proceso de concentración de poblaciones, sino la disposición de un orden cuyo vínculo con la sociedad industrial parece indisoluble.

Se trata por eso de una revalorización de la relación campo-ciudad, ajena a la concepción mecánica que identificaba a esta última como sinónimo de individualización, racionalidad y secularismo, y que no obstante la acepta como una manera totalmente diferente de organizar la vida social. La ciudad es ciertamente una consecuencia del cambio social, pero, a diferencia del enfoque tradicional, no la podemos contemplar como un proceso de cambio de un solo signo y valor, sino que debe analizarse en función de nuevas y complejas relaciones que rebasan el ámbito de la secularización de las relaciones sociales. Desde otro punto de vista, lo que propongo es una prolongación del análisis wirthiano, entendiendo por ello que la complejidad de la vida urbana, la organización social del sentido en el medio ciudadano y las posibilidades de innovación cultural que se asocian a la urbanización son en realidad una consecuencia de la concentración de población, de la existencia de una masa crítica que perciba las causas de la diferencia y la heterogeneidad, de que se establezcan un conjunto de redes sociales de gran amplitud y capacidad creadora que, como dice Hannerz (1992, pp. 203-210), favorece una suerte de serendipismo, de espacio de oportunidad para obtener resultados innovadores sin habérselo propuesto y perseguido. El cambio social producido por la vida urbana no es de ninguna manera fatal, está abierto a múltiples opciones, y refleja en términos generales el tránsito de las sociedades hacia otro tipo de organización más libre e individualizada.

Tal como la contemplaban los ensayistas y filósofos mexicanos de hace unas décadas, la ciudad es ciertamente el ámbito privilegiado de la modernización. Con ello abrieron una puerta a la conceptualización de la vida urbana, pero fallaron en su juicio de la cultura popular y de la vida de las masas urbanas pues las pensaban excluidas de la modernidad. Hoy parece con-

venir más asumir con otros⁸ la validez del proyecto modernizador, y rechazar la posibilidad de llevar el ataque a la razón hasta los excesos posmodernistas. Con todo, y para reconocer el valor de esta corriente —si lo es—, es necesario criticar la racionalidad formal, eficientista, con que se le ha asociado, y revalorar las racionalidades sustantivas de los diversos sectores sociales. Es posible reivindicar la homogeneidad como utopía de la construcción de un nuevo espíritu comunitario, siempre y cuando se acepte también el derecho a la diferencia, y se asuma la noción de futuro, no como fatalidad y redención sino como proyecto utópico que oriente racionalmente los esfuerzos de cambio hacia la igualdad y la democracia.

Concebir la ciudad sólo como la sede de los procesos industriales, como un factor de apoyo a la racionalización de la producción industrial capitalista, ha sido también un error. Los procesos económicos que se aprecian en los países desarrollados así lo muestran. Hoy, como el mismo Castells lo acepta, las modernas metrópolis de los países desarrollados han logrado su autonomía respecto de los procesos de producción industrial. Son en realidad centros de decisión, comunicación e innovación tecnológica y cultural, más que de concentración industrial y de economías de aglomeración. En consecuencia, el estudio de los movimientos sociales no puede circunscribirse a la lucha por la gestión de los medios de consumo colectivo que garantizan la reproducción de la fuerza de trabajo, sino que ha accedido a niveles diversos y complejos de relación con el poder y con la cultura. Éste ha sido precisamente el resultado de la evolución intelectual de Manuel Castells en su análisis de los movimientos sociales urbanos.⁹ La temprana concepción castellsiana de éstos los consideró expresiones de la lucha de la contradicción básica de la sociedad, la de capital-trabajo, en tanto que "lo urbano" connota para el Castells de *La cuestión urbana* (1975) el "proceso de reproducción de la fuerza de trabajo" (p. 279). De ese modo, los movimientos sociales urbanos sólo podían ser tenidos como tales si estaban ligados con el nivel dominante de la sociedad, ya que, como contradicciones secundarias, no te-

⁸ Por ejemplo, Habermas, 1988; Bruner, 1993, y Lechner, 1988.

⁹ Para un estudio del pensamiento castellsiano en este campo consúltese a Lowe, 1986.

nían posibilidades de producir efectos de cambio en la estructura de las relaciones sociales.

Por movimiento social urbano se entiende un conjunto de prácticas que resultan de la articulación de una coyuntura definida, a un tiempo, por la inserción de los agentes-soportes en la estructura urbana y en la estructura social, y de naturaleza tal, que su desarrollo tienda objetivamente hacia la transformación estructural del sistema urbano o hacia la modificación sustancial de la correlación de fuerzas en la lucha de clases, o sea, en última instancia en el poder del Estado (1974, p. 475).

A pesar de su carácter secundario, los movimientos sociales urbanos son importantes por la coalición de clases que representan y porque generan nuevas áreas de confrontación en la lucha anticapitalista.

Más adelante, como se puede observar en la "Advertencia final, 1975" a *La cuestión urbana*, Castells teoriza sobre las contradicciones secundarias y matizadas. En esto también influye su experiencia en las luchas urbanas de Madrid (Castells, 1977), las cuales dan lugar a un escenario en el que la movilización popular pretende la transformación del Estado alentando a los intelectuales y a las masas a abrir una "vía democrática al socialismo". Como analiza Castells, el movimiento ciudadano es interclasista y potencialmente anticapitalista (p. 29), pero lo radicalmente nuevo es que el movimiento ciudadano posee una dimensión específicamente política (p. 189).

En *La ciudad y las masas* (1986) Castells introduce una modificación de sus planteamientos cada vez más depurados. Para entonces propone tres tipos de movimientos urbanos: los grupos involucrados en la defensa o ampliación del acceso a los consumos colectivos; los que luchan por defender o crear comunidades dentro de un orden cultural particular, y los que intentan lograr un autogobierno local y de descentralización política respecto de la provisión de servicios. Consumo, comunicación y poder constituyen el corazón del análisis urbano:

[Los movimientos urbanos] Tienden a movilizarse en torno a tres objetivos importantes [...] consumo colectivo, identidad cultural y autogestión política [...] sólo cuando los tres temas se

combinan en la práctica de un movimiento, obtiene éste el cambio social, mientras que la separación de cualquiera de los objetivos y una estrecha autodefinición lo convierten en un grupo de interés que se amoldará a las instituciones establecidas de la sociedad, perdiendo así la mayor parte de su identidad e impacto (p. 443).

Con esto Castells señala un nuevo sentido de los movimientos sociales; éstos "abordan las grandes cuestiones de nuestro tiempo", aunque lamentablemente de manera siempre reducida por su escala local. Pese a ello:

los movimientos urbanos producen un nuevo significado histórico de esta zona incierta en que hacen como si construyeran, dentro de los límites de su barrio, una nueva sociedad que saben inalcanzable. Y lo hacen cultivando la semilla de los movimientos sociales de mañana, en las utopías locales que los movimientos urbanos han forjado para no rendirse a la barbarie (p. 447).

La moderna cultura urbana no puede apreciarse sino en estrecha conexión con el desarrollo de la sociedad de masas. Sin embargo, no está por demás insistir en que el estudio de las formas masivas de expresión de la sociedad y la cultura supone ubicarlas en un contexto histórico determinado, aquel donde las principales instituciones de una sociedad se organizan en función de las masas (Kornhauser, 1979). No es pues el tamaño de una población lo que la hace *de masas*, sino la *escala* de sus actividades. Una sociedad de masas es entonces, por definición, una sociedad *inclusiva* en donde las clases populares —los sectores despojados económica y jurídicamente de cualquier género de participación en el pasado— son ahora incorporadas al sistema político aunque no al poder.¹⁰

¹⁰ En este momento sólo señalaré que la masificación es una variable fundamental de la política urbana, entendiendo por ésta la escala con que se la está proponiendo. De este modo, la discusión de cualquier política habitacional, de educación o bienestar social no requiere sólo de nuevos desarrollos organizacionales o tecnológicos que la sustenten, sino de posibilidades efectivas de ser generalizadas a amplios sectores de la sociedad. Este factor, que sin duda afecta a la política elaborada desde las instancias gubernamentales, no es menos importante para valorar las posibilidades de las iniciativas de la sociedad civil.

Comparado con el esquema de Hobsbawm (1977) para el estudio de la cultura de las clases obreras inglesas,¹¹ las clases populares, urbanas y rurales, bajo el capitalismo mexicano, han transitado de un sistema de exclusión a otro de inclusión, que parte de la Revolución y que en la actualidad atraviesa un proceso de crisis al cuestionarse las bases autoritarias sobre las que se ha efectuado ese proceso. La incorporación vertical de las masas rurales al proceso revolucionario mexicano y su posterior integración a organizaciones de corte corporativo, protegidas por un partido que a cambio firmaba un pacto social, son parte integrante del proceso de constitución de la sociedad de masas mexicana. Las masas urbanas compuestas por las antiguas poblaciones nativas y las que se incorporaron con posterioridad a través de la migración vivieron, a su vez, este proceso de integración. A partir de 1970 México es un país predominantemente urbano, salvo las regiones sur y sureste del territorio nacional. La cobertura de la oferta de la educación básica alcanzó prácticamente el 100 por ciento de población urbana y más del 80 por ciento de la población del país, y la matrícula de la educación superior es similar a la de los países desarrollados. Las instituciones de asistencia social, pese a la deficiente calidad de los servicios, pretenden cubrir la totalidad de la población urbana. La legislación inquilinaria y en general el desarrollo de la legislación civil, la extensión del sistema impositivo hasta el nivel del consumo, las redes de comunicación y la cobertura de los *mass media*, las políticas de legalización de la tenencia de la tierra y los programas redistributivos tipo Programa Nacional de Solidaridad, son, entre otros, parte de este proceso integrador.¹²

Aunque no es el interés de este trabajo desarrollar el proceso de incorporación de los sectores urbanos y rurales al sistema político nacional, sino examinar las repercusiones del mismo en la constitución de una cultura de masas, podemos observar un instrumento importante de este proceso en el desarrollo de los

¹¹ Un esquema semejante sobre el movimiento campesino mexicano lo podemos deducir del trabajo de Armando Bartra (1985).

¹² Al respecto destaca que dentro de la política urbana del Estado mexicano, éste definiera desde muy temprano una política de regularización de los asentamientos ilegales, en contraste con lo que ocurre en otros contextos latinoamericanos: desalojos y violenta represión.

medios de comunicación. La cultura de masas es resultado de un proceso político ocurrido en las sociedades en tránsito de modernización, y no el efecto de un proceso de desarrollo tecnológico en la comunicación. Ésta es en todo caso, al menos en sus inicios, consecuencia de aquélla. Así, la alfabetización y la educación básica universal; el desarrollo del nacionalismo mexicano y de los mitos integradores de la sociedad y el Estado en México; la conceptualización de las grandes instituciones garantes del bienestar de la población y la reproducción de la fuerza de trabajo como "triumfos de la revolución", y otros procesos paralelos, forman parte de una cultura de masas que en la práctica resulta corporativa y autoritaria, aunque muy eficiente para el sistema. Sin embargo, es innegable el importante papel integrador que desempeña la industria cultural en la conformación de la cultura.

Cultura de masas e industria cultural

El denominador común "cultura" contiene ya virtualmente la toma de posesión, el encasillamiento, la clasificación, que entrega la cultura al reino de la administración. Sólo la subsunción industrializada, radical y consecuente, está en pleno acuerdo con este concepto de cultura. Al subordinar de la misma forma todos los aspectos de la producción espiritual al fin único de cerrar los sentidos de los hombres —desde la salida de la fábrica por la noche hasta el regreso frente al reloj de control la mañana siguiente— mediante los sellos del proceso de trabajo que ellos mismos deben alimentar durante la jornada, la industria cultural pone en práctica sarcásticamente el concepto de cultura orgánica que los filósofos de la personalidad oponían a la masificación (Horkheimer y Adorno, p. 159).

La denuncia global de la industria cultural, como la que hicieron los filósofos de la Escuela de Frankfurt, ha suscitado posiciones contrapuestas. Desde la izquierda se ha denunciado a la industria cultural como arma de enajenación y dominio sobre los sectores populares —la extensión de la dictadura del capital sobre el trabajo más allá de los límites de la jornada laboral—,

en tanto que posturas aristocráticas han promovido la visión de promotora de la decadencia del arte y la cultura. A la larga, el concepto de industria cultural ha sido un obstáculo en la comprensión de la cultura de masas, pues ha llevado a los investigadores a generalizaciones vacías o a críticas simplistas en el campo de la cultura. En gran medida la visión unidimensional de la cultura moderna proviene del excesivo énfasis en la industria cultural como sinónimo de cultura de masas, que ahora es necesario superar.

Es imposible aprehender de un vistazo el cúmulo de ofertas culturales que a través de los medios de difusión masiva (MDM) circula diariamente y cuya presencia se ha convertido en un instrumento importante en la organización de la vida cotidiana, ya sea por la importancia de su función informativa o de entretenimiento, o por su lugar en la organización del tiempo libre, pero sobre todo por la creación de importantes vínculos comunicativos en la sociedad. Como elementos de la vida cotidiana, su integración a la rutina los hace imperceptibles, forman parte de los hábitos públicos y privados integrándose de diferentes formas y niveles a los procesos de elaboración de representaciones simbólicas de los receptores.

En un proceso de constante retroalimentación, los MDM elaboran los procesos de construcción de sus contenidos en puntos que, a través de su difusión por otras instituciones —escuela, iglesia, tradiciones populares—, se han convertido en elementos históricamente compartidos: el nacionalismo y la religión en sus diferentes formas de expresión, los ideales sobre la familia, los grupos de edad y sexo, los sentimientos, las formas de diversión, las concepciones sobre el trabajo y el tiempo libre, etcétera, y de este modo se convierten en reproductores de ciertos significados. Sin embargo, además de reproductores son también creadores y difusores de nuevas concepciones, productos, modas y, en fin, de códigos sociales que al paso del tiempo son susceptibles de incorporarse como elementos distintivos de un periodo o de un grupo social.

Así, como reproductores de significados ya institucionalizados o de formas de comportamiento y pensamiento identificados con ciertos grupos sociales y, al mismo tiempo, como productores de nuevos códigos, el origen del contenido de sus mensajes se

confunde y sus intenciones se diluyen; mientras los MDM parecen reproducir ciertos valores, lanzan nuevos códigos interviniendo de manera importante en la modificación de esos mismos valores que buscan reproducir.

Una visita a la Casa del Lago: lo más notable de la cultura de masas es que se ha constituido en un instrumento de comunicación necesario y prácticamente insustituible para hacer posible, incluso, la interacción en comunidades marginadas o impugnadoras.

Enero de 1990, un día entre semana por la mañana. En el foro abierto se presenta un cantor popular de Ciudad Nezahualcóyotl, al oriente de la zona metropolitana, ante un auditorio que no alcanza a llenar el graderío. El cantor interpretará algunas de sus propias composiciones —exactamente siete— a lo largo de una tanda que durará más de sesenta minutos. El resto del tiempo ejercerá una profusa interacción verbal con el público: explicará las motivaciones de sus composiciones; se presentará a sí mismo, la organización a la que pertenece, las condiciones de la zona de la que proviene; hablará del gobierno, la corrupción y la represión a los movimientos sociales; exhortará al público a librarse de la enajenación que promueven los medios masivos de comunicación a los que no les concede ninguna oportunidad de servir a la sociedad:

"En este país a la que atacan más los medios masivos de enajenación es a las mujeres... o sea la televisión... porque como ella está más en la casa, pues ahí prende la televisión [...] y sale Simplemente María y luego le ponen el Fab Limón... y luego, ¿cómo se llama?, el líquido ese que se unta en el pelo...

"El aparato ideológico del Estado que es la televisión te promueve a Vicente Fernández... (alguien del público) ¡Es que uno les tiene que comprar televisión a sus hijos!... Es que no tenemos capacidad de convivir con nuestros hijos, ¿no?... Miren a la chavita de allá está leyendo ¿Qué es? ¿El Libro Vaquero? ¿Lucha Libre? (risas)...

"¡Vamos a ir pensando un poco más!, ¿no?... yo qué más quisiera, joven, cantarles otras canciones. Ésa de 'Jesucristo, Jesucristo', o ésa de 'Ella se llamaba Martha, ella se llamaba Martha, ella se llamaba así'... ¡Qué inspiración de Napoleón, con un arreglo de Juan Gabriel! ¡Ésas son las canciones que nos pasan en la radio!... Ésa de 'me duele la cara de ser tan guapo', o ésa de '¡Oh, mamá, ella me ha fajado!'..." (Diario personal).

Quizá lo más sorprendente de su discurso contra los medios es que la base de su comunicación con el auditorio ha sido, por más de una hora, los símbolos, discursos, imágenes, valores —ciertamente con la intención de impugnarlos—, provenientes de los medios. Imposible pensar que no hubiera sido así, dado el papel de los medios precisamente para constituir la cultura de nuestra comunidad nacional.

De la alianza entre las *ideologías tradicionales* y las tecnologías modernas surge un nuevo producto, dice Monsiváis, al reflexionar sobre el cine mexicano:

En sus moralejas explícitas este cine podría ser descrito por la ortodoxia conservadora. Pero los códigos icónicos son muy distintos, por ejemplo, en el melodrama se filtran sucesivas rebeliones... la sensualidad de las prostitutas se impone sobre cualquier prédica de contención y la modernización de lenguajes y costumbres usa del cine para imponerse en barriadas y pequeñas ciudades pese al mensaje inmovilista. Por lo mismo el cine es, de modo parcial, restrictivo y casi siempre involuntario, una fuerza modernizadora de primer orden (1984, p. 33).

En este sentido la evocación de las bellezas femeninas de la pantalla cinematográfica trasciende las anécdotas y los personajes, pues su imagen permanece como prototipo de la belleza y el deseo de una época: las mujeres se peinaron y se vistieron como ellas, mientras los hombres definieron sus gustos y fantasearon con rostros y cuerpos parecidos. El comportamiento, el lenguaje, la moda, fue adoptado, socializado e incorporado a formas de hacer, hablar y pensar... O quizás algo de esto ya era así y el cine se encargó de amplificarlo, difundirlo y socializarlo, dando cuerpo a la conjunción de las ideologías tradicionales y las tecnologías modernas donde las culturas populares se unen y se confunden con las culturas masivas.

La anterior es una de las ideas conductoras del trabajo de Manuel Aurrecochea y Armando Bartra en su *Historia de la historieta en México, 1874-1934*. En él muestran la relación de las tradiciones y la gráfica popular con el nacimiento de la historieta y cómo, del mismo modo que la historieta abreva en la tradición, el folclor popular lo hace en el cómic:

Los temas, personajes e imágenes consagrados por los monitos se hacen presentes en la plástica de los pintores populares, en la artesanía de juguetes infantiles, en los decorados de las ferias, en canciones y corridos, en mercados callejeros y hasta en las leyendas que pregonan la tradición oral: en Tepoztlán, Morelos, se cuenta que el *caballo del diablo* —protagonista de una famosa historieta de los años setenta— recorre la serranía asustando a sus pobladores (1988, p. 43).

Es posible reconocer así procesos donde dominan una verdadera *creación* de mercancías artísticas que tras su difusión pasarán a convertirse en elementos de la cultura popular. Guillermo Bonfil, por ejemplo, considera evidente que los productos televisivos forman parte de la cultura de muchos grupos populares pero éstos sufren un *tratamiento* especial por parte de estos mismos grupos:

El hábito de ver televisión y los efectos de diverso orden que resultan de ese hábito se han extendido con rapidez y ya son parte de la forma de vida de amplios sectores de la sociedad mexicana. En los centros urbanos es posible constatar, en ciertas ocasiones, fenómenos de conducta masiva que no existirían si la televisión no fuera ya parte de esas amplias capas populares... la reacción de miles de adolescentes capaces de repetir movimientos uniformes durante la presentación en vivo del grupo Menudo implica que han incorporado un código común... Ese código se ha vuelto social, es decir, compartido, por la acción de la televisión... en la forma de vida de los sectores populares, en sus maneras de expresión, en el uso de su tiempo, en la definición de algunas aspiraciones y proyectos, en la información que manejan, en fin, en su cultura, *la televisión ocupa un lugar importante no digo central ni determinante; sólo digo importante* (1983, p. 119; las cursivas son mías).

Nos encontramos, pues, frente a un fenómeno en que se fusionan elementos diversos: creaciones de la cultura popular de las que se apropian los MDM y los revierten, modificados, a los públicos consumidores, y al mismo tiempo con productos creados por los medios que pasan a formar parte del imaginario social: ideas sobre la juventud, sobre cómo *ser* moderno o *estar* en la modernidad, entre otras, y que derivan en el ya mencionado proceso de retroalimentación de símbolos.

En México el crecimiento de esta enorme maquinaria de producciones simbólicas ha sido notable en los últimos cuarenta años, su auge se encuentra ligado al discurso de la modernización del país y al éxito de la institucionalidad política que ha permitido este desarrollo.

La existencia o ausencia de los MDM es en sí misma objeto de simbolizaciones tanto colectivas como individuales. Dicho de otra manera, su presencia social y las diversas formas de consumo que se hace de los medios y sus mensajes son también parte de la cultura de masas: desde la posesión de los últimos adelantos tecnológicos —del tocadiscos al compact disk, de la antena de conejo a la parabólica, de la programación para *todos* al *pague por evento*; hasta las posibilidades de asistir o no a ciertos eventos en vivo o a estrenos cinematográficos. Son por tanto objetos de distinción social, similares a la historieta, la fotonovela o la prensa roja que definen, frente a la *alta cultura*, un tipo específico de público.

En la actualidad la participación en al menos algún aspecto de la industria cultural permite nuestra vinculación con el conjunto social. La vida colectiva pareciera por tanto indesligable de los medios, de sus mensajes y del dispositivo común de símbolos y lenguaje que nos proporciona, convirtiéndose por ello en el gran intermediador social de los individuos con ese todo complejo que es la sociedad moderna.

La ciudad como puesta en escena de la cultura de masas es algo más que una galería donde desfilan las distintas expresiones de una engeguedora producción museográfica viva. Tales representaciones permiten considerar distintas opciones de comportamiento social de las masas. Como señala Roger Bartra en *La jaula de la melancolía* al analizar la cultura nacional, los distintos elementos que pretenden constituirla han sido elaborados por las élites para explicar lo que es un comportamiento legítimo de los sectores populares. Éstos, al incorporarlos a sus pautas profundas de conducta, los hacen suyos a través de una cultura masiva que los vitaliza y los proyecta en diversos formatos y materiales: cine, teatro, televisión, prensa, cómic, etcétera. La imagen del mexicano expulsado de su paraíso rural, convertido en héroe agachado y sumiso, reincorporado al mundo cultural urbano como pelado y relajiento, poseedor de un lenguaje cantinflesco

es, ante todo, una propuesta de comportamiento político, fatalista, cínico, contemporizador con el tirano que logró articular un sistema plenamente identificado con un proyecto de cultura nacional.

Pero la ciudad no está conformada por vías de un solo sentido. Si la industria cultural ejemplifica el intento de sujeción ideológica y cultural de las masas, único momento en que ellas están dispuestas a ser disciplinadas bajo el embrujo del espectáculo masivo y el consumo de los dictados de la moda, los movimientos sociales representan el caos, la superposición de los valores comunitarios por encima del individualismo, el canto desordenado por un orden utópico igualitario y autónomo. Ésta es la lección de la obra de Carlos Monsiváis: entre *Entrada libre* y *Los rituales del caos* vemos transitar a las masas de la sujeción del espectáculo masivo al desorden liberador e igualitario.

La cultura urbana se aboca entonces a las expresiones de la cultura política entendida ésta como las representaciones simbólicas que median la relación de los grupos sociales con el poder. La cultura política, lejos de ser un cuerpo de normas que rigen lo político, es más bien el instrumento que hace inteligibles y aceptables tales normas. El mundo occidental ha construido un modelo para explicar las relaciones simbólicas con el poder que ha denominado *ciudadanía*, pero su concepción ha variado desde que los griegos la definieron como aquello que permite gobernar y ser gobernados hasta nuestra noción de ciudadanía relacionada con la "identidad nacional", "comunidad", "participación", "derechos" e "igualdad". En última instancia el ideal ciudadano está vinculado a la experiencia de una sociedad inclusiva, que ha superado o intenta superar los diversos niveles de exclusión.

En nuestra moderna sociedad de masas la cultura urbana intenta cuestionar los diversos órdenes institucionales que aún promueven el estar afuera: la no participación de los beneficios sociales, el desestímulo en la participación electoral, la privación del acceso a la información, son algunos de los terrenos privilegiados pero no los únicos. Aún está por investigarse la importancia del consumo, la moda y los estilos de vida para constituir las modernas ciudadanías culturales, las cuales, como mostraré más adelante, han encontrado en los movimientos sociales su mejor instrumento de expresión.

Para concluir

Mi propuesta es que el análisis de la cultura urbana debe prescindir de la abstracción con que se la ha querido abordar a partir de las teorías generales de cambio social. Para efectos concretos de estudio de la cultura urbana las variables asociadas al modelo del *continuum folk-urbano* resultan reales, pero analíticamente irrelevantes. Por el contrario, los elementos concretos del proceso de modernización y la forma en que se constituye y transforma la cultura de masas son los que permiten un acercamiento concreto a la cultura urbana. La ciudad percibida no como contexto ecológico sino como espacio de confrontación cultural entre lo moderno y lo tradicional, de presión por imponer procesos de eficacia racional a pesar o en contra de la identidad colectiva, y la forma de incorporación y lucha por la autonomía de las masas urbanas, es lo que da una pauta concreta para el tratamiento de la cultura urbana.

Las transformaciones sociales y políticas de la ciudad de México en los últimos años, en especial después de los sismos de 1985 y de las elecciones de 1988, contribuyen a tender un panorama empírico que muestra algunos de los supuestos que he presentado. Distintos analistas señalan que en dicha ciudad, sede de los poderes federales y lugar donde se canaliza una parte más que proporcional de la inversión pública y privada del país en los rubros de empleos y servicios, ocurrió una debacle inesperada del sistema político mexicano. En mi opinión, las explicaciones de dicho fenómeno —que lo ven como simple respuesta a la crisis o rechazo o temor a la propuesta modernizadora del salinismo por considerar que ella afecta los privilegios de los capitalinos— resultan secundarias. Pienso, en cambio, que debe examinarse el desarrollo de procesos culturales nuevos que constituyen el inventario de prácticas antiautoritarias e incluso autogestionarias. Se trata de la constitución de una nueva cultura de masas que ha desplazado el corporativismo tradicional y en crisis, y que promueve a su vez nuevos principios de comprensión del mundo ya que se arraiga en prácticas sociales diferentes que impulsan, o al menos no lo contradicen, el propósito de un cierto tipo de modernidad.

Con todo, el optimismo debe ser matizado pues dichos procesos emergentes se dan de manera fragmentada, desplazando tanto las formas tradicionales de corporativismo como otros modos de identidad colectiva de los que se podría esperar el impulso de orden distinto en la ciudad. Quizá la ausencia de nuevos elementos integradores explique el extraordinario peso que tuvo y aún tiene la figura de un líder político nacional, más que el de su partido y la amplia gama de organizaciones sociales que lo apoyan. En el siguiente capítulo se abordarán las posibilidades de los movimientos sociales en el terreno de la cultura, que puedan servir de sustento para reflexionar en la participación de los mismos en las transformaciones recientes de la cultura urbana.

II. Los movimientos sociales como sistemas culturales

La ciudad no ha sido considerada un objeto arbitrario e independiente del análisis sociológico sino que la teoría social la ha analizado como una expresión de la sociedad moderna. El pensamiento académico de la modernidad planteó diversos significados históricos de la ciudad basándose en el análisis de distintos elementos: el énfasis en la racionalidad como directriz de la acción social en Occidente (Weber); la constitución del sujeto individual, libre, autónomo, como fundamento y objetivo de la acción política, económica y cultural (Foucault y Touraine); la organización de la economía sobre una base tecnológica industrial considerando la relación trabajo-asalariado-capital (Marx); la secularización de la cultura y la conformación de campos culturales regidos por dinámicas internas (Bourdieu); la escisión de la esfera pública respecto del campo de lo privado (Habermas). Tal variedad de vías para acercarse a la modernidad no se deriva tanto de interpretaciones del fenómeno radicalmente diferentes, cuanto del interés de los especialistas y de los problemas que se quieran resaltar.

El vértigo del cambio

Evolución, progreso, cambio, conflicto, son categorías que pueden configurar una visión dinámica de la modernidad. La estabilidad de las sociedades no occidentales *versus* el carácter cambiante de Occidente fue uno de los elementos más interesantes para los intelectuales decimonónicos. Al analizar el modo de producción asiático Marx y Engels encontraron estancamiento y miseria milenarios, una entrada inconclusa de la civilización;

sociedades pasivas sin resistencia y sin cambio. Maine, quien junto con Marx y Engels colocaron a la India y en general a Oriente en el primer plano de la reflexión histórica de Europa, no dudó en aplicar exclusivamente a las sociedades que llamaba *progresivas* su conclusión de que "el movimiento de las sociedades ha sido hasta aquí un movimiento del 'estatus al contrato'" (Maine, 1979, p. 102).

La moderna antropología está marcada por esta distinción. Al analizar el aparente conservadurismo del estructuralismo, Marshall Sahlins enfatiza que éste se ve afectado por el encuentro de esta teoría con sociedades "especialmente capacitadas para absorber, con un mínimo de deformación sistemática, las perturbaciones introducidas por el hecho" (1988, p. 33). Es por ello que al escharbar en las estructuras, los antropólogos encuentran una serena repetición de las mismas cuyo efecto simbólico lo deduce inteligentemente Octavio Paz al señalar que "en los sistemas de clasificación, en los mitos y en los rituales, la historia ingresa en el ciclo de los fenómenos recurrentes y así pierde su virulencia" (1967, p. 81).

Por el contrario el cambio, la exposición apresurada a la transformación social y su carácter desarmónico, sorpresivo y muchas veces violento, son clave de nuestra modernidad occidental. Marshall Berman ha sido especialmente cuidadoso en mostrar esto. Ante el drama histórico descrito por los autores de el *Manifiesto del Partido Comunista* marcado por el desarrollo de la burguesía y el proletariado modernos y la lucha entre ambos, encuentra dentro de éste otro drama: la incesante conmoción, una inquietud y un movimiento constantes; el que los hombres, cualquiera que sea su clase, para sobrevivir en la sociedad moderna, deban adoptar en su personalidad la forma fluida y abierta de esa sociedad (véase 1989, p. 90). En lugar de añorar el pasado deben deleitarse con la movilidad, luchar por la renovación, esperar ansiosamente el desarrollo futuro de sus condiciones de vida y sus relaciones con sus semejantes (*idem*).

Este impacto lleva a Berman a plantear claramente su posición ante la modernidad:

Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de noso-

tros 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 a 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* (*ibid.*, p. 1).

Lewis Coser, el famoso teórico del conflicto social, intentó compensar —no obstante su anclaje funcionalista— la perspectiva sociológica que privilegiaba los modelos de equilibrio y armonía de los sistemas sociales. Junto con él los antropólogos de la Escuela de Manchester, principalmente Gluckman, y un grupo de teóricos sociales acentuaron el papel del conflicto; sin embargo, Coser, pese a su interés por la función de este último, miró con preocupación estas propuestas de las que dijo que tenían cierto olor a "‘imperialismo panconflictivo’, tentativa equivocada que descuida el análisis de las estructuras relativamente perdurables bajo el pretexto de que ‘todo es cambio’" (1970, p. 12). En opinión de Coser, y en contra de quienes proponían la tesis de reconstruir la teoría sociológica supliendo la teoría del consenso por una de la coerción y el conflicto, éste no es más fundamental en los procesos sociales que los factores que propician la armonía y estabilidad (*ibid.*, p. 15).

En este esquema de polaridades entre el conflicto y la estabilidad la teoría social ha construido algunas de sus herramientas más útiles: la idea de la inevitabilidad de la lucha de clases, de la articulación de intereses colectivos por encima de los individuales, la irremediable inestabilidad de una sociedad donde los individuos mantienen intereses económicos opuestos, y la necesaria conducción del cambio de una sociedad altamente diferenciada a otra que promueva la igualdad y la libertad, son elementos que se derivan de la perspectiva marxista de la sociedad. Por el contrario, la visión conservadora y temerosa de todo lo que se considera *desorganización social* y búsqueda de mecanismos que preserven la sociedad de la anomia a través de su-

primir el conflicto por la vía de la gestión racional de mecanismos integradores, ha marcado, en contraste con la anterior perspectiva, la dialéctica de la interpretación de la sociedad. Marx y Durkheim, conflicto y estabilidad, revolución o anomia, son en todo caso diferentes puntos de vista sobre la sociedad y el cambio, los cuales han marcado el desarrollo del pensamiento social y subsisten en los análisis sobre la ciudad actual.

En *Urbanismo como modo de vida* Louis Wirth describe, desde una visión que no reniega de su herencia durkheimiana, las características de la ciudad moderna en permanente movilización contra las tendencias anómicas de la sociedad. Esto demanda, según él, la conformación de los mecanismos de representación democrática, el crecimiento de la comunicación de masas, el desarrollo de organizaciones intermedias y la aceptación de la lógica racional de mercado. Por su parte, Redfield resalta la polaridad entre la comunidad *folk* y la sociedad urbana haciendo énfasis nuevamente en la desorganización y secularización como peculiaridad de la vida en la ciudad. Aun desde la perspectiva más conservadora e individualista, la ciudad no deja de ser espacio de tensión y conflicto. En su ensayo clásico *Las grandes ciudades y la vida del espíritu*, Simmel percibe la ciudad moderna como un espacio privilegiado de lucha, sólo que ésta no tiene como agonistas a los grupos sociales sino a los individuos. Durante el siglo XVIII, la vida moderna fue escenario de la lucha por la igualdad y la liberación de los vínculos tradicionales. En el siglo XIX, apunta Simmel, se debe luchar por preservar la autonomía y la originalidad de la existencia; el carácter único e individual de la vida humana.

Si la lucha por preservar los intereses colectivos o individuales o por modificar la distribución de los recursos es indisociable de nuestra comprensión de la modernidad, es necesario poner en tensión a esta última con la expresión más acabada de la conflictividad social: los movimientos sociales.

Modernización y movimientos sociales

La modernización —ese conjunto de procesos que, según Berman, nos arroja a la vorágine de la modernidad— está asociada a cam-

bios de diferente amplitud y contexto: el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la industrialización de la producción, las profundas alteraciones demográficas derivadas de la migración, el desarrollo de sistemas de comunicación de masas, la mundialización del mercado capitalista y, sin duda alguna, los movimientos sociales masivos de personas y pueblos que al desafiar a dirigentes y estructuras políticas y económicas se esfuerzan por conseguir cierto control sobre sus vidas. Todos éstos son procesos que han marcado indisolublemente la historia del mundo occidental desde hace cinco siglos.

La movilización física de personas representa un interesante ejemplo de reflexión como palanca de la modernización. Al transformarse las estructuras tradicionales, masas de población cruzaron países, continentes y mares para reasentarse en nuevas poblaciones. La migración supuso por ello un doble proceso: por una parte, la presión de las sociedades receptoras por darles cabida e integrarlos en un nuevo orden; por otra, el proceso que viven los propios migrantes para adaptarse a las nuevas condiciones sociales. En teoría se asume que las poblaciones migrantes se desgarran interiormente sufriendo un rompimiento personal que las obliga a asimilar nuevas pautas de socialización y conducta.¹ El proceso no es lineal ni felizmente completo. Al caracterizar el proceso que sufren los migrantes en el contexto latinoamericano en *adaptación, integración y asimilación*, Gino Germani establece que la plena absorción de los valores urbanos —valores asociados a la modernidad— sólo se alcanza en el nivel de la asimilación; sin embargo, puede no darse en todos los migrantes, sobre todo cuando las redes tradicionales se perpetúan en el nuevo contexto urbano en lugar de disolverse y adoptar las pautas derivadas del individualismo, la competencia y la libre elección.

Los movimientos sociales —tema en el que en adelante me centraré— son una expresión central de la modernidad, porque la sola idea de la intervención sobre la sociedad con miras a transformarla es consecuencia del proceso de secularización asociado estrechamente al desarrollo del pensamiento moderno. Cuando se pensó que la sociedad podría conocerse de manera

¹ Véase por ejemplo a Eisenstadt, 1972.

científica, sólo faltó entonces un paso para proponer que era posible moldear racionalmente el desarrollo de la misma. Los movimientos sociales devinieron en instrumento de transformación racional de la sociedad al constituirse por exigencias socialmente compartidas de cambio en algún aspecto del orden social.² En sus orígenes, el movimiento obrero era el movimiento social por excelencia y ya entrado el siglo XX³ la categoría de movimiento social se empleó para incluir otras manifestaciones de conflictualidad.

Otra manera de observar la relación de los movimientos sociales con el fenómeno de la modernidad es que históricamente, pese a la gran variedad y objetivos que han tenido los movimientos sociales según las distintas épocas, éstos han servido de instrumentos de articulación de las demandas sociales con el objetivo de promover el acceso de grupos sociales más amplios a las esferas institucionales centrales, sean éstas de carácter político, social o cultural. La revuelta de la aristocracia contra el clero habría dado lugar a la secularización del Estado; la de la burguesía contra los privilegios de la nobleza, a las instituciones democrático liberales; la rebelión de los trabajadores por participar realmente en la distribución del producto social, a las experiencias socialdemócratas, socialistas y comunistas. El movimiento verde podría indicar el acceso de los marginales a un nuevo orden social construido a partir de las anteriores revoluciones (mujeres, extranjeros, minorías étnicas, etcétera).⁴ Incluso en pensadores proclives a dudar del potencial liberador de los movimientos sociales, la idea de integración y participación de los intereses de la sociedad moderna es indispensable para explicar la dialéctica de la movilización popular. Horkheimer,

² "Cito en este sentido dos definiciones en las que se pone énfasis en la voluntad de cambio como característica de los movimientos sociales, con todo, ambas adolecen del defecto de no ver que esta orientación se canaliza institucionalmente a través de organizaciones, partidos, medios informativos, sistemas de representación, etcétera: El término 'movimiento social'... se suele aplicar a una amplia gama de intentos colectivos de efectuar cambios en determinadas instituciones sociales o crear un orden totalmente nuevo" (Heberle, 1975, p. 263) y "En este estudio los movimientos sociales se definen como exigencias socialmente compartidas de cambio en algún aspecto del orden social" (Gusfield, 1975, p. 269).

³ Véase Heberle, 1975.

⁴ Puede verse a este respecto Galtung, 1989.

por ejemplo, pensaba que los levantamientos populares de Cola di Renzo en el siglo XII, de Savonarola —tanto los protagonizados en torno a las reformas luterana y calvinista, y los de la propia revolución francesa—, no son más que un constante proceso de incorporación de intereses contradictorios en los que la manipulación de las masas pretende la imposición de la nueva moral burguesa. La dinámica es que las masas, “tras las consignas de libertad y justicia, y el impulso —claro u oscuro— irresistible por mejorar su situación, por lograr una existencia razonable, por la paz y la felicidad, se ponen en movimiento, son incorporadas a una nueva fase de la sociedad de clases” (Horkheimer, 1974). Finalmente, politólogos como Eisenstadt atribuyen a las sociedades modernas, entre otras características, “la expansión constante del poder potencial a grupos más numerosos de la sociedad: en última instancia a todos los ciudadanos adultos, y su incorporación a un orden moral consensual” (1972, p. 15). De este modo queda pues en duda la calificación de movimientos sociales de expresiones tradicionales tales como el mesianismo, el nativismo y revivalismo, las rebeliones o el bandillaje.⁵

En el análisis de los movimientos sociales han predominado los intentos clasificatorios a partir de sus demandas o del grado de conflictualidad que suponen. En *Movimientos relativamente restringidos*, Eisenstadt (1972, pp. 30-31), los ubica orientados hacia el logro de algún objetivo general que no se relaciona directamente con un interés concreto de grupo articulado alguno, sino que representa la aplicación de algunos principios universales de justicia tales como la defensa de los derechos humanos, la democratización de la sociedad, la igualdad de los sexos, etcétera; “movimientos de tipo reformador” que aspiran a algunos cam-

⁵ La cuestión consiste en saber cuál es el impulso al que intentan servir estos tipos de movimientos. Por la forma notablemente jerárquica, antiseccular, mítica y corporativa de algunos de estos movimientos parecen alejarse de los ideales de la modernidad. No obstante, con frecuencia estos movimientos encubren intereses que contribuyen a insertar a algunas comunidades en los procesos de modernización occidental. Es el caso de los movimientos nacionalistas y de algunos movimientos nativistas o revivalistas que han servido para impulsar las luchas anticolonialistas de algunos pueblos del Tercer Mundo, como el movimiento de Palíau en las islas del Almirantazgo descrito por Theodore Schwartz, o en nuestro país, el uso del símbolo guadalupano (Concha Malo, 1986; Hobsbawm, 1983, y Wallace, 1975).

bios en las estructuras políticas más importantes como la lucha por la reforma electoral, por la aprobación o modificación de una política —el tratado de libre comercio, por ejemplo—, y finalmente también se puede hablar de “movimientos sociales ideológicos totalistas”. Estos últimos se fundan en una ideología definida que aspira promover un cambio amplio social o político, los cuales procuran infundir en sus participantes y en el conjunto de la sociedad objetivos y valores alternativos basados frecuentemente en una concepción utópica.

Movimientos sociales restringidos, reformadores o revolucionarios, diferenciados en este caso por el alcance de sus reivindicaciones, su carácter local o abierto, la estructuración de su ideología, la existencia o no de una estrategia para la obtención de sus objetivos, son intentos clasificatorios —morfológicos o funcionales— de los movimientos sociales que pueden completarse con distintos planteamientos sobre *cómo* y *por qué* se constituyen los movimientos sociales. Para ello se han desarrollado teorías estructurales (el control de recursos y la lucha por transformar la distribución de éstos), psicológicas (derivadas de la relación de frustración-agresión) o interaccionistas (consecuencia de planteamientos como el del intercambio social).⁶ En este sentido, aportes posmarxistas como los de Melucci (1985 y 1985a) y sobre todo de Touraine (1979, 1986 y 1987) han contribuido a replantear las dimensiones culturales de los movimientos sociales.

Melucci expone las transformaciones realizadas en la atención de los movimientos sociales durante los ochenta, periodo en que se observaron nuevos campos de acción de los mismos (edad, sexo, salud, relacionados con la naturaleza, sobrevivencia humana, etcétera), que condujeron a un cambio en la perspectiva con que se les miraba, preferentemente desde lo político hasta lo cultural. Observó que los conflictos emergentes eran estables y no coyunturales, canales amplios de socialización y eslabones entre el sistema tradicional de representación y la llamada sociedad civil (1985a, pp. 789-790). Dadas estas características, los movimientos sociales no pueden ser vistos por Melucci como acciones resultantes de las crisis del sistema, sino como formas permanentes de expresión social, construcciones sociales gene-

⁶ Ramírez Saiz (1992) discute ampliamente la teoría de los movimientos sociales.

radas por la interacción de los individuos. Define los movimientos sociales como formas de acción colectiva *a)* basadas en la solidaridad, *b)* sostenidas por un conflicto, *c)* que rompen los límites del sistema en el cual ocurre la acción (*idem.*, p. 795). En nuestra época posindustrial cada vez es más difícil caracterizar los movimientos sociales como consecuencia de las contradicciones económicas; son, más bien, producto del campo cultural: ellos afectan la identidad personal, el tiempo y el espacio de la vida cotidiana, la motivación y los patrones de cultura de la acción individual. Pese a que requieren cierto nivel de estructuración, los movimientos sociales son, más que instituciones, redes o áreas, es decir, redes de grupos e individuos que comparten un conflicto cultural y una identidad colectiva. Esta definición incluye para Melucci no sólo la organización formal sino también las redes informales que conectan individuos o grupos con un área más amplia de participación y posibilitan el uso de los bienes y servicios culturales producidos por el mismo movimiento.⁷

Para Touraine la idea de sociedad sólo es vigente en un sentido distinto del que implicaban las nociones de totalidad y continente; por el contrario, propone pensarla como un espacio de lo diverso, lo temporal y lo mutable, lo cual sugiere un cambio de óptica en el estudio de la sociedad que la supone unitaria y comprensiva. De este modo, al declarar la obsolescencia de ese concepto indica que hay que abocarse al estudio mismo de las relaciones sociales para intentar decir algo sobre el hecho social.

De aquí en adelante la sociedad no será más un principio de unidad; es el resultado de sus conflictos sociales y de las grandes orientaciones culturales que son su entorno. No es más una esencia sino un acontecimiento. Así como una organización no es sino el estado inestable y provisional de las relaciones entre los grupos sociales que poseen o no poseen la autoridad en el interior de determinados límites, una sociedad asimismo no es

⁷ The concept of movement itself seems increasingly inadequate, if referred to recent phenomena. I prefer to speak of *movement networks* or *movement areas* as the network of groups and individuals sharing a conflictual culture and collective identity. This definition includes not only "formal" organizations but also the networks of "informal" relationships connecting core individuals and groups to a broader area of participants and "users" of services and cultural goods produced by the movements (*idem.*, p. 799).

sino una mezcla cambiante de conflictos latentes o abiertos, de negociaciones, de dominación impuesta, de violencia y de desorden. No se puede comprender el actor a través de la sociedad a la cual pertenece; hay que partir de los actores y de los conflictos que los oponen y a través de los cuales la sociedad se produce a sí misma, para comprender cómo se construyen las categorías de la práctica (1979, p. 1304).

Así, a través de la teoría de la acción Touraine ha definido el objetivo de la sociología como el estudio de la formación de la acción colectiva, para ello divide el funcionamiento de la sociedad en tres niveles: el de su propia producción, su adaptación y su organización, y en esta perspectiva los movimientos sociales se inscriben como el factor principal del cambio, punto nodal del análisis sociológico. Por otra parte, Touraine diferencia lucha de movimiento social. La primera es un cambio más bien limitado, orientado hacia la redistribución de bienes, influencia o autoridad dentro del sistema social, sin voluntad o capacidad para transformar las "relaciones sociales de producción". En contraste, el objetivo de un movimiento social es el control de los recursos centrales de un tipo de sociedad y modelos culturales que los agentes en conflicto aceptan y valoran, y cuyo escenario es el conjunto de la sociedad (Touraine, 1987, pp. 170-171). Además, el distinguir entre "conducta colectiva, lucha y movimiento social" permite a Touraine enfatizar no en el sentido de la demanda sino en el tipo de acción social que cada uno supone: la respuesta ante una situación dada, la iniciativa por conseguir una reivindicación o la creación misma de la situación (1986, p. 104).

Desde el punto de vista de los estudios culturales,⁸ las propuestas de Melucci y Touraine permiten un análisis cultural de los mismos. Al excluir la idea de sociedad y centrarse en la del

⁸ Conviene mencionar que el estudio cultural de los movimientos sociales ha sido pobre en el medio antropológico. Quintal (1988) resume los estudios realizados por antropólogos y destaca diversas temáticas teóricas y políticas con que se les ha estudiado. Uno de los puntos centrales lo constituye el cuestionamiento al carácter *marginal* de los asentamientos y, en consecuencia, mirar las luchas urbano-populares como parte del conjunto de las luchas por la transformación social. La atención propiamente cultural a los movimientos sociales es más o menos reciente. El Seminario de Cultura Urbana del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes organizó en 1991 y 1992 el Seminario Proyectos Autogestionados de Desarrollo Cultural en Medios Urbanos y un coloquio denominado Hacia la Primavera de los Proyectos Culturales, cuyos resultados están publicados en Rosales, 1994.

actor coloca al investigador en una nueva situación, pues de este modo el análisis de los movimientos pasa de la búsqueda de respuestas —a las demandas de los movimientos sociales— al sentido que los propios participantes le confieren a su acción. Es decir, los movimientos no son respuestas ante problemas sino interpretaciones de la sociedad. Sobre dichas interpretaciones (a fin de cuenta orientaciones culturales) se produce la misma sociedad, lo cual posibilita el análisis cultural de los movimientos sociales, distinguiéndolos, por un lado, como expresiones de la acción colectiva, escenarios colmados de elementos simbólicos que permiten reconstruir a la sociedad a través de la movilización de los recursos simbólicos de los actores y, por otro, como eventos que provocan efectos traducibles en nuevas identidades y relaciones simbólicas reconstruidas por la sociedad de manera diferente.

¿Hasta dónde la teoría de la acción de Touraine explica la sociedad y la conflictualidad humana? Al proponer que la acción colectiva no es simple consecuencia de la ubicación estructural de los sujetos, y otorgar a la lucha social el papel dinámico de la producción de la sociedad, Touraine liberó la acción de los individuos y grupos de las ataduras de las estructuras sociales. Con ello planteó la necesidad de acercarnos a los sujetos y tratar de percibir sus aspiraciones y valores, su manera particular de percibir el cambio. Con todo, no es posible privar a los actores de su referente estructural, el cual explica en última instancia la magnitud y el sentido del conflicto. Por otra parte, la acción de los sujetos tampoco es unívoca y homogénea. Si algo nos muestran las distintas experiencias colectivas, lo que le da riqueza y colorido a la movilización social es que no todos los participantes lo hacen por las mismas motivaciones; de no ser así, posiblemente los movimientos sociales no existirían pues sólo pueden ser gratificantes cuando los sujetos se incluyen en ellos a partir de sus historias, valores y experiencias personales, lo que a la larga les permite reforzar su identidad personal y grupal. Sólo es posible hablar entonces del sentido o significado de un movimiento —su trama simbólica— haciéndolo en términos amplios y generales, considerando que la acción concertada de los sujetos intenta producir un efecto inteligible para la sociedad y los sujetos involucrados.

Los movimientos sociales como entramado simbólico de la sociedad

Sobre los movimientos sociales se plantea un problema similar al descrito por Geertz (1987) cuando discute en términos antropológicos la cuestión de la ideología. Luego de exponer los dos enfoques teóricos con que se puede estudiar el problema —enunciados como la teoría del interés y la teoría de la función—,⁹ señala que las consecuencias derivadas de uno u otro planteamientos son indescifrables si no nos adentramos en el problema de la teoría de los procesos de formulación simbólica. Los procesos ideológicos analizados con base en ambas teorías, nos dice, pueden proponer un diagnóstico de sus efectos crudo, vacilante, evasivo; incluso pueden ser convincentes pero funcionalmente no lo son. La razón es que no se tiene una propuesta de los procesos de formulación simbólica. “Se habla mucho de las emociones que encuentran una salida simbólica o que están ligadas a símbolos apropiados pero no se tiene idea de cómo se realiza esta operación” (p. 181).

Geertz subraya que analizar las ideologías desde la perspectiva cultural implica mirar algo más que sus efectos; es analizarla como sistemas de símbolos en interacción, “como estructuras de entretejidas significaciones” (p. 182). Ahora bien, ¿qué significa adentramos en el estudio de la acción simbólica? Implica valorar el papel *activo* de los símbolos al no considerarlos como meros sustitutos de la realidad, referentes simplificados de la vida social, o caricaturas de la misma, sino pensarlos como un instrumento capaz de revelar realidades más complejas que se sus traen al lenguaje de la ciencia; no es reductivo sino indicativo de otra realidad.

⁹ La teoría del interés concibe la ideología como una máscara y un arma. Es la teoría marxista. Su ventaja, dice Geertz, es colocar las raíces de los sistemas culturales en el terreno firme de estructura social, poniendo énfasis en las motivaciones de aquellos que profesan dichos sistemas y en la dependencia de esas motivaciones respecto de la posición social, especialmente de la clase social (1987, p. 177). Para la teoría de la tensión, la ideología es un síntoma y un remedio. En ella es posible conservar la idea de “deformación” que proviene de la ideología pensada como resultado del interés, pero permite mirar en forma más sistemática las motivaciones y el contexto estructural social, así como las relaciones recíprocas.

La metáfora¹⁰ muestra el poder del símbolo, pues precisamente su capacidad consiste en abarcar múltiples cosas con gran economía de lenguaje. La metáfora es una estratificación de significados en la cual una incongruencia de sentidos en un nivel genera una afluencia de significaciones en otro (p. 184). Lo que preocupa al lenguaje científico es que la falsedad de la metáfora no lo inutiliza, sino que incluso puede ser lo que lo dote de mayor efectividad.

...la fuerza de la metáfora procede precisamente de la interacción entre las significaciones discordantes que ella simbólicamente fuerza dentro de un marco conceptual unitario, y la intensidad de esa fuerza depende del grado en que esa coacción logre superar la resistencia psíquica que semejante tensión semántica genera inevitablemente en quien está en condiciones de percibirla. Cuando está lograda, una metáfora transforma una falsa identidad (por ejemplo, la identidad de las medidas laborales del partido republicano y de las medidas de los bolcheviques) en una analogía pertinente; cuando no está lograda, la metáfora es una mera extravagancia (pp. 184-185).

Para tener éxito la metáfora debe tener raíces sociales y no sólo fuerza estilística, es decir, debe relacionarse con aquello de que habla la teoría de la tensión (solidaridad, impugnación, catarsis, moral). Su eficacia no se encuentra en que puede sintetizar la compleja realidad a un signo, sino en que ofrece una multiplicidad de conexiones y referencias entre la figura y la realidad social, "de suerte que el cuadro final es el de una configuración de significaciones no similares de cuyo entrelazamiento deriva la fuerza expresiva y la fuerza retórica del símbolo final" (p. 186).

Podemos ilustrar brevemente el juego de los símbolos en las organizaciones y movimientos sociales analizando la cuestión de la representación política,¹¹ la cual ha sido diseñada para hacer creer que una comunidad *delega* en un personaje cierto poder que le permite actuar en sustitución del grupo. En apariencia el grupo hace suponer tanto al individuo que lo representa como a los demás miembros de la sociedad que observan el proceso

¹⁰ Como la metonimia, hipérbole, sinécdoque, etcétera.

¹¹ Bourdieu, 1988.

de delegación del poder que el representante habla en lugar de los representados; lo que sucede en realidad es casi tan verdadero como decir lo contrario, es decir que el proceso de delegación permite que sea el portavoz quien conforma al grupo, creando una especie de ilusión de la representación. De esta manera se oculta el círculo original de la representación. Los individuos se independizan del grupo, incluso por el propio interés del éxito del mediador político, pues un líder excesivamente dependiente del grupo no tiene capacidad política.

Estamos hablando de la dinámica de una relación metonímica entre el grupo y el líder que puede actuar en representación de aquél. El juego no se da exclusivamente entre estas dos relaciones, por el contrario, constantemente podemos encontrar más expresiones de identidad y suplencia que poco a poco van conformando el engranaje de la acción simbólica de los grupos. De hecho, con frecuencia observamos que los grupos o movimientos no parecen existir sino hasta que producen un símbolo de sí mismos, sea un representante, un nombre, una delegación, una imagen pública, una nota en la prensa, etcétera, es decir, que su existencia no es perceptible en sí misma sino hasta que se objetiva en algo.

Las expresiones metonímicas no suponen identidad sino diferencia. El grupo y el representante, por ejemplo, tratan de anularse mutuamente, pero no al extremo de su desaparición. Los líderes más bien son modestos, humildes, sumisos públicamente al grupo de pertenencia, precisamente para no perder la autoridad que les otorgan. Esto es lo que Bourdieu llama el *disimulo de la usurpación* (p. 163),¹² pues si no se disimulara no podría desviarse la representación en provecho de la persona que ostenta esa representación:

¹² Los estudios de liderazgo de las organizaciones populares muestran hasta dónde es posible la usurpación e independencia de un líder respecto de un grupo. Grisel Castro (1987) clasifica diversos tipos de líderes entre las organizaciones de comerciantes del barrio de Tepito. El líder tradicional, anclado en la corrupción y la falta de controles por parte de la organización, se encuentra incapacitado de separarse del grupo, por lo que se ve obligado a mantenerse lo más estrechamente ligado a su base social; difícilmente abandona el barrio, y su trato con los representados es paternal y solícito. El líder de las organizaciones independientes tampoco está a salvo de este juego de usurpaciones. Intenta representar la voluntad del grupo en este juego de alternancia en la representación (al respecto véase Baltierra, 1993).

Ésta es la definición misma del poder simbólico: un poder simbólico es un poder que supone el reconocimiento, es decir, el desconocimiento de la violencia que se ejerce a través de él. Por lo tanto la violencia simbólica del ministro no puede ejercerse sino con la suerte de complicidad que le otorgan, por el efecto del desconocimiento que alienta de denegación, aquéllos sobre quienes esta violencia se ejerce (p. 163).

El desenmascaramiento de este juego de representaciones y supuencias no implica necesariamente ilegitimidad, por el contrario, la impostura es legítima en la medida en que se ejerce con un acuerdo tácito entre el dirigente y su base, al extremo de que éste puede llamar *pueblo*, *nación* o *sociedad* a su propia voluntad.¹³

El problema de la representación y el liderazgo nos muestra cómo las tensiones sociopsicológicas *se expresan* en formas simbólicas, las cuales empleamos como modelos de las relaciones sociales y políticas para que la estructura de esos otros sistemas sea *comprendida* (p. 187). Los sistemas simbólicos tienen potencialmente una doble función. Por una parte, nos permiten reconocer a través de ellos estados y procesos del mundo exterior; un acto en el cual un objeto (o bien un hecho o una emoción) es identificado al comparársele con un símbolo apropiado (p. 188). Por otra parte, los sistemas simbólicos transforman sensaciones físicas en sentimientos y actitudes y nos permiten reaccionar a las situaciones de manera inteligente. Cumplen pues tanto una función *cognitiva* como *expresiva*, con los cuales estructuramos nuestras vidas ya que mediante ellos percibimos, comprendemos, juzgamos y manipulamos el mundo.

De nuevo en el ámbito de la ideología, los elementos simbólicos que la constituyen no cumplen su misión porque simplifiquen la ideología a un símbolo, sino porque al estar interconectados con otros organizan simbólicamente la propuesta ideológica. De ahí la coherencia de la ideología y la imposibilidad de pensarla como caricatura o simplificación.

¹³ Los ejemplos de este proceso pueden multiplicarse infinitamente. Gobernantes, líderes nacionales, sindicales, estudiantiles, de pobladores, etcétera, se manejan permanentemente en la dialéctica de la impostura.

Los movimientos sociales ante la fragmentación social

A mediados de los ochenta se desarrolló una literatura que promovía una nueva mirada a los movimientos sociales norteamericanos y europeos.¹⁴ Algunos autores subrayaron la existencia de nuevos rasgos en los movimientos sociales, entre los que resaltaba la descentralización del sujeto histórico. De acuerdo con estos análisis, los modernos movimientos sociales proponían vías diferentes para el desarrollo de nuevos valores e identidades, así como nuevas interpretaciones de la vida social, al revitalizar la ruina de la esfera pública y liberar a los participantes de la rigidez de la razón instrumental. Los "nuevos movimientos sociales", como se les llamó en la literatura sociológica de Estados Unidos, Europa y América Latina, representan el principal vehículo para que la racionalidad no instrumental pueda ingresar en la esfera de lo público. Los teóricos rechazan que la clase obrera como tal sea el principal agente democratizador; se atiende más bien al amplio alcance social y al carácter desvinculado de la producción de los nuevos movimientos sociales. Jean Cohen (1985) destaca la identidad como elemento que posibilita la reinterpretación de las normas y sentidos colectivos y el carácter evanescente de la frontera entre lo público y lo privado.

En América Latina hubo gran interés en los nuevos actores sociales por parte de los intelectuales que participaron en las experiencias antiautoritarias del Cono Sur durante los setenta y ochenta; se afirma que los regímenes autoritarios en la región implicaron una ruptura en el modo de constitución de la sociedad, es decir, de sus sujetos y actores sociales que vieron desaparecer un mundo de relaciones y significaciones.¹⁵ Semejante efecto produce, en otras situaciones, la aplicación de las políticas neoliberales que han buscado configurar sujetos sociales aislados cuyo nexo con el resto de la sociedad opere a través del

¹⁴ Puede revisarse a este respecto la bibliografía citada por Tucker, 1991. En particular la revista *Social Research* 52 (4) de 1985, dedicado completamente al tema con artículos, entre otros, de Cohen, Tilly, Touraine y Melucci.

¹⁵ Véase Garretón, 1984.

mercado y no mediante algún tipo de corporación o sujeto social. En estos contextos, el análisis de los sujetos sociales constituidos a partir de nuevas formas de sociabilidad se torna más importante en la medida en que la perspectiva de la democracia y defensa ante los estragos de la política neoliberal implica un proceso de reconstitución de las identidades sociales y de los actores.

"Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais" es el título de un artículo de Tilman Evers (1984), en el cual intentó desentrañar lo que estaba sucediendo en los nuevos movimientos sociales latinoamericanos. Su hipótesis era que la consideración de los movimientos sociales exclusivamente como procesos políticos limita la apreciación sobre lo que estos movimientos representan en la actualidad en relación con la renovación de los patrones socioculturales y psicológicos de la vida cotidiana. Los nuevos movimientos sociales se caracterizan, según él, por contar con un número relativamente bajo de participantes cuyo funcionamiento se basa en estructuras informales no burocráticas que les permiten tomar decisiones de manera colectiva; mantienen una reducida distancia entre la dirección y la base social del movimiento, y un modo poco teórico e inmediato de percibir y ubicar los objetivos del movimiento. Por otra parte, muchos de estos grupos se imponen, dice Evers, objetivos culturales.

En suma, con base en los análisis y estudios recientes sobre la naturaleza de los movimientos sociales, éstos se han transformado¹⁶ de acuerdo con dos líneas principales: en primer lugar por una pérdida de centralidad de los movimientos sociales clásicos o tradicionales, y cada vez se les concibe menos —por distintos motivos— como actores históricos. La segunda característica es positiva: los nuevos movimientos sociales muestran una

¹⁶ Surge aquí una interesante pregunta sobre si este cambio se debe a una transformación de las herramientas de interpretación sociológica o a un cambio real derivado de las transformaciones del capitalismo mundial; en este último aspecto se hace hincapié en los procesos de reestructuración capitalista en los países centrales, que han modificado las pautas de la dependencia al producir una nueva división internacional del trabajo y un mercado mundial cada vez más centralizado en torno de los países industrializados que sólo incluye en forma selectiva a los países de la periferia (véase Castells, 1985, y Touraine, 1989).

multidimensionalidad en las composiciones y una diversidad en las orientaciones que coadyuvan a la fragmentación y el particularismo en la acción social. De este modo se alienta el paso de un sistema de prácticas y orientaciones colectivas, que con diversas articulaciones entre nación y clase buscaban conducir a un proceso de industrialización y de modernización societal, a otro en el cual tiende a perderse esta fluidez que permitía una transformación del sistema social y simultáneamente una autoconstrucción funcional de los movimientos sociales.

Ahora bien, ¿cuál es el andamiaje simbólico para producir este cambio de sentido y cómo afecta nuestra concepción de la sociedad?

De lo privado a lo público.

De lo público a lo privado

El cambio de sentido de lo social propiciado por los movimientos sociales puede observarse en el rechazo que han generado por parte de las instituciones estatales o políticas tradicionales a pesar de que aquéllos no encaminan sus pasos hacia un rumbo marcadamente anticapitalista, y las más de las veces no se presentan como alternativas de poder.

Los movimientos ecologistas, feministas, homosexuales, religiosos, por los derechos humanos, la calidad de vida y tantos más que hemos presenciado nacional o internacionalmente en los últimos años, han tenido en general gran capacidad de movilización sin plantearse necesariamente objetivos tendientes a ocupar puestos de dirección gubernamental. No obstante, las instituciones públicas con gran frecuencia han manifestado escasa capacidad de diálogo y sensibilidad para coincidir en intereses con este tipo de movimientos sociales.

La incomodidad de estas movilizaciones para ser interpretadas adecuadamente y, en su caso, atendidas por los poderes públicos, radica, en primer término, en la diferente apreciación que tienen ambos del contenido de la esfera pública. A diferencia del sistema político tradicional, donde las instituciones expresivas de lo político habían marcado un límite claro entre lo público y lo privado, los movimientos sociales muestran el ince-

sante oscilar de lo cotidiano que intenta encontrar expresividad en la esfera de lo público al exigir su atención colectiva, y sobre todo de la autoridad colectiva, en temas que antes se consideraban privados, como las reivindicaciones femeninas, la cuestión homosexual, la calidad de vida, etcétera. Con ello se ha dado un significado distinto a lo público, pensado en ocasiones estrechamente como lo estatal, para ser referido más bien como aquello que exige responsabilidad civil y social en general. Por el contrario, en la década pasada vimos la supresión del interés público en la atención de ciertas necesidades que anteriormente correspondían a la acción estatal y que ahora se han dejado al libre juego de las fuerzas del mercado. Es el caso de la educación superior, la seguridad familiar, la reclusión de la religiosidad a la esfera privada, etcétera, espacios que sufrieron la transformación y limitación de su acción pública al reducirlos al campo "privado". La distinción entre ambas esferas nos fuerza a pensar en la sociedad y sus límites, en el sentido de la acción política y en la interpretación que sobre estas distinciones se hace de lo masivo como algo opuesto a lo privado e individual.

Presenciamos entonces una lucha permanente por presentar un problema como de interés público, conflicto que se mueve en ambas direcciones. Dos ejemplos harán comprender las contradicciones existentes en la ampliación de ambas esferas, en los que intervienen una constelación amplia de sujetos e instituciones. La lucha internacional y nacional contra el tráfico de estupefacientes ha sido considerada uno de los primeros temas de seguridad nacional por casi todos los Estados del mundo. Sin embargo, existen comunidades y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, que defienden la producción de coca del campesinado andino por tratarse de un recurso cultural ajeno y anterior a la época de su refinamiento industrial. Además, diversas tendencias intelectuales se han manifestado en favor de la legalización del consumo de cuando menos un tipo de energizantes "blandos" sobre los cuales no debe existir un interés público por reprimir. Tales conflictos de intereses requieren un acuerdo en los límites de la acción pública nacional e internacional para enfrentar un problema complejo de ramificaciones políticas, económicas y sociales de alcance mundial.

Otro caso diferente y en ese sentido no comparable con el anterior lo constituye el tema de la educación sexual. La problemática involucra organismos internacionales, gobiernos, grupos de publicidad, iglesias, partidos políticos y diferentes grupos de la sociedad civil. En tanto que diversos grupos sociales presionan para caracterizar algunos efectos de la falta de información sexual —embarazo precoz, el aborto o enfermedades transmisibles por vía sexual como problemas de salud pública—, y por lo tanto exigen la intervención estatal en la solución del conflicto, otros sectores señalan que las campañas de información sexual se han constituido en un exceso de la intervención del Estado, y diversos grupos conservadores luchan por evitar la participación de lo público en el tema. El asunto conduce al debate sobre los valores de la responsabilidad, la libertad y la información *versus* la moral individual y el derecho de los padres a la educación de los niños y jóvenes. Quizá el tema en que se aprecia mejor la oscilación entre ambas esferas sea la definición de los derechos humanos, en donde se introducen asuntos considerados anteriormente privados (como la actual lucha de algunas organizaciones mexicanas por el *derecho a la alimentación*), y se consagra por otra parte el carácter privado de ciertos derechos, precisamente para excluirlas de la acción estatal.

La idea del péndulo oscilante de lo público a lo privado es tan sólo una visión sobre la contradicción entre ambas esferas. Más importante que la disputa por sus "esferas de competencia" es el vaciamiento de la propia noción de la esfera pública tal como surgió en la Ilustración. Las posibilidades mismas de sostener un principio ordenador que otorgue sentido a "lo público" se han desvanecido de nuestro horizonte posmoderno, reacio a considerar principios ordenadores, teorías universales y sentidos de la historia. ¿Quién puede en la actualidad definir el "interés público" o el "bien común"? Más que de una esfera pública, debemos hablar entonces de varias de ellas y, sobre todo, de sus diversos niveles de acción, local, nacional, mundial, en las que los movimientos sociales desempeñan un papel de primer orden en su definición.

La propuesta simbólica del orden en los movimientos sociales

Lo moral *versus* lo legal

Las luchas sociales representan el enfrentamiento de sistemas que recurren a distintos referentes para legitimar sus propuestas. El Estado o las instituciones públicas apelan por lo común a la legalidad o a la institucionalidad acordada por el todo social; los movimientos sociales, pese a las grandes diferencias que pueden existir entre ellos, por ejemplo, el que puedan sujetarse o no al orden legal imperante, el uso de la violencia o la vía armada para el logro de sus objetivos, su carácter ofensivo o defensivo, etcétera, tienen en común la fuerza de la moralidad y un cierto ideal de justicia difuso, pero fuertemente anclado en un lenguaje cotidiano, de fácil identificación entre *las bases* de dichos movimientos y por la sociedad en general. Tenemos un ejemplo de gran fortaleza en el reciente levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas cuyo éxito en la guerra de propaganda, como la llamó Octavio Paz, se debió no sólo a la destreza discursiva y literaria de uno de sus dirigentes, sino a la apelación a ideales de moralidad y justicia que desarmaron rápidamente la reacción estatal frente al levantamiento. Las movilizaciones sindicales (por la defensa del medio ambiente, de respeto a los derechos humanos y tantas más) han basado su discurso en figuras tales que se remiten en primera instancia a valores extralegales ante los que las instituciones públicas sólo pueden contraponer torpemente un orden legal. "Dignidad, respeto, el mundo que heredaremos a nuestros hijos, medio ambiente", son referentes utópicos o sociales que remiten a valores sobre los cuales se pretende construir un nuevo orden y no al orden legal imperante.

El que los movimientos sociales se anclen en el orden moral, más que en el jurídico, no implica necesariamente la justicia de sus demandas o acciones ni, mucho menos, la inmoralidad del actuar apegado a la ley. Tan sólo alude al orden discursivo o simbólico que los ilumina. Con bastante frecuencia el poder público o los analistas hacen notar las contradicciones morales de

los movimientos sociales o de sus dirigentes, lo que no provoca por fuerza un cambio en los ejes de su propia representación simbólica.

El poder frente a la autonomía

"El poder político como categoría central de las ciencias sociales es una concepción excesivamente limitada para comprender los nuevos movimientos sociales; el potencial de éstos no se relaciona principalmente con el poder y sí con la renovación de patrones socioculturales y sociopsíquicos de lo cotidiano, penetrando la microestructura de la sociedad" (Evers, 1984). ¿Es posible un movimiento social que no se proponga la redistribución del poder? Los movimientos sociales clásicos, entre los cuales el obrero ocupa un lugar privilegiado, difícilmente pueden ser explicados sin la construcción de una alternativa que les permitiera participar del poder político o ejercerlo directamente.¹⁷ En esto hay que contemplar la centralidad asignada o asumida por el actor social y, sobre todo, la noción unitaria y totalizadora de la sociedad que la piensa integrada a partir del poder central. Los nuevos movimientos sociales, en cambio, representan la segmentación social, las relaciones no institucionalizadas, la heterogeneidad y la diferencia. Las dificultades para integrarse en torno de una demanda son remotas y por tanto aparecen como formas no susceptibles de competir por el poder. Sin embargo, parece difícil eximir a los movimientos sociales de una vocación política, sólo que ésta se ha adaptado al flujo discontinuo de la sociedad, convertida en un espacio social transitado por voluntades que pretenden acotar el poder central. Por ello se traducen enocio-

¹⁷ Algunos autores consideran obvio que los movimientos sociales se autoexcluyen de la búsqueda del poder "ya que no buscar el poder —y mucho menos ejercerlo— es el *sine qua non* de un movimiento social, y acceder al poder estatal negaría la esencia misma y los propósitos de la mayoría de los movimientos sociales" (Gunder Frank, 1989, p. 32); sin embargo, esta afirmación negaría la evidencia de tantos movimientos que se han propuesto, y algunos lo han logrado, el control central del Estado. En muchas ocasiones, los movimientos sociales son el antecedente partidos, que una vez institucionalizados transforman sus reglas de funcionamiento. Es así como se da la oscilación entre la *communitas* y la *societas* de que habla Turner en su análisis del movimiento de Independencia mexicano. Hago un análisis en este sentido en Nivón, 1987.

nes tales como independencia, autonomía, autogestión, democracia interna, con que manifiestan más que un campo de ejercicio político, una zona protectora ante las fuerzas externas nacionales y extranjeras.

¿Cómo se traduce la autonomía o autogestión en poder comunitario? Diferentes estudios han mostrado el alcance y las limitaciones de la autogestión,¹⁸ sin embargo, la mayoría de los autores piensan que estas prácticas autogestionarias están indisolublemente ligadas a los procesos de democratización de la sociedad, en la medida en que proveen a los participantes de una concepción de la acción colectiva que se contrapone a la de las instituciones públicas. La cadena de representaciones derivadas de la acción comunitaria, la transformación de la demanda en gestión y la consecuente autorganización convergen en la creación de la imagen de una comunidad solidaria que se presenta como modelo ante la sociedad mayor.

Lo propio, lo genuino

Una de las mayores preocupaciones de los movimientos sociales es la referente a saber si sus propuestas se inscriben en el marco genuino de la tradición y de la cultura. Se trata de la búsqueda de un principio legitimador cuya fuente no se encuentra en la racionalidad de las acciones, discursos o sentimientos promovidos por los actores sociales, sino en la fidelidad a tendencias o principios históricos o tradicionales que intentan legitimarse por sí mismos. Lo *endógeno* o lo *exógeno*, lo *propio* o lo *ajeno* nos remiten a la tradicional clasificación weberiana que distingue los principios de legitimidad *carismática* o *racional* que entran en relación en diferentes niveles de la vida social. Quiero proponer entonces que cuando un agente social se asigna a sí mismo o a algún otro una de estas categorías, más que aludir a condiciones de naturaleza u origen, trata de mostrar una apreciación de legitimidad simbólica con que pretende presentarse ante la sociedad y ante los otros actores sociales. Las élites latinoameri-

¹⁸ Véase el detallado estudio sobre la autogestión en los movimientos urbano-populares del valle de México en Coulomb y Sánchez Mejorada, 1992.

canas, por ejemplo, frecuentemente han sido representadas como exógenas por los movimientos populares de la región y sus proyectos se intentan medir a partir de la oposición entre *Occidente, Europa, mundo desarrollado*, versus las nociones de *mundo indígena, Amerindia, o subdesarrollo* de nuestras sociedades. E. Bradford aborda esta oposición en su estudio sobre la modernización latinoamericana en el siglo XIX. Para él América Latina fue el escenario de la oposición de dos proyectos antagónicos, uno impuesto por las metrópolis coloniales y asumido por las élites de la región frente a otro alternativo, en ocasiones exitoso según su punto de vista, que se asentó en las tradiciones indígenas de cada región. A esta alternativa popular la llama *democracia inorgánica* (1990, pp. 106-107), concepto que a su vez toma del historiador José Luis Romero y que se relaciona con la noción de cultura popular al estilo redfieldiano, es decir, como cultura *folk* o comunitaria, lo cual supone una forma de vida corriente entre la gente común basada en un sentimiento más bien intuitivo de unidad, lealtad y tradición. La democracia inorgánica conlleva una fuerte identidad entre líderes y masas, lo que obliga a un reconocimiento y apoyo mutuos; el resultado es, pues, una adaptación casi única de la modernidad occidental a las condiciones regionales en forma armoniosa y satisfactorias para la mayoría de la población. Más allá de las contradicciones entre el liberalismo decimonónico y las sociedades autóctonas indoeuropeas, el siglo XX ha visto una reedición de estas polaridades en los debates sobre la modernización neoliberal de los años ochenta.¹⁹

La sociedad y lo social

Finalmente, los movimientos sociales actuales hablan de la especialización o particularización de vida social, es decir, de la

¹⁹ El ejemplo mexicano más próximo y exitoso de movilización de esos símbolos lo encontramos en G. Bonfil y su *México profundo*. Al proponer una matriz civilizatoria mesoamericana *propia* y *ajena* al Occidente capitalista sentó las bases ideológicas empleadas por diversos movimientos indígenas, campesinos y urbano-populares. Por otra parte, la caracterización simbólica que se hizo del régimen salinista como norteamericanizante, porfiriano, etcétera, destaca en este sentido, tanto más cuando se observaba la figura central del sector popular de oposición personificada en la imagen de "Cuauhtémoc".

ausencia de lugares centrales, y por ende, de la imposibilidad de una planificación social frente a un constante proceso en el cual el orden aparente de la sociedad ha sido alterado por los movimientos sociales. Al sufrir el impacto de la desestructuración social provocado por la transformación radical del sistema económico en el fin de siglo, las sociedades contemporáneas han perdido la capacidad —si la tuvieron— de ejercer una imaginaria centralidad de los procesos de autoproducción de la sociedad. Por el contrario, los movimientos sociales se desarrollan sin aparente plan, y con facilidad rebasan los límites institucionales que los pretenden contener.

Benjamín Arditi (1987) traduce este ambiente de segmentación y heteronomía en una cuestión clave: "una figura de *sociedad* que permita percibir y valorar el potencial emancipatorio de lo *social*. La "sociedad" designaría la conquista de un espacio en el que han cristalizado institucionalmente las relaciones de poder de un proyecto ordenador, de una voluntad que articula lo fáctico con lo normativo para conformar un dominio codificado y gobernable. Éste es el sueño de las sociedades autoritarias o de la supuesta capacidad *fundacionista* de las revoluciones (en el sentido de pretender, por sí mismas, fundar un orden social radicalmente diferente del anterior), las cuales se han propuesto la concepción de un orden omnicomprensivo y abarcador que resulta una quimera por causa de la complejidad de la materia social. Sin embargo, todo orden se ve amenazado por formas que escapan de la unidad operativa predominante, por un "exceso" que amenaza su control.

Así, aparece una contradicción notable entre la "sociedad" —como expresión de la vida comunitaria única, central, organizada, institucionalizada, racional— y lo "social", es decir, aquello que excede a la sociedad; un vasto territorio de fenómenos, identidades, formas de vida poco institucionalizadas y monádicas que rebasan o eluden los esfuerzos del *buen orden* para codificarlos y someterlos (p. 181). Los movimientos sociales son el espacio de confrontación entre uno y otro espacio.²¹

²¹ Remito de nuevo a los conceptos turnerianos, especialmente al de *antiestructura*. Éste es un lazo que une a los individuos por encima de los lazos formales (los que constituirían la estructura, la cual implica relaciones jerárquicas entre personas en cuanto a su estatus y rol, y entre grupos y subgrupos como segmentos estructurales). *Communitas* es

La distinción entre sociedad y lo social es importante para comprender la dinámica del conflicto social. Ésta consiste en el rompimiento de una situación normada para llegar a otra. El tránsito entre la primera y la última sugiere la puesta en juego de orientaciones y valores distintos de la primera situación y no necesariamente idénticos a la situación resultante del conflicto. En otras palabras, los límites de la sociedad no coinciden forzosamente con los límites de lo social, siendo este excedente lo que le otorga a lo social su carácter de *alternativo* frente a lo institucionalizado o normado. Si, por una parte, la sociedad siempre será frágil frente a los embates y presiones derivados de lo social, por otra parte, el resultado final del conflicto, es decir, el efecto que el excedente social pueda tener en la constitución de la nueva etapa de la sociedad, dependerá también de las bases del orden o del consenso que contenga el primer momento del conflicto. Por ello, pese a la inevitabilidad del conflicto social, es posible conducirlo a un espacio de acuerdo político. Los momentos de ruptura social, de cambio revolucionario, se darían en el supuesto caso de que tales reglas de transformación no estuvieran contenidas en el orden social imperante.²¹

Más allá de los movimientos sociales

¿Qué ocurre con los movimientos sociales en una época marcada por la crisis del historicismo, el fin de las polaridades y el énfasis en el consumo? ¿Tienen sentido las movilizaciones sociales en esta etapa posmoderna? ¿Qué capacidad transformadora pueden tener en un ambiente que ha dado por sentadas la fragmentación y la diferencia y que en sí misma se niega a ser

una de las posibles expresiones de la antiestructura, y se refiere a condiciones más próximas a la vida diaria; se trata de un espacio de relaciones sociales relativamente no diferenciado y no estructurado, lugar de espontaneidad y libertad y base de un consenso, cuya función, según Turner, corresponde a la resolución del drama social. En mi opinión deben considerarse, como característica general de los movimientos sociales, rasgos de *communitas* en sus orígenes (Turner, 1974, pp. 44-57).

²¹ Sin conocer aún el desenlace del conflicto chiapaneco en México, destaca la capacidad del Estado mexicano para conducirlo en forma diferente de como se enfrentó en los contextos centroamericanos, donde presiones similares condujeron a guerras populares prolongadas y sangrientas, sin la mediación de las instituciones públicas para su canalización.

considerada en forma unitaria y coherente? ¿Qué sentido histórico es posible asignar a los movimientos sociales cuando las luchas por la transformación de la sociedad parecen estar condenadas al rincón de la historia?

En los últimos veinte años hemos vivido una especie de éxtasis por los movimientos sociales en América Latina. Su capacidad para existir y desarrollarse a pesar de regímenes autoritarios, sus posibilidades democratizadoras y la moralidad de sus propuestas sociales y políticas los constituyeron en escenarios de renovación política e incluso de propuestas que los pretendían constituir en alternativas de organización social que impidieran cometer los errores de los viejos sistemas de partido. En lugar de la perspectiva partidista del hacer político tradicional, algunos autores plantearon la posibilidad de un enfoque movimientista, que mantuviera la frescura y espontaneidad de los movimientos sociales, pero que al mismo tiempo los dirigiera políticamente hacia una propuesta de lucha por el poder y de democratización de la vida social vista como un todo,²² sin embargo, esta permanencia de los movimientos sociales es imposible.

Si analizamos la historia de la movilización popular en América Latina y en particular en México, la actual etapa de los movimientos sociales constituye una muestra de un cierto posmodernismo al representar una transformación de la práctica política de la sociedad de un esquema vertical y corporativo a otro horizontal y participativo sin que necesariamente esto suponga un desarrollo de la ciudadanía política y cultural. La evolución de un sistema de participación racional que suponga una oferta libre de opciones políticas para la consideración de los ciudadanos consumidores parece no haberse dado en México, donde el sistema de partidos es joven e inmaduro y las clientelas demasiado escurridizas como para prever un comportamiento medianamente estable en favor de una organización.

Es obvio que la emergencia de los movimientos sociales de los últimos años se ha realizado sin aludir a la imagen bipolar tradicional protagonizada por los movimientos sociales clásicos. La misma imagen central de la clase obrera y de la producción capitalista ha sido remplazada por un sistema basado en la circu-

²² Puede verse por ejemplo a Mires, 1982.

lación de información, de modo tal que el trabajo se ha convertido en una posición en un sistema de comunicación más que un principio de autonomía e identidad colectiva mayor. El mundo de los empleadores cada vez es más extraño al de los trabajadores, quienes pueden estar física, social e informativamente lejanos al campo de la gestión empresarial de la producción; las modernas políticas de productividad en el trabajo tenderán a desviar las contradicciones sociales en el campo laboral y a romper con la idea de autonomía obrera para adentrarse en el terreno de las políticas gerenciales de eficiencia y calidad. En este aspecto debe subrayarse que la tradicional beligerancia obrera para ampliar su participación en la distribución de las utilidades de las empresas puede ser menos eficiente que la participación en la restructuración de las empresas para el incremento de la producción.²³

En nuestro mundo posindustrial y posnacional los antiguos movimientos sociales tienden a tomar otras características, porque ante la heterogeneidad social derivada de la producción y la organización social se impone, como contrapropuesta, la diferenciación promovida por el consumo masivo que al mismo tiempo que ubica en posición de consumidores a miembros tan diferenciados de la sociedad, segmenta por otra parte según criterios de edad, sexo, educación e ingreso. De este modo ante el potencial igualador del consumo, este mismo estratifica y crea grupos especializados que reclaman su diferencia tomando como referente su ubicación ante él. Si las identidades se desarrollan en nuestras sociedades modernas, éstas lo hacen muchas veces eligiendo un determinado segmento del mercado como símbolo de la propia diferencia: música, ropa, diversiones, etcétera.

Por último, ¿hay posibilidades reales en México de desarrollar movimientos sociales autónomos cuando la presencia del Estado es tan amplia y sus tentáculos parecen alcanzar todos los ámbitos de la vida social? El reciente movimiento zapatista en el sur del país muestra las grandes paradojas de los movi-

²³ Rolando Cordera mencionaba en un coloquio en 1992 el ejemplo de la diferencia en los ingresos de los trabajadores de la empresa Ford de Cuautitlán, Estado de México, y de Hermosillo, Sonora, en las que el sindicato combativo de la primera no había logrado para sus trabajadores los ingresos objetivos por las políticas de productividad que pusieron en práctica en la segunda.

mientos sociales en las sociedades posmodernas. Un movimiento armado que lucha por la democracia; un proceso sustentado en la tradición indígena que se presenta con excelentes resultados en la comunicación masiva; una reivindicación del nacionalismo en un mundo cada vez más globalizado; la focalización de un conflicto y al mismo tiempo su explosividad en otras regiones y viceversa; la aceptación de las particularidades de esta opción de lucha y la convocatoria a mantener las propias formas de organización social para promover un cambio global en la vida del país; la aparente contradicción por tratarse de un movimiento armado con un proyecto nacional y la aceptación de la existencia de una sociedad civil mayor y sobre la que no se pueden negociar demandas nacionales. Los movimientos sociales son nuevos y viejos a la vez, revolucionarios y democráticos según las épocas, capaces de utilizar múltiples lenguajes innovando y revitalizando los discursos de la transformación de la sociedad. Sólo tienen ante sí como condición de su éxito la capacidad de expresar en forma genuina los ideales de participación de los marginados en un lenguaje atractivo para los sentimientos de los grupos y de la sociedad en general.

III. La oferta cultural de los movimientos sociales en la ciudad de México: una visión histórica

José Joaquín Brunner propone un esquema analítico para ubicar distintas alternativas de política cultural. Organiza su mapa —que así llama a su esquema— a partir de la consideración simultánea de dos categorías de problemas: los agentes habituales de la acción cultural (mercado, administración pública y comunidad) y las principales *organizing institutions* que procesan estas acciones culturales (productores profesionales, empresa privada, agencia pública y asociación voluntaria). Del resultado de la combinación de estas dos categorías de problemas, Brunner considera sólo tres opciones como naturales o *puras*, a las que denomina *circuitos culturales*: 1) circuitos privados de producción industrial para el mercado; 2) circuitos públicos cuya producción es organizada administrativamente, y 3) circuitos de asociación voluntaria que organizan su producción comunitariamente.

En las discusiones sobre política cultural se ha establecido una oposición dominante entre los dos primeros circuitos. En efecto, Estado o iniciativa privada; mercado o instituciones públicas, parecen concentrar la atención de quienes diseñan las políticas culturales. Sin embargo, según Brunner, en la práctica tales circuitos conviven con un tercer circuito cultural cuyo propósito —incluso contemporáneamente— es ser portador “de gran parte de la comunicación religiosa de la sociedad; de un sector de la comúnmente llamada cultura política y de casi todas las experiencias que forman parte de las llamadas culturas populares. Además recogen gran parte de las experiencias propias de la cultura cotidiana” (Brunner, 1987, p. 187).

La oferta cultural de los movimientos sociales formaría parte de ese circuito asociativo/comunitario, que en la hipótesis de Brunner ocupa un papel relativamente marginal y al parecer no puede existir como circuito dominante. Sin embargo, desde la perspectiva de este trabajo, el planteamiento de Brunner debe matizarse: las prácticas culturales de los grupos populares no constituyen en efecto un circuito dominante, pero cuando participan de la dialéctica de los movimientos sociales adquieren importancia política pues influyen en la capacidad de éstos para moldear una práctica que logre identificarlos con amplios sectores de la población urbana pobre. Asimismo, se constituyen en instrumento de superación del ámbito local y tradicional, para acceder a una influencia más amplia y menos fragmentada de la que suponen los grupos populares tradicionales.

Esta idea obliga a investigar en los grupos populares una tensión interna entre la integración y la confinación marginal o local de su trabajo cultural. La primera propuesta daría por sentada la institucionalización del organismo cultural comunitario o cuando menos el acercamiento a la acción de los organismos públicos de producción organizada administrativamente. El predominio de la otra tendencia, en cambio, supondrá la reducción marginal de esta opción cultural, circunscrita a lo local y lo comunitario.

Con este planteamiento, la variable que incidirá de manera determinante en el posible desarrollo de este circuito es la actitud hacia el ámbito del poder, pero sobre todo hacia el conjunto de la sociedad civil, lo cual implica un tipo de interacción con los otros circuitos culturales a fin de hacer uso o al menos influir en ellos.

Para comprender mejor este planteamiento en los siguientes dos capítulos abordaré las distintas concepciones de trabajo cultural que existen entre los movimientos sociales. A pesar de los riesgos de toda generalización es posible intentar una visión integral del panorama cultural dispuesto por los grupos populares en la ciudad, asumiendo la gran disparidad de experiencias, concepciones y formas de trabajo que se observan entre los grupos e, incluso, al interior de éstos. En este capítulo en particular haré una revisión histórica de la ubicación de movimientos sociales ante la cultura y la formación del circuito cultural alter-

nativo. La historia de su desarrollo se encuentra íntimamente vinculada a la de las luchas sociales de los últimos veinte años, pero su dinámica no es del todo asimilable a ella. Se ha centrado en sus protagonistas principales, los promotores, más que en los destinatarios de estas prácticas culturales. Con todo, constituye una vía de acceso a un terreno poco explorado en los estudios sobre movimientos populares en la ciudad y su capacidad para trascender el campo de las reivindicaciones materiales y ubicarse en el de la producción de sentido e identidad entre los grupos populares que en ella interactúan.

En la primera parte subrayo algunas consideraciones relevantes con que se analizan los movimientos sociales urbanos en América Latina, y destaco la idea de la atomización de los actores sociales y sus dificultades para alcanzar una posición integradora que impacte al conjunto del sistema social. En ese mismo apartado examino las características de los movimientos sociales en la ciudad de México en los años recientes y las condiciones más importantes que han impulsado su desarrollo.

La segunda parte exhibe el panorama de la práctica cultural de los movimientos sociales en la ciudad de México, en la que sobresalen los movimientos urbano-populares. Fue necesario distinguir momentos históricos y tipos de prácticas, entre estas últimas las que llamo *soporte* de valores simbólicos que atienden diversos campos de interés social como la salud, la atención a la juventud y a la mujer, el abasto, etcétera, y cuya influencia en la ciudad ha alcanzado niveles decisivos, de aquellas otras actividades cuyos autores conciben como específicamente culturales.

Ante la falta de referencias teóricas y empíricas más precisas, he delimitado mi trabajo a reflexionar en el problema de la práctica cultural de los movimientos sociales en la ciudad como una expresión de las contradicciones por las que éstos atraviesan, es decir, sus posibilidades, en las condiciones precisas actuales de desestructuración social y victoria del neoliberalismo, de combatir por la orientación histórica de la sociedad lo cual supone como principio básico la pérdida de su condición de marginalidad.

Estructura política y actores sociales

Como se mencionó en el primer capítulo, el estudio de los movimientos sociales desde la perspectiva cultural debe privilegiar a los actores sobre las estructuras. Desde esta óptica se ha buscado comprender los grandes procesos sociales y políticos en el marco de las contradicciones y conflictos del todo social; estudia el *contexto*, el trasfondo estructural de los movimientos; la primera, en cambio, examina las características y el desarrollo de las fuerzas de la sociedad, verdaderos actores sociales, con el fin de "mostrarlos, describirlos, explicarlos e interpretarlos para dar cuenta de la complejidad de una sociedad que no se reduce a dinámicas y lógicas estructurales" (Garretón, 1984).

El análisis de una sociedad sometida a las tensiones de carácter estructural explicaría procesos y conflictos —de ahí que no sea posible rechazarlos radicalmente—, pero no quiénes se organizan, por qué lo hacen y cuáles son sus expectativas e impactos. En consecuencia, el mundo de las subjetividades, los intereses y los afectos de quienes se movilizan quedan en los entretelones de las fuerzas ciegas enfrentadas en pos de una dialéctica cada vez más inasible.

Las transformaciones vividas en las sociedades dependientes de América Latina en los últimos veinte años han llevado a considerar la estrechez de aquella aspiración política asociada al sueño de la modernización que anhelaba constituir verdaderos sujetos colectivos, que debían expresarse básicamente a partir de su condición de clase. Pero hoy es cada vez menos probable que las clases sociales logren expresarse de manera *clásica*; por el contrario, la desestructuración de los sujetos sociales ha llevado a una dispersión de nuevos sujetos sociales.

Joaquín Brunner señala que en América Latina existe una tesis que sostiene que la modernidad se impuso

...como un artificio, una mentira; en cualquier caso como una constelación cultural superpuesta a una realidad más real de Latinoamérica, la profunda, indígena, ancestral, *macondiana*. De seguro aquí residiría su sustrato más auténtico. Según esta tesis, para ser modernos nos faltó casi de todo: reforma religiosa, revolución industrial, burocratización en serio del Estado, empresa-

rios schumpeterianos, y la difusión de una ética individualista, procesos que recién producidos hubieran hecho posible, después, la aparición en estas latitudes del ciudadano adquisitivo que produce, consume y vota conforme a un cálculo racional de medios y fines (1992, p. 121).

El error de esta noción consiste, según Brunner, en aceptar un solo modelo de modernidad proveniente de la experiencia europea y norteamericana y en dejar de reconocer el desarrollo de los procesos de cultura masiva e industria cultural que han transformado el estilo de vida de las sociedades latinoamericanas. Por ello enuncia que la "modernidad ha nacido en América Latina no de la cabeza de los modernizadores y la irradiación de sus ideas en la cabeza de sus contemporáneos, sino mediante la operación de los aparatos culturales que la producen, incluso a espaldas de nuestros intelectuales" (*ibid.*, p. 71). Esta modernidad coja, ajena a la experiencia de la Ilustración, no necesariamente revela la existencia de un proceso inconcluso de modernidad, sino el desarrollo de ésta de una manera específica, propia en América Latina. Néstor García Canclini ha llamado a este fenómeno el desarrollo de *culturas híbridas*, concepto que implica el reconocimiento de que existe una modernidad sin modernización económica, que a la vez se basa en la convivencia de valores tradicionales y modernos estrechamente mediados por las industrias culturales.

Sergio Zermeño propuso considerar los efectos culturales de este proceso, en el caso de México, como conformadores de *identidades restringidas* (1987). Éstas son resultado de las nuevas relaciones surgidas en sustitución o al lado de los actores sociales tradicionales. Los cambios han afectado por una parte el antiguo papel del Estado, quien ha reducido drásticamente su papel en la vida económica y social del país, creando una tensión permanente en los aparatos responsables del desarrollo económico y los que tratan de la organización del consenso. A la larga, este proceso —complejizado por la subordinación del aparato partidario oficial respecto al gobierno— ha terminado por vaciar de contenido a los órganos de representación tradicional. Por su parte, las clases sociales tradicionales no han logrado constituirse en sujetos políticos de amplia identificación

entre las masas. Las expresiones de la clase obrera, que nunca alcanzaron una actuación política unificada, se han fragmentado en cientos de manifestaciones al no poder dilucidar una vía para satisfacer sus demandas específicamente obreras.

El panorama entonces es de abandono del campo de representación de los intereses populares por parte del Estado al no poder atender el exceso de demandas populares, sin que por otra parte se haya constituido un nuevo espacio de representación de dichos intereses. Así, en la hipótesis de Zermeño se construyen espacios vacíos que tienden a ser llenados por nuevas formas de organización ciudadana, popular: *nuevas sociabilidades* cuya base de actuación privilegia su horizontalidad, es decir, ya no alcanzan a salir hacia arriba pues las instituciones políticas, partidos, parlamento y organizaciones centralizadoras no son capaces de asimilarlas. Estos planteamientos han permitido a los movimientos sociales en México diseñar nuevas formas de acción social, caracterizadas por la autorrepresentación y la no confrontación mediante formas restringidas de identificación, de escasa proyección política pero de profundas ramificaciones en el entramado social.

Los movimientos sociales en la ciudad de México

Hablar del movimiento estudiantil de 1968 es referirse a uno de los momentos más trascendentes en la historia política reciente del país y de la ciudad de México. Su influencia se aprecia en las sucesivas oleadas de movilizaciones populares de los siguientes veinte años, desde la guerrilla urbana, el movimiento sindical independiente y las expresiones urbano-populares, así como también en el campo de la literatura, la comunicación, la educación y la cultura. Su trascendencia y obligada referencia para explicar otros movimientos se encuentra en que, tras más de cincuenta años de Revolución institucionalizada, dicho movimiento fue el primero (o segundo, si no se descarta el movimiento sindical ferrocarrilero de 1958) que rebasó los límites tolerables de la política de masas del régimen.

A partir de él ciertamente el Estado estableció nuevas reglas del juego y, sobre todo en los años inmediatos, realizó intentos importantes por restablecer un nuevo marco de acción de la política de masas, combinando concesiones económicas a los sectores populares con limitadas aperturas democráticas para intelectuales y grupos políticos de presión.

Sea porque el movimiento estudiantil es fácilmente radicalizable y capaz de adoptar formas ilegales, sea por rechazo a la acción directa de los partidos de izquierda —en su totalidad ilegales—, a menudo sobreideologizados por distintas ortodoxias (maoístas, trostkistas, leninistas, guevaristas, etcétera), o bien como resultado de una reflexión táctica sobre las conveniencias del trabajo político en el periodo, durante la década posterior al movimiento de 1968 antiguos y nuevos militantes de izquierda asumieron como forma predominante de acción política su inserción en distintos sectores sociales desde los cuales podían expresarse políticamente y presionar hacia el cambio de la sociedad. De 1972 a 1977 se desarrollan las luchas más importantes del movimiento sindical en que trabajadores electricistas, universitarios y de la pequeña industria son protagonistas principales. En ese mismo periodo aparecen los primeros movimientos independientes y a menudo espontáneos de lo que más tarde se llamaría Movimiento Urbano Popular (MUP), e incluso el movimiento campesino encuentra en el valle de México uno de sus momentos más importantes al constituirse en 1979 la Coordinadora Nacional Plan de Ayala en Milpa Alta, Distrito Federal.

A fines de la década de los setenta dos acontecimientos marcan un desarrollo nuevo de los movimientos sociales en el país. Como resultado de la fuerza de los movimientos políticos de masas y del costoso riesgo que representaba mantener en la ilegalidad a las fuerzas opositoras, se instrumentó un proyecto de limitado alcance para incorporar a ciertos sectores de izquierda en el sistema de representación política del país. Pese a las críticas a la reforma política propuesta por el Estado, la izquierda terminó por hacer uso de ella a riesgo de una marginación mayor; el resultado fue un paulatino distanciamiento entre los movimientos sociales y las organizaciones políticas ahora legales. A éstas era posible tratarlas con consideración y respeto en un sistema parlamentario monopolizado por las fuerzas políticas estatales,

mientras que aquéllos sufrieron la cancelación de los espacios de negociación de sus demandas políticas y económicas, particularmente en los primeros años de crisis económica. El distanciamiento entre ambos campos adquirió en cada caso concreto características específicas de acuerdo con las fuerzas políticas hegemónicas en un determinado movimiento social. En aquellos en que las fuerzas más importantes simpatizaban con la apertura de espacios democráticos la ruptura no fue grave, pero en los integrados por fuerzas excluidas voluntaria o involuntariamente de esa apertura la separación fue mayor. No obstante, se puede hablar de la generalización de la desconfianza de los movimientos sociales hacia las organizaciones políticas, en tanto que los primeros cargaron con el rigor de la política económica neoliberal incapaz de hacer en el terreno social las mismas concesiones que el sistema hacía en el campo político.

Otro acontecimiento, empero, significó para el movimiento social en general importantes avances. En la cima del *boom* petrolero distintos movimientos sociales impulsaron acercamientos en todo el país para constituir coordinadoras que atacaran la dispersión y potenciaran su fuerza política. Surgieron así las coordinadoras Nacional Plan de Ayala (CNPA), Sindical Nacional (Cosina), Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) y Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup). La formación de las coordinadoras fue impulsada por fuerzas políticas afines. En el caso concreto de la Conamup, organizaciones de carácter maoísta o de *línea de masas*¹ promovieron su formación como un paso previo para llegar posteriormente a acuerdos de fusión orgánica, sin embargo, se esforzaron por diseñar un proyecto en el que tuvieran cabida otras corrientes políticas aunque siempre circunscritas al *campo revolucionario*.

Algunos analistas del movimiento urbano-popular, con apreciaciones distintas sobre las etapas que ha seguido éste desde

¹ Existen ya investigaciones sobre la participación de organizaciones políticas en el seno del Movimiento Urbano Popular, lo que obliga a mantener una mirada alerta en las propuestas políticas, sociales y culturales de las organizaciones que sustentaban para evitar incurrir en la ingenuidad del espontaneísmo o frescura de las mismas. (Al respecto véase Bennet, 1993; Boucher, 1988, y Núñez, 1990a.)

su formación,² no dejan de señalar que luego de una primera etapa de formación, desarrollo y crisis a fines del periodo echeverrista y comienzos del sexenio lopezportillista, la formación de la coordinadora nacional representó un nuevo periodo que le significó un desarrollo aún más importante que en la etapa anterior, al alcanzar una presencia nacional significativa y poder servir de elemento aglutinador de personas o grupos que estaban interesados en realizar un trabajo de apoyo a los movimientos sociales sin tener que definirse en términos partidarios.

La apertura de la crisis económica trajo un periodo de fuertes contradicciones en los movimientos sociales. Tanto los que reaccionaron con políticas de activa protesta y movilización contra la política social del régimen, como los que se decidieron por la *resistencia y conservación de fuerza* resintieron por igual el cambio en la situación. El desconcierto fue mayor entre aquellas organizaciones que se desarrollaron con la idea de que sus éxitos en el periodo anterior se debían exclusivamente a una política *consecuente, acertada o correcta*, sin considerar que en gran parte sus avances anteriores tuvieron como correspondencia una política de masas del gobierno que no les era totalmente antagónica pues estaba fundada en la recuperación de la legitimidad perdida con la represión diazordacista, o ciertas concepciones

² Las periodizaciones del movimiento urbano-popular en el valle de México varían según el investigador o dirigente que las formule, seguramente debido tanto al periodo temporal que intenta abarcar como a la perspectiva política desde la que se realizan. Las siguientes son algunas de las periodizaciones disponibles:

Farrera y otros: 1968-1976, movilización en gran escala; 1976-1981, reinicio de los esfuerzos de coordinación; 1981-..., coordinación nacional (Farrera *et al.*, 1982, pp. 27-38).

Moctezuma y Navarro: 1968-1972, surgimiento de brotes aislados; 1972-1975, auge de los movimientos; 1975-1976, de represión y desgaste (1980, pp. 69-70).

Juan Manuel Ramírez Saiz: primer periodo 1968-1978, dividido en dos etapas: 1968-1976, emergencia y ascenso de las luchas urbanas, y 1976-1979, represión y reflujo de los MUP y crisis; segundo periodo 1979-1983, dividido también en dos periodos: 1979-1981, recomposición y coordinación nacional provisional del MUP, y 1981-1983, coordinación nacional y articulación intersectorial (1986, pp. 44-76).

Bernardo Navarro: 1968-1973, etapa embrionaria; 1973-1975, avance cualitativo y cuantitativo; 1977-1979, reflujo; 1979-1982, consolidación y coordinación (1986, pp. 106-115).

Centro de Apoyo a los Movimientos Sociales Urbanos: 1970-1980, etapa de movimientos locales; 1980-1985, irrupción nacional; 1985-1987, irrupción y diversificación de sectores; 1987-1989, Frente Metropolitano, definición de dos proyectos nacionales: Asamblea Nacional del MUP y Convención Nacional Urbano-Popular (1990, periódico mural).

de política social que la abundancia petrolera permitía impulsar, sobre todo donde la presión política era mayor. Por ello ante la apertura del neoliberalismo y el fracaso de las primeras movilizaciones de rechazo, la consecuencia en algunas organizaciones fue en unos casos reafirmar el voluntarismo como medida para evitar el desánimo y el riesgo de dispersión que las amenazaba, o bien, afinar mecanismos que les permitieran resistir una etapa en que la satisfacción de reivindicaciones materiales sería extremadamente difícil. Este periodo de crisis tendrá repercusiones muy importantes en los movimientos sociales en el diseño de las alternativas culturales que se analizarán más adelante.

Las condiciones de vida en la ciudad, factor detonante de los movimientos sociales

En un país golpeado por crisis económicas y víctima de una de las más prolongadas políticas de ajuste que se han aplicado en la región con graves consecuencias en el nivel de ingreso y empleo, el deterioro de las condiciones de vida ha sido uno de los factores más importantes para el desarrollo de movimientos sociales, principalmente en sus ciudades. Durante años el país experimentó un crecimiento del producto interno bruto inferior al crecimiento de la población, y la recuperación actual no ha mejorado la economía familiar de los sectores populares. Esto, trasladado al terreno de la inversión productiva y en infraestructura, coloca al poblador de las ciudades mexicanas en una situación en la cual el crecimiento demográfico no ha tenido su correlato en la adecuación de la infraestructura y servicios en una sociedad en permanente expansión.

En la ciudad de México la crisis se manifiesta, si acaso con menor rigor que en otras regiones, con gran potencia explosiva por la magnitud de los procesos de masas. Hacinamiento, déficit habitacional, especulación del suelo y de las habitaciones, contaminación, desempleo, desabasto, falta de servicios urbanos, son injusticias que afectan por igual a todo el país pero que adquieren en la ciudad de México volúmenes sorprendentes (tan sólo en una de las primeras giras de trabajo de Salinas

de Gortari al municipio conurbado de Chalco, Estado de México, dotó de servicios de electricidad y agua a una población de 200 000 personas), por lo que se han constituido en factor agitativo de notable importancia.

El movimiento urbano-popular en la ciudad de México surgió y se desarrolló como parte de la reivindicación de la vivienda. Los caminos seguidos en este sentido han sido muy variables. A diferencia de otras ciudades del país, la invasión de terrenos urbanos no ha sido el método predominante en la lucha por suelo para usos habitacionales de sectores populares; ha sido más bien la compra clandestina de terrenos a fraccionadores ilegales y ejidatarios como se ha desarrollado el proceso de urbanización popular. A mediados de los ochenta surgieron movimientos de *solicitantes* de vivienda que se organizan para la compra de predios y la construcción de viviendas en forma cooperativa.

El inquilinato tradicional ha sido también un campo de desarrollo de movimientos populares, los cuales han tenido en las zonas centrales de la ciudad su foco de actividad desde hace muchos años.³ El problema se vuelve particularmente complejo tanto por su magnitud como por el régimen jurídico que lo sustenta, por lo demás fácilmente burlable.⁴ En efecto, las organizaciones de inquilinos pronto se dieron cuenta de que la defensa de su condición pasaba por la demanda de una ley inquilinaria que favoreciera al arrendatario frente al arrendador. El mantenimiento del *statu quo* inquilinario en el centro de la ciudad —*rentas congeladas* existentes desde fines de los años cuarenta— fue también otra de sus demandas más importantes, así como la expedición de un nuevo decreto extensivo a contratos posteriores a aquellos años.

³ Entre los antecedentes más reconocidos del MUP son señalados en forma notable las luchas inquilinarias de la ciudad de México y de otras ciudades del país (Saucedo, 1986; Moctezuma, 1984, p. 63).

⁴ "Del total de las viviendas censadas en 1980 en la zona metropolitana de la ciudad de México, el 46 por ciento no eran propiedad de sus habitantes, en su gran mayoría por ser alquiladas" (Coulomb, 1988, p. 141). El autor distingue ocho submercados de vivienda de alquiler en la ciudad de México (pp. 151-157), algunas de cuyas formas, como el caso de los cuartos de azotea de varias unidades habitacionales, se pusieron dramáticamente de manifiesto a raíz de los sismos de 1985.

La voracidad de la ciudad que rápidamente engulle sus zonas agrícolas periféricas es otro terreno de agitación y movilización. La defensa de los terrenos ejidales o comunales, o viceversa, las presiones por venderlos incluso clandestinamente, ha promovido infinidad de enfrentamientos en los que distintos agentes presionan para sacar el máximo provecho al costo de la menor inversión. Tal fue el caso de decenas de fraccionamientos en Ciudad Nezahualcóyotl que a pesar de comercializarse ilegalmente fueron regularizados a mediados de los setenta, gracias a una amplia intervención gubernamental sin fincar responsabilidades penales contra los defraudadores. Los casos de desalojos de predios urbanos generan también importantes focos de movilización. Por ello es frecuente que el Estado asuma el caso como un problema de tipo social y evite dejar en total desprotección a los desalojados.

La irregularidad legal de los terrenos urbanos es otro campo de tensión social.⁵ Ésta afecta no sólo los terrenos invadidos o comprados clandestinamente sino incluso subsistemas habitacionales formales. Es el caso de gran número de unidades habitacionales asignadas a los adjudicatarios con reserva legal de dominio que impide su enajenación, pero que a pesar de ello son objeto de intercambio comercial. Para dar una idea de la magnitud de este problema en algunas zonas de la ciudad, el Comité de Regularización de la Tenencia de la Tierra en Iztapalapa emitió en 1987, 30 000 instrumentos jurídicos para atender este problema, y en una etapa posterior 75 000 más, que incluían la modificación del régimen de propiedad de viviendas en la unidad habitacional más grande del oriente de la ciudad, con el fin de otorgar estatus legal a las operaciones comerciales inmobiliarias realizadas en contra de la ley.

Además de la vivienda, los servicios han sido fuente de conflicto permanente (datos de principios de los ochenta indicaban que el 32.8 por ciento de las viviendas de la zona metropolitana de la ciudad de México no contaban con servicio domiciliario de agua entubada). Por otra parte, la calidad de éstos afecta asen-

⁵ Con base en sus cálculos, Alfonso Iracheta afirmaba que en 1986 existían en la ciudad de México 300 000 predios en situación irregular que afectaban a una población de 1.6 millones de habitantes (Iracheta, 1988, p. 69).

tamientos de habitantes de ingresos medios que consideran que pagan a la ciudad por la buena gestión de los servicios urbanos. Así, la recolección de desechos domésticos, la seguridad pública, el alumbrado vial, la regulación del tránsito y otros temas son motivo de constantes protestas, no obstante que han sido relativamente pocas las movilizaciones en favor de estas demandas.

La contaminación y el transporte público son dos temas de gran preocupación entre los habitantes de la ciudad. Para las clases populares que ocupan principalmente el transporte colectivo, la política gubernamental al respecto les es particularmente sensible. Movimientos en verdad violentos se han visto sobre todo en las zonas periféricas de la ciudad donde la regulación del transporte público puede ser violada con facilidad por los permisionarios privados.

Los sismos de 1985 pusieron en evidencia la fragilidad de la ciudad y el riesgo en que se encontraban sus habitantes. El 25 por ciento de la estructura hospitalaria se destruyó; cientos de escuelas de primaria y secundaria se vieron afectadas. Fueron dañados 196 edificios públicos, perdiéndose más de 1.6 millones de metros cuadrados de oficinas donde laboraban más de 145 000 servidores públicos, además de la pérdida de 5 000 vidas, de acuerdo con los datos oficiales. Los sismos añadieron a las demandas urbanas de años atrás un rostro trágico. El deterioro de las vecindades centrales, el hacinamiento de cientos de familias, la existencia de una ciudad clandestina sobre la azotea de la ciudad visible, la injusta distribución de los servicios básicos, dieron impulso a las movilizaciones urbanas que tomaron la calle y adquirieron una nueva centralidad. Ya no se trataba de solucionar problemas de las zonas marginales y periféricas de la metrópoli, sino de encarar el problema de su centro urbano y de una población que a pesar de haber estado siempre ahí sólo un terremoto la pudo sacar a la superficie o bajar de las azoteas.

Los terremotos impulsaron los movimientos urbanos de manera inusitada. No obstante las limitaciones de la política neoliberal, se tuvo que ceder ante la presión popular y expropiar predios como en las mejores épocas populistas, contratar créditos emergentes, concentrar recursos en la zona metropolitana y

crear programas de reconstrucción que incluyeran la participación popular. Sirvieron para potenciar el movimiento y extremar el optimismo. Si se mira con atención, no hay problema urbano ante el cual el movimiento popular no haya desarrollado una experiencia alternativa, así sea parcial y aislada: nuevas técnicas de construcción que abarataran los costos sin atentar contra la seguridad de las habitaciones; diseños más ajustados a los intereses de los habitantes; técnicas ecológicas para el reciclamiento de aguas; plantas urbanísticas que favorecen la convivencia; impulso a proyectos cooperativos en materia de vivienda; adaptaciones técnicas para la optimización de los servicios; desarrollo de proyectos productivos y de asistencia social; programas de integración barrial como guarderías populares, comedores y lavanderías para el apoyo de las mujeres participantes...

Durante los últimos años de los ochenta se observó un proceso de franca incorporación de los movimientos sociales a la lucha política electoral que en los años anteriores fue muy difícil de conciliar. Sin embargo, las organizaciones de coordinación nacional fueron perdiendo fuerza y a la vuelta de la década lo que presenciamos es un panorama de atomización de los movimientos, no obstante su notable presencia como conjunto en el escenario social.

Si el anterior panorama puede pecar de optimista, el riesgo de menospreciar los procesos que se vivieron a raíz de los terremotos puede ser mayor, pues aunque no es posible generalizar los procesos ni su permanencia e impacto en la ciudad en comparación con los grandes programas desarrollados con motivo de la reconstrucción por agentes del sector público o empresarial, ejercieron un papel dinamizador de las relaciones sociales locales de gran fuerza emotiva y potencial político.

Panorama de la práctica cultural de los movimientos sociales en la ciudad de México

Primera etapa, 1968-1978

Los años inmediatos a la experiencia del movimiento estudiantil de 1968 estuvieron marcados no sólo por la derrota sino por un proceso de reflexión e inserción de nuevos militantes de izquierda en sectores populares del campo y la ciudad. En medio de sus actividades de gestión, organización y defensa de sus incipientes trabajos político-sociales, poco tiempo les quedaba para reflexionar sobre el papel de la cultura y los métodos de trabajo en este campo. A pesar de su escaso trabajo directo en el área cultural, la fuerza ideológica de la izquierda de los setenta, que rebasaba con mucho su fuerza política real, marcó los parámetros del trabajo cultural de varios grupos independientes durante muchos años.

La izquierda que surge en los años setenta es resultado de un proceso de rupturas ideológicas y orgánicas a nivel nacional e internacional. En el plano interno el pensamiento de Revueltas, acrecentado por el liderazgo que el gobierno mexicano le asignó en el movimiento estudiantil, fortaleció la idea de diversos grupos emanados del espartaquismo de la década anterior de que el sujeto tradicional de la izquierda, el Partido Comunista Mexicano, carecía de capacidad política e ideológica para conducir los esfuerzos revolucionarios hacia el éxito.

La tesis de la "inexistencia histórica del Partido Comunista en México" se traducía, en el nivel de la estrategia, en la consigna de construir un nuevo partido revolucionario, y en el nivel del trabajo práctico, en una serie casi interminable de agotadoras luchas ideológicas que con frecuencia eran trasplantadas al terreno del movimiento social. Las condiciones propiciaron además la vuelta a la ortodoxia marxista, fundamentalmente al pensamiento leninista y de la tercera internacional; y al mismo tiempo a buscar en las experiencias revolucionarias más radicales modelos a seguir en la interacción con las masas y con la sociedad en su conjunto.

Sería imposible generalizar que los grupos de izquierda de ese periodo hubieran tomado la revolución cultural china como un modelo de trabajo político y de ideales estratégicos, pero ciertamente el radicalismo leninista de la tercera internacional (con sus planteamientos de lucha de clases sin cuartel y negándose a hacer concesiones ideológicas que implicaran cualquier tipo de colaboración con el Estado y la burguesía) influyó poderosamente en una izquierda joven que se propuso desde 1968 romper radicalmente relaciones políticas e ideológicas con el régimen de la Revolución mexicana que había hecho del asesinato y la represión su forma de diálogo natural.

Sin comprender este ambiente ideológico y de estado de ánimo es imposible explicar la violenta reacción estudiantil de 1974 ante la pretensión de Luis Echeverría de inaugurar los cursos universitarios, el celo por la independencia y autonomía de las organizaciones en los niveles estudiantil, urbano-popular, sindical y campesino sobre todo durante los años setenta, así como la difícil asimilación de varios sectores de la izquierda de la reforma política y la ampliación del espacio parlamentario en la vida política nacional.

Es imposible dejar de percibir la influencia de estas concepciones en el campo de la cultura. Las consignas por la *nueva* escuela, la *nueva* universidad, el hombre *nuevo* producto de la revolución, etcétera, tenían el interés de invitar a avizorar las futuras instituciones de la sociedad revolucionaria, y además proponer para el presente la ruptura radical con las instituciones ideológicas, políticas y culturales del sistema. A pesar de que los militantes no tuvieron una participación trascendente en el campo cultural de ese periodo, fijaron en cambio las *reglas* del trabajo con que otros grupos específicamente culturales se movieron durante muchos años.

Éstos estaban formados por artistas jóvenes, la mayoría politizados por su participación en el movimiento estudiantil, quienes se organizaron a lo largo de la década en una gran variedad de grupos artísticos independientes: 1970, Asamblea General de Teatro Universitario; 1972, Frente de Artistas Revolucionarios Organizados; 1973, Centro Libre de Experimentación Teatral y Artística (CLETA); 1974, Primer Encuentro de Grupos Literarios Independientes; 1975, Primer Encuentro de Joven Literatura Ibe-

roamericana; 1976, Frente para la Libre Expresión de la Cultura; 1978, Frente Mexicano de Trabajadores de la Cultura; 1979, Liga Independiente de Músicos y Artistas Revolucionarios (UVYD-comisión cultural, 1988). No obstante grandes esfuerzos, estos foros u organizaciones representaron una práctica fragmentada y poco duradera, pues fuera del CLETA ninguna sobrevivió, debido, en parte, a que padecieron una serie de confusiones en su trabajo que no les permitía consolidarse.

Dos aspectos destacan en su práctica. El primero es la excesiva politización de los proyectos que no permitía a la larga crear una sólida identidad de los grupos artísticos. CLETA por ejemplo nació "contra la burocratización del teatro universitario, contra el monopolio oficial, [para] abrir teatros para el pueblo". Pero el proyecto no logró mantener a los grupos originales, "debido entre otras cosas a la falta de compañeros que dieran capacitación y asesoramiento a los grupos que se formaban de manera espontánea y a la confusión entre militancia y teatro" (*idem*).

El otro aspecto es la compleja relación que los grupos culturales establecieron con los medios de comunicación. Como consecuencia de la escisión de la izquierda respecto del Estado y la sociedad, los medios de comunicación fueron percibidos como instrumento de control y manipulación del Estado y las clases dominantes, y para los que no había consideraciones de participación. Han tenido que pasar muchos años para que los sectores de oposición encuentren estrategias que medien en su relación con los aparatos de comunicación de masas, pero aun así ésta continúa siendo compleja: "El acceder a los medios de comunicación sin formar parte de una organización gremial o popular sólo favorece a la cooptación y a la prostitución del trabajador del arte." (Véase el fracaso de "El tal López" y el "Éxito" de Lupita Pineda.) (*Idem*.)

La relación con los medios incluía también una postura crítica respecto de los contenidos y géneros que ahí se presentaron. El rechazo al rock, como género comercializado y enajenador y, en contraparte, el apoyo al folclorismo nacional y latinoamericano fueron secuelas que proceden de esta misma actitud crítica y de ruptura hacia los medios de comunicación.

Segunda etapa, 1978-1985

A partir del auge de las movilizaciones urbano-populares de fines de los setenta y la formación de la Conamup, es posible hablar de nuevas actitudes en relación con la actividad cultural. Ésta se desarrolla en tres frentes principales.

Con el crecimiento y consolidación de varias organizaciones populares, las dirigencias y los propios grupos empezaron a poner interés en aquellos aspectos que les permitieran conservar su base social e incluso proyectarla más allá del espacio geográfico y reivindicativo en el que se habían movido. Aparecen así formas de actividad cultural de escasa proyección pero que en el ámbito local tenían interés por generar un sentimiento de pertenencia o identidad que preservara la organización de las tendencias centrífugas de otros proyectos populares o incluso del Estado. Aunque los ejemplos más importantes de este tipo de prácticas provienen del norte del país, éstas lograron generalizarse y en la actualidad es común encontrar que grupos que alcanzan un nivel de organización masivo, como los urbano-populares, celebren anualmente las fiestas de su fundación, de la toma de tierras, del triunfo por el reconocimiento de los derechos demandados, etcétera. Este tipo de eventos poseen un carácter casi siempre abierto, pues parte importante de su realización es que a ellos acudan organizaciones de la misma tendencia o sector social. Por lo general se aprovechan para entablar discusiones políticas de carácter general, o bien para evaluar la actividad interna o diseñar nuevos objetivos, sin embargo, los debates de mayor aceptación son los círculos de *intercambio de experiencias* en los que se hace un recuento del desarrollo de las actividades, se narran anécdotas, se redefinen los objetivos, enemigos y formas de lucha con el fin de disponer al grupo para una situación de perseverancia y nuevos sacrificios.

La amplitud de este tipo de eventos difiere según el grado de organización y apoyos con que cuentan los grupos involucrados, sin embargo, se planean por lo general actividades lo más amplias posibles, como concursos o eventos musicales, de danza, teatro, etcétera. Más que llenar un espacio cultural o de diversión se impulsa la realización de un espacio festivo y ritual a través del cual se vuelve a fundar la comunidad al recordar las

penalizaciones y hacer un recuento de los avances logrados con el esfuerzo común de los integrantes.

Asociado al crecimiento de las organizaciones y a su capacidad de movilización, el periodo se puede asociar a otro aspecto cultural importante consistente en la constitución de una cierta estética de masas. La movilización masiva se llega a convertir en un espacio simbólico sumamente rico para los integrantes. Es el momento del poder y el desahogo, de la *communitas* frente a las *societas*, y en muchas ocasiones, también tiempo de diversión y de fiesta. En las ciudades más pequeñas en que las organizaciones populares han alcanzado una influencia proporcional considerable, el momento de la movilización de los sectores urbanos pobres se traduce en una toma simbólica de la ciudad, en una transgresión del orden establecido aunque sea por unos pocos momentos.

Se produce así un nuevo espacio de identificación que surge del deseo de gritar el coraje frente al poder establecido, de reconocer que la fuerza proviene de la masa, tanto más en una sociedad en que el Estado cuenta con organizaciones corporativas que dicen representar a los movilizados, haciendo de la independencia organizativa un acto de rebelión. Así, la movilización es una actividad política fundamental que llega a constituir el sentido de ser de oposición, de insubordinarse ante el orden; un espacio afectivo más que discursivo... Es interesante constatar que sólo hasta que aparece la figura de Cuauhtémoc Cárdenas como conductor de masas, las movilizaciones populares tenían poco aprecio por los discursos políticos y por la figura de los dirigentes; lo que importaba antes era la movilización misma, la muestra de que somos muchos, frente a los otros y ante el grupo social movilizado. En la ciudad de México esta situación es más difícil de percibir pero también existe. Movilizaciones delegacionales o municipales, o la participación en grandes concentraciones de sectores obreros o estudiantiles, permiten lograr el mismo efecto que se expresa en festival y conciencia de pertenencia.

El tercer nivel de actividad tiene el mismo sentido integrador del primero. Consolidar la organización, garantizar su permanencia en el tiempo, imponer una política que busque difundir principios ideológicos, valores y visiones del mundo de la manera más

amplia y masiva posible. Por ello las organizaciones más grandes impulsaron políticas educativas y de comunicación cuyo objetivo era *socializar la política*, transmitiendo las premisas teóricas en las cuales se basaba, las visiones de la sociedad y de la historia mexicanas y los elementos políticos fundamentales, para que el miembro de base reconozca su pertenencia a un sector social y mantenga su filiación al grupo organizado.

Como parte inherente del fortalecimiento de los movimientos sociales se han establecido líneas editoriales y educativas que con escasos recursos y medios técnicos desarrollan una actividad profusa de información y educación de sus agremiados, aunque por otra parte este campo de actividad de las organizaciones políticas ha sido permanentemente cuestionado por las dificultades de acceder a contenidos asimilables que provoquen la identificación de los usuarios.⁶

Los tres elementos de política cultural señalados —creación de una identidad colectiva, proposición de una estética de masas, y la política de educación y comunicación popular en el nivel local— no constituyeron un conjunto coherente y coordinado, pero sentaron las bases de una primera reflexión sobre el tema de la cultura que en su momento intentó articular estas expresiones y darles un sentido político y de organización. Por ello aunque se reflexiona tardíamente acerca de la cultura en los movimientos urbano-populares, la práctica los ha antecedido haciendo posible un pensamiento integrador.

En efecto, tomando como ejemplo a la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular el tema cultural no aparece con claridad en sus eventos sino hasta 1984 en el Foro Nacional de Análisis y Perspectivas del MUP de febrero, y posteriormente en el quinto encuentro del mes de julio (Ramírez Saiz, 1986a). Lo tardío del planteamiento de este tema podría deberse a que los aspectos centrales en los anteriores encuentros habían sido los temas de organización, programas y formas de lucha, o bien, a que el tema de la cultura parecía trivial ante nece-

⁶ Las críticas más severas se pueden escuchar de los propios militantes de izquierda que cuestionan el estilo frecuentemente teórico y discursivo de su política de educación popular.

sidades inmediatas relacionadas con el suelo, la vivienda o la carestía de la vida.

Al proponerse una *política cultural y educativa de masas* se buscaba contrarrestar la influencia de la ideología dominante y frenar el proyecto de masas de la derecha.

El objetivo del proyecto cultural es la "lucha por una identidad que surge de nuestros movimientos, de las aspiraciones del pueblo" y que "recoge las experiencias de la lucha cotidiana". Este propósito es nuevo y trata de alcanzarse mediante clubes culturales (teatro, música, expresiones artísticas, etcétera) y deportivos en las colonias, así como en la celebración y participación amplia en los aniversarios políticos de cada organización y de la Conamup (Ramírez Saiz, 1987, p. 89).

Los intelectuales del MUP veían en esta política cultural el complemento de la estructura política de la coordinadora nacional y la colocaban en el mismo nivel de importancia que el programa de demandas o la política de alianzas de la organización.

Con todo, los elementos discursivos propuestos exceden en gran medida los medios con que se pretendía satisfacerlos, aunque no por ello deben menospreciarse. Intentan retomar una práctica ya ensayada con anterioridad e integrarla a un esquema político-cultural cuyos objetivos consisten en apoyar la constitución de la identidad del grupo, y ciertos instrumentos tienden a vislumbrar elementos alternativos a la política cultural dominante.

Este último punto es de suma importancia. En un documento de 1983 la Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas (OIR-LM), por un tiempo núcleo político de la Conamup, planteaba al respecto:

el sector urbano popular de nuestro país se encuentra dominado ideológica y políticamente por la burguesía [...] La ideología dominante está profundamente arraigada en el pueblo que piensa en términos de sumisión, respeto a la propiedad, individualismo, etcétera. Esta ideología se difunde masivamente y se reproduce a través de los medios de comunicación y de todas las instituciones que conforman la vida social como la familia, la escuela, la iglesia, etcétera (OIR-LM, 1983, p. 130).

Tal situación, dice el documento, se debe enfrentar educando al pueblo a través de la lucha misma, y mediante escuelas de formación "donde se aplique creativamente la teoría revolucionaria para resolver los problemas del avance del movimiento en una perspectiva de clase" (*idem*). En otros términos, el objetivo de la OIR-LM y de otras organizaciones políticas, en cuanto al problema cultural, consistía en construir otra cultura; desechar lo viejo puesto que todo está minado por la ideología burguesa.

Tercera etapa, 1985-1990

Con los terremotos de 1985 aparecen nuevas prácticas culturales de los movimientos sociales. Uno de los efectos inmediatos fue la formación de nuevas organizaciones sociales que ejercen importante interacción con el Estado, y estos grupos desarrollan una decisiva actividad cultural que pronto se generaliza como un estilo más o menos común de las organizaciones populares. Sin embargo, no son los grupos de pobladores la novedad, sino que nuevos sujetos sociales tienen una actuación decidida a partir de este periodo.

Grupos de mujeres, jóvenes, artistas, organizaciones cristianas de base y ecologistas, entre los más importantes, empezaron a actuar de manera simultánea hasta dar una imagen de caos en la ciudad ante el bombardeo de múltiples actividades dispersas. Por ejemplo, en un directorio de grupos y financiadoras para el apoyo al trabajo con mujeres, descartando los grupos académicos y de asociación de profesionales, se podían contar 49 grupos orientados específicamente al servicio de mujeres populares en la ciudad de México (Sedepac, 1988); René Coulomb y Sánchez Mejorada (1992), al analizar este mismo fenómeno, muestran cómo con la consolidación de los asentamientos populares, la disminución de la inversión pública y la presencia de las organizaciones no gubernamentales se ha abierto el campo a nuevas luchas como alimentación, salud, educación, abasto, empleo y recreación: "Un análisis del directorio elaborado en 1990 por el Centro Mexicano de Instituciones Filantrópicas arroja un crecimiento de 65 por ciento de las instituciones no gubernamentales que actúan en el campo de la problemática so-

cial de la metrópoli. Las instituciones registradas por este directorio pasan de 249 a 411" (p. 161). A este panorama debe añadirse la receptividad de ciertos medios de comunicación a esta nueva situación que les permite abrir programas que simplemente conduzcan el movimiento existente con el fin de darle mayor potencialidad. Así, instituciones culturales oficiales como Radio Educación, las universidades públicas a través de instancias como el Museo del Chopo, la Casa del Lago, la Galería Metropolitana (alternando su programación), la prensa comercial, la Dirección General de Culturas Populares, Canal 11 de Televisión, escuelas de comunicación, entre otros, amplían el marco de actuación de dichas organizaciones y le dan un sentido de legitimidad cultural.⁷ En este punto debemos avanzar haciendo un análisis por agentes y concepciones de trabajo de acuerdo con el área específica de actividad que desea desarrollar.

En un acercamiento general a catorce grupos urbano-populares es posible destacar algunas características (cuadros 1 y 2). La mayoría de los grupos despliegan su actividad política alrededor del problema de la vivienda, en el sentido amplio de suelo, habitación y servicios. Las cuatro organizaciones del grupo seleccionado que no lo hacen así pues corresponden a asentamientos en los que la vivienda es una problemática más o menos resuelta, por lo que en la actualidad orientan su trabajo al área de la infraestructura social y cultural de sus zonas de influencia mediante la creación de centros autónomos o la ges-

⁷ De acuerdo con los registros de la audioteca de Radio Educación el primer programa con el tema de la ciudad fue *México aquí y ahora* producido en 1980 por Felicitas Vázquez N. Desde esa experiencia y a no ser por frecuentes entrevistas sobre el tema, las series radiofónicas sobre la ciudad de México son posteriores a 1985, dándose el caso de que en un mismo periodo se transmitieron dos o tres de ellas simultáneamente: *La familia Burrón* (a partir de historias basadas en el cómic del mismo nombre); *Los chilangos, crónicas urbanas* (escrito por Jorge del Campo); *La ciudad y los derechos humanos*; *Los barrios* (en colaboración con investigadores de la UAM-Azcapotzalco, participantes en la reconstrucción); *Derecho a la ciudad* (impulsado por comunicadores abiertos a la problemática de los movimientos sociales en la ciudad) y *Participación ciudadana* (de línea oficial, promovido por el Consejo Consultivo de la Ciudad de México). En el terreno del periodismo urbano cabe destacar la generalización de las páginas especializadas sobre la problemática metropolitana en la década de los ochenta, principalmente después de los sismos, en las que se da importante participación a los grupos populares, de igual manera que Canal 11 con el programa *Aquí nos tocó vivir* de la periodista Cristina Pacheco.

Cuadro 1

PANORAMA DE LAS ACTIVIDADES CULTURALES DE LOS GRUPOS URBANO-POPULARES
MÁS IMPORTANTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO

<i>Grupo</i>	<i>Proyectos</i>
1. ACA, Activistas de la Colonia Ajusco	Rehabilitación y prevención de la drogadicción. Taller de repujado. Grupos de salud y guarderías. Cooperativas de producción.
2. AB, Asamblea de Barrios	Superbarrio Gómez. Talleres culturales. Comunicación social.
3. CU, Campamentos Unidos	Exposiciones y murales del pintor Daniel Manrique. Cocina popular. Guardería. Grupos de salud. Centro de documentación del barrio.
4. CET, Centro de Estudios Tepiteños	Taller de calzado y herrería. Comunicación social. Rehabilitación y prevención de la drogadicción.
5. CLE, Coordinadora de Lomas de la Era	Cooperativas de consumo. Talleres de mujeres y derechos humanos. Guardería, cocina popular, lavandería popular.
6. UAB, Unión Amanecer del Barrio	Cultura y comunicación social. Comisión de salud popular.
7. UCP, Unión de Colonias Populares del Valle de México	Comisiones de educación en los centros locales. Concursos. Grupos de salud, jóvenes, mujeres. Campeonatos deportivos.
8. UCSMT, Unión de Colonos de San Miguel Teotongo	Grupos de mujeres. Cooperativas de organización juvenil.

- | | |
|--|---|
| 9. UCSD, Unión de Colonos de Santo Domingo | Grupos y granjas juveniles. Campeonatos deportivos. Concursos de historia local. Comunicación social. |
| 10. UCSV, Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de la Vivienda, A.C. | Comisión de jóvenes. Cooperativas de Consumo. Casa de la Cultura (junto con otros grupos populares). |
| 11. UUYD, Unión de Vecinos y Damnificados de la Colonia Roma | Comisión cultural. Comunicación social. Impulsora de una organización amplia de trabajadores del arte. |
| 12. UPNTN, Unión Popular Nueva Tenochtitlán Norte | Casa de la Cultura Manuel Buendía. Exposiciones, conferencias, biblioteca. |
| 13. UPNTS, Unión Popular Nueva Tenochtitlán Sur | Comisión cultural. Grupos de mujeres y jóvenes. Comunicación social. |
| 14. UPREZ, Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (Neza) | Taller de educación para la mujer. Centro extraescolar de educación para adultos y para jóvenes trabajadores. |
-

Cuadro 2

PANORAMA DE LAS ACTIVIDADES CULTURALES DE LOS GRUPOS URBANO-POPULARES MÁS IMPORTANTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO. CARACTERÍSTICAS DE SU TRABAJO URBANO-POPULAR

Grupo	Características									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1. ACA, Activistas de la Colonia Ajusco	X			X	X			X	X	
2. AB, Asamblea de Barrios	X	X	X		X		X			X
3. CU, Campamentos Unidos	X	X	X			X		X	X	
4. CET, Centro de Estudios Tepiteños			X			X		X	X	
5. CLE, Coordinadora de Lomas de la Era	X			X	X		X		X	X
6. UAB, Unión Amanecer del Barrio		X	X			X		X	X	
7. UCP, Unión de Colonias Populares del Valle de México	X			X	X		X			X
8. UCSMT, Unión de Colonos de San Miguel Teotongo	X			X	X		X		X	
9. UCSD, Unión de Colonos de Santo Domingo				X		X		X	X	
10. UCSV, Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de la Vivienda, A.C.	X			X	X		X		X	

11. UvyD, Unión de Vecinos y Damnificados de la Colonia Roma

12. UPNTN, Unión Popular Nueva Tenochtitlán Norte

13. UPNTS, Unión Popular Nueva Tenochtitlán Sur

14. UPREZ, Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (Neza)

X	X	X	X	X	X
X	X	X	X	X	X
X	X	X	X	X	X
X		X	X	X	X

1 Organizaciones cuya actividad fundamental gira en torno a la vivienda

2 Organizaciones surgidas a raíz de los terremotos de 1985

3 Organizaciones que realizan su actividad fundamental en el centro de la ciudad

4 Organizaciones que realizan su actividad fundamental en la periferia de la ciudad

5 Organizaciones cuyos dirigentes pertenecen a una organización política

6 Organizaciones cuyos dirigentes no pertenecen a una organización política

7 Organizaciones cuya actividad corresponde a un diseño masivo

8 Organizaciones cuya actividad no corresponde a un diseño masivo

9 Organizaciones cuya influencia es fundamentalmente local

10 Organizaciones cuya influencia es local y regional

tión de éstos en las instancias gubernamentales, o bien, en una combinación de las dos formas anteriores.

El campo político de la vivienda permite a la mayoría de los grupos que desarrollan su actividad en torno a él, diseñar su trabajo político en términos masivos, entendiendo por esto la posibilidad de plantear cuestiones de carácter general que busquen la incorporación de diversos sujetos sociales que demandan la atención de sus necesidades a los aparatos de gestión pública del sistema, haciendo uso de una presión política independiente. Conviene destacar que sólo el trabajo de uno de los grupos organizados en torno a la vivienda no se considera con esta característica, tomando en cuenta tanto sus propias definiciones como un estilo particular de trabajo que renunció a la presión de masas para la consecución de sus demandas.

Es notable también que la gran mayoría de las organizaciones que trabajan en el centro de la ciudad se conformaron como tales después de los terremotos de 1985. No por ello deben desconocerse importantes antecedentes organizativos que se remontan incluso a la década anterior, ni que sus dirigentes tienen una trayectoria de muchos años en distintas organizaciones políticas y sociales previas; sin embargo, la diferencia del trabajo actual con el anterior es que la dinámica de la reconstrucción les permitió alcanzar el nivel masivo del que antes carecían.

Por último, la gran mayoría de las organizaciones estudiadas mantienen relaciones estrechas con organizaciones políticas a través de sus principales dirigentes. En una actitud que desea combatir el corporativismo oficial, la izquierda ha llegado después de varios años a concebir con claridad que la relación de los movimientos sociales con las organizaciones políticas no puede ser de subordinación ni dependencia, pero aun así ésta continúa siendo conflictiva y en ocasiones contradictoria, sobre todo en los momentos en que las organizaciones políticas tratan de llevar sus definiciones de coyuntura al campo de los movimientos sociales. Es por esto, que junto con la proliferación de los movimientos sociales en la ciudad, se han desarrollado tendencias de un sector de ellos hacia el apartidismo y apoliticismo al cuestionar la eficacia de las prácticas tradicionales de la izquierda y con ello sus verdaderas posibilidades de construir una cultura nueva verdaderamente crítica del sistema.

La ausencia de un referente político partidario en varias de las organizaciones lejos de hacer disminuir su importancia obliga a pensar los movimientos sociales como portadores de dimensiones de trabajo variadas y complejas. A la larga, el sector de organizaciones que fija sus marcos de acción más allá de los límites tradicionales de la política de oposición en México es portador también de concepciones culturales radicales, y que se expresarán en formas de trabajo distintas.⁸ En una observación lúcida sobre este doble eje, Martín Longoria, militante del PRD, hace esta reflexión a partir de los distintos grupos de apoyo a los movimientos sociales:

Entre aquellos organismos no gubernamentales que buscan una transformación de la sociedad distinguimos dos orientaciones distintas: hay un tipo de centros cuya participación desea apoyar la transformación social y política global; son centros de apoyo que no se entienden como sujetos de cambio, que se encuentran solos en el escenario de la sociedad civil y por lo tanto consideran muy importante su alianza con las organizaciones populares. Tampoco se entienden a sí mismos sin los sujetos políticos partidarios [...] Otro sector considera la vinculación con los movimientos populares y los sujetos partidarios como supeditación, por lo que la rechazan. En el fondo tenderían más a una teoría de la sociedad civil sin partido y sin Estado, pues pienso que consideran que se limitan las capacidades de desarrollo de las asociaciones civiles cuando se subordinan a estrategias políticas o partidarias o a organizaciones demasiado metidas a la confrontación política [...] son autónomas, pero en el sentido de una autonomía extrema. A nivel de América Latina, el debate central de los organismos no gubernamentales interesados en la democratización de la sociedad gira en torno a estas dos corrientes. En algunos países, algunos centros dicen ¡ya no queremos saber nada de partidos!, la experiencia de las dictaduras ha conducido a un cierto apartidismo. En México el debate tiene que ver con eso, por lo que algunos centros retiran su apoyo a las organizaciones más comprometidas, unitarias, porque ello supone estar pensando en un movimiento social cuyo referente político es el Estado o el régimen priísta.

⁸ Algunas consideraciones sobre el pensamiento cultural de algunos de estos grupos pueden deducirse del trabajo de Esteva, 1985.

Las anteriores características permitirán comprender las variaciones más importantes sobre las distintas concepciones y modalidades de trabajo cultural que se desarrollan en la ciudad, cuyo panorama es tema del siguiente capítulo.

IV. La acción cultural de los movimientos urbano-populares en la ciudad de México

¿Cómo se realiza el trabajo cultural en el movimiento urbano-popular? El caso de la Uscovi Pueblo Unido

Como se afirma en el capítulo anterior, los movimientos urbanos tuvieron en los ochenta formas de expresión muy variadas. Surgidos en un principio en la periferia de las ciudades y como movimientos que luchaban por la obtención de tierra, ya fuera a través de invasiones o de compra ilegal, se encuentran en la actualidad en todos los puntos de las ciudades y han experimentado formas nuevas de acción; asimismo, han ampliado sus demandas. Una de las expresiones más profundas de estos movimientos se expresa en los proyectos de carácter cooperativo.

Las cooperativas de vivienda en México tienen poco más de veinte años de existir. La primera de ellas se desarrolló incluso en ausencia de un marco normativo que condujera su trato con instituciones públicas y privadas. Más tarde se establecieron criterios, no siempre claros, de relación con el gobierno y demás organismos.

La Unión de Solicitantes y Colonos de la Vivienda Pueblo Unido (Uscovi) es una asociación promovida en forma cooperativa por un grupo de militantes de una organización política de izquierda, que inició sus trabajos en 1982. Se trata de un proyecto que cambió la estrategia de acceso ilegal de vivienda y suelo urbano (invasiones y compras clandestinas) por un método más complejo y de mayores requerimientos organizativos. Parte importante de esta

forma de trabajo es que, al tener personalidad legal, es posible promover trámites de financiamiento ante distintos organismos gubernamentales o privados como el Fondo Nacional para las Habitaciones Populares (Fonhapo).

La cooperativa se constituyó en forma *abierto*, es decir, luego de concretarse la iniciativa por el grupo promotor, éste convocó por distintos rumbos de la ciudad a quienes se interesaran en contar con una vivienda.

Los primeros integrantes de la cooperativa recuerdan que se imprimieron volantes que fueron distribuidos en las terminales del Metro y otros lugares públicos, a través de los cuales se invitaba a quienes desearan obtener vivienda a organizarse en la Uscovi. Pese a la filiación política del grupo promotor, en realidad no exigieron una definición semejante a los participantes en el proyecto social. Aunque tampoco toleraban la competencia política de otros grupos dentro de la organización.

Los primeros años fueron de gran inestabilidad en la afiliación a la cooperativa, pues se dedicaron a obtener la personalidad jurídica, el inicio de los trámites para el otorgamiento de recursos y la búsqueda de suelo urbanizable para la construcción de las viviendas.

Durante la política habitacional del anterior sexenio la dirección del Fonhapo la ocupa un grupo interesado en promover la vivienda popular con nuevos esquemas de financiamiento; uno de ellos será el otorgamiento de créditos a grupos organizados, independientemente de su filiación política. Los créditos se otorgaban al grupo y no a los individuos, quienes liquidaban su acción crediticia al Fonhapo a través de la organización. La coyuntura fue capitalizada por varios grupos independientes, quienes mediante estos esquemas obtuvieron créditos para iniciar sus proyectos sociales. Un predio del extremo suroriente de la delegación Iztapalapa, antigua hacienda llamada El Molino, fue destinado para este uso. En él se asentaron cuatro cooperativas —todas ellas independientes del partido oficial y la mayoría organizadas a partir de grupos de oposición al mismo—; en la actualidad más de dos mil viviendas se han levantado en dicha zona.

Para principios de septiembre de 1985 las cooperativas de El Molino habían conseguido la aprobación de recursos financieros, pero el terremoto obligó a todos los organismos de vivien-

da a concentrar sus esfuerzos en la reconstrucción, por lo que sus créditos se vieron congelados algún tiempo, obligando a las cooperativas a suspender de nuevo sus proyectos, hasta que a principios de 1986 hubo una nueva línea de crédito.

Todos los proyectos cooperativos de El Molino comenzaron las obras de construcción ese año, pero con la inflación de 1986 y 1987, cuando ésta alcanzó el nivel más elevado de la década en el país, los recursos pronto se volvieron insuficientes, lo que obligó a compensar la situación con el trabajo de los propios afiliados.

La autoconstrucción fue una prueba para la pertenencia de la organización. En el caso de la Uscovi los colonos relatan que la obra duró casi un año, y en la que luego de sus esfuerzos semanales por obtener los ingresos familiares, tenían que dedicar sábados y domingos en jornadas normales de trabajo en la construcción para aspirar a una de las viviendas. Al final éstas se otorgaban de acuerdo con los puntos acumulados por los participantes en todos los aspectos del trabajo: faenas, asambleas, comisiones, etcétera.

La autoconstrucción tuvo varios efectos: ahorro de dinero, desgaste físico y familiar, identificación de los usuarios con sus viviendas, depuración de la organización, cansancio... Esto último hace que cuando las primeras viviendas son asignadas "nos hayamos recluido en ellas como consecuencia del agotamiento, y porque era necesario hacerlas verdaderamente habitables" (Magdalena Fernisa, expresidenta de la cooperativa). Así, el esfuerzo cooperativo emprendido durante casi cinco años deviene en un encerramiento de los socios en sus propias viviendas al tomar posesión de éstas.

Un factor que hace más complejo el proceso de asentamiento de la cooperativa es cierta compulsividad de éste. En efecto, no bastaba el esfuerzo colectivo y el cumplimiento en las tareas de organización para tener acceso a la vivienda, sino también se requería ocuparla físicamente. Este paso alcanzaba niveles de mayor o menor complejidad en cada situación concreta. El esposo tenía que convencer a la esposa de irse a ese lugar lejano; los padres a los hijos, o los mismos socios hacerse a la idea de modificar sus hábitos de convivencia y transporte al tener que desplazarse tan *lejos de todo*. Por ello algunos diri-

gentes de la cooperativa perciben cierto rencor hacia ésta entre algunos miembros de las familias, sobre todo entre los adolescentes y jóvenes, por desarraigarlos violentamente de sus zonas donde se habían socializado y transplantarlos a un ambiente ajeno.

Una prueba aún más dura termina por conformar las características de este asentamiento. Una de las condiciones que impuso el Departamento del Distrito Federal (DDF) para la construcción de los asentamientos de El Molino era que se construyeran alternativas de drenaje, del cual carecía la zona. Las cooperativas optaron por la construcción de varias plantas del Sistema Integral de Reciclamiento de Desechos Orgánicos (SIRDO), una tecnología alternativa de patente mexicana, consistente en instalaciones sanitarias para el tratamiento de aguas y trampas para la captación de desechos orgánicos y procesarlos como abono. Por la falta de recursos, la Uscovi decidió construirlas con su propio trabajo colectivo, sin embargo, ante las presiones de los organismos otorgantes del crédito, la cooperativa decidió establecer cuotas rígidas de trabajo que a la larga se convirtieron en una fuente de conflicto.

Los SIRDO se convirtieron de este modo en elemento de dolor y esfuerzos inauditos y los directivos de la cooperativa en capataces de una obra que devoraba trabajo *al estilo de los tiempos bíblicos*, como comenta un habitante de la cooperativa. Al final de la construcción sobrevino lo peor: los SIRDO fueron un fracaso técnico en todos los sentidos que acabó con los deseos de cooperación de gran parte de la comunidad y propició el surgimiento de una facción política que cuestionara la dirigencia de la cooperativa.

En la actualidad la Uscovi es un proyecto habitacional con una vida social fragmentada. Arquitectónicamente el proyecto ha sido un éxito, al grado de ser objeto de visitas de especialistas en vivienda popular de México y otros lugares del mundo, pero socialmente la cooperativa se limitó a mantener a flote las obligaciones y servicios comunitarios. El faccionalismo, la desconfianza y el cansancio han impedido un resurgimiento de la cooperativa en términos sociales, a pesar de los grandes esfuerzos que día con día se realizan por parte de los promotores y miembros de su mesa directiva.

¿Qué tipo de bienes culturales ofrece la comunidad y cómo se acercan a ellos los habitantes? En este sentido se pueden reconocer tres tipos de ofertas:

1. Grupos y servicios solidarios. Los promotores de la cooperativa Uscovi no vieron en el proyecto habitacional un fin en sí mismo, sino un instrumento para desarrollar una base social capaz de cuestionar al sistema imperante y de movilizarse junto con otras fuerzas sociales con el fin de transformarlo. En consecuencia, era importante desarrollar simultáneamente gestiones propias del proyecto habitacional, así como un conjunto de actividades internas de educación y concientización entre la base social de la cooperativa. Algunos ejemplos de esta actividad son los siguientes:

1.1. *La prensa interna.* Como parte de los requisitos de comunicación del proyecto, la cooperativa decidió constituir un grupo que difundiera los acuerdos y apoyara las movilizaciones ante las autoridades en materia habitacional. A este grupo se le dio el nombre de "comisión de educación, propaganda y cultura", el cual creó un periódico local llamado *Tlacuilo*, cuya vida aproximada fue de dos años, tiempo que coincidió con el periodo de máxima actividad de la cooperativa.

Uno de los responsables, Fernando Becerril, socio de la cooperativa, comenta que la idea fue crear un instrumento para todos los cooperativistas, a tal grado que incluso el nombre lo decidió la comunidad. Su finalidad era apoyar la educación cooperativa y brindar información técnica, pero también se quería "que abarcara la cultura: se imprimían poemas, crónicas, entrevistas"... El periódico, a su juicio, funcionó y fue aceptado por los socios aunque siempre arrastró las limitaciones propias de una cooperativa con pocos recursos.

En gran medida el proyecto tenía un sentido político, pues el grupo promotor de la cooperativa, que como militante partidario contaba con un órgano de prensa político, consideraba necesario un instrumento más eficaz para acceder a los socios de la cooperativa. Por otra parte, el *Tlacuilo* servía de tarjeta de presentación ante otros grupos del movimiento urbano-popular.

Las tareas de la cooperativa absorbieron a los responsables de la prensa; faenas, comisiones, problemas internos, etcétera, lo que desgastó e impidió que siguieran editando el periódico. Pero el saldo de la experiencia, según Fernando Becerril, es

positivo: "hacíamos análisis político, pero también hablábamos de rock, y hasta una vez un compañero pedagogo hizo un crucigrama y ofrecimos un premio a quien lo resolviera, pero nunca lo reclamó alguien". Es muy difícil conocer ahora la influencia real de este instrumento de comunicación entre los miembros de la cooperativa. A pesar del entusiasmo de uno de sus autores, se sabe de la dificultad de las prensas locales para hacer llegar sus mensajes a los miembros de una determinada comunidad. Un detalle resalta sin embargo la identificación de la comunidad con su periódico. Luego de haber dejado de publicarse, una facción inconforme de la cooperativa editó un *Tlacuilo* apócrifo que levantó indignación en gran parte de los cooperativistas hasta el extremo de excluir de la Uscovi a los autores por esa y otras acciones.

1.2. *Guardería*. El proceso de autoconstrucción implicó un gran esfuerzo familiar, pues absorbía prácticamente todo el tiempo libre de los socios, afectaba su vida familiar y, en general, disponían de poco tiempo para organizar actividades culturales, educativas, etcétera. Tan sólo se llevaron a cabo las celebraciones por el aniversario del grupo o convivencias entre miembros de las distintas brigadas de trabajo. A pesar de ello se impuso el problema social de los padres o madres que asistían a la obra con los hijos, pues no contaban con quién dejarlos en sus casas. Se propuso entonces organizar una guardería con miembros de la propia organización para atender a los pequeños.

Sin embargo, algunos cooperativistas insistieron en que el problema de los niños iba más allá de su cuidado; era importante hacer menos violento este proceso que separaba a los padres de sus hijos todo el fin de semana. Un grupo de mujeres sugirió entonces explicar a los niños lo que sus padres estaban realizando de manera que pudieran aceptarlo y sobrellevar esa etapa de la mejor manera. Así, la guardería se convirtió en un apoyo para la autoconstrucción que rebasaba el objetivo técnico de liberar el tiempo de los padres. Es notable, por ejemplo, que en las entrevistas con los socios de la cooperativa resalte constantemente la guardería como una de las experiencias más importantes, incluso para aquellos que no hicieron uso de sus servicios.

Una vez asentados en la colonia, la guardería siguió funcionando para las madres que trabajaban entre semana. Logró man-

tenerse por tres años y llegó a ser una alternativa también para los asentamientos vecinos, hasta que la responsable se vio obligada a trabajar fuera de la localidad. Pese a ello, sin duda constituyó el único servicio permanente de carácter social y cultural de la cooperativa, aceptado por el conjunto de los socios, por lo que se le considera un símbolo de esfuerzo y ejemplo cooperativo.

1.3. *Grupos de mujeres.* Éstos han organizado, con la ayuda de asesores externos como médicos y nutriólogos, actividades como gimnasia (aeróbics) y cursos de nutrición. Ninguna de las dos actividades cuenta con una *clientela* permanente. La asistencia es irregular, además de que al depender de asesores externos, están sujetos al interés y el tiempo disponible de éstos.

En los cursos de nutrición se ofrecen pláticas impartidas por médicos en las que tratan las enfermedades más comunes en el medio, y después de eso las asistentes comentan el tema a partir de su experiencia. Normalmente se termina hablando de los problemas de la cooperativa, se hacen invitaciones, etcétera. Estas actividades —comenta la expresidenta de la cooperativa— en realidad iban encaminadas a motivar a las socias para levantar el salón de usos múltiples, pero poco se avanzó en ese campo. La asistencia era de alrededor de veinte o treinta personas, pero en general variaba bastante de una sesión a otra.

Otra experiencia, desarrollada en 1989, fue la de los cursos de aeróbics y de tejido pero también decayeron. "No partían de un proyecto claro —dice la expresidenta—, más bien parecía una actividad meramente asistencial." Al final la inconsistencia de los asistentes y los promotores hizo decaer el proyecto.

2. Fiestas comunitarias. La celebración colectiva más importante en la Uscovi es el aniversario de la fundación de la cooperativa. Como se señaló antes, normalmente en el movimiento urbano-popular los aniversarios tienen una connotación ritual que busca recrear el ambiente original de compromiso y entusiasmo y, al mismo tiempo, proponer nuevas metas sociales o políticas. Aunque son fiestas también son encuentros de grupos políticos, y en ese sentido sirven para renovar alianzas y unificar fuerzas.

Los primeros aniversarios en la Uscovi se organizaron con el apoyo de las brigadas de trabajo en la cooperativa. Cada quien traía comida para compartirla con los demás, se partía un pastel y se pronunciaban discursos políticos.

Ya asentados, la fiesta se organizó por manzanas. Se quiso hacer una comida colectiva, discursos, etcétera, pero los propios dirigentes señalaron que mucha gente ya no salió de su casa, no convivió como en el periodo de la obra en que nadie vivía aún en la cooperativa. Por lo general, a iniciativa de personas religiosas se organizaba una misa, pero incluso ésta empieza a decaer en su asistencia.

La celebración de 1990, organizada por vecinos interesados además de los miembros de la directiva, resultó distinta de las anteriores en varios aspectos. Uno de ellos es la ausencia de actos políticos: "Antes se hacía un mitin, etcétera. Pero hoy esa parte política ya se vio disminuida y se reduce a ciertos momentos. Esto se ha hecho conscientemente para evitar que la cooperativa sea vista como algo ajeno que sólo compete a los dirigentes. Y por eso se quiso que se vea como fiesta popular y no como recordatorio de hazañas heroicas" (Magdalena Fernisa).

Otro cooperativista comenta en este mismo sentido: "La celebración comienza normalmente con una misa. Este año trajeron a un sacerdote guatemalteco que hizo una misa en la que bendijo las palas, las cucharas, los planos de la cooperativa, los niños, etcétera. Hizo que todos sintieran que la cooperativa existía gracias al trabajo de todos... No hubo mitin político, el único acto político fue la misa" (Esteban Hernández).

Otro elemento diferente fue la manera de celebrar. Muchos socios invitaron a sus parientes o amigos; era asombrosa la multitud de personas preparando comida en los patios con sus familias grandes y amigos, y después de eso asistieron a las actividades colectivas. Según algunos dirigentes esto revela que la cooperativa se va interiorizando y deja de ser vista como si fuera sólo de los dirigentes.

Finalmente, la cooperativa empieza a atraer personas de las zonas vecinas que asisten únicamente por diversión, como uno de los grupos de baile que provenía de una colonia relativamente alejada de la Uscovi. A este ambiente festivo contribuyen torneos deportivos para niños, teatro guiñol y el baile.

3. El centro cultural de El Molino. En el casco de la antigua hacienda de El Molino se estableció un centro cultural patrocinado por las cuatro cooperativas ahí asentadas y el grupo de danza Barro Rojo, algunos de cuyos integrantes viven en la zona.

A pesar de haber sido inaugurado en noviembre de 1989, su trabajo es reciente pues diversos problemas organizativos le impidieron desarrollar de inmediato las actividades planeadas.

En 1990 ofrecían talleres de música, danza, serigrafía, teatro, entre otros. A pesar de contar con el apoyo formal del grupo Uscovi, su actividad se desarrolla un tanto al margen de los socios, quienes la olvidaron al responder en la encuesta la pregunta sobre infraestructura cultural en su colonia. Tal vez influya una relativa lejanía física de la casa de la cultura y el hecho de que su programación esté orientada principalmente a los jóvenes del asentamiento.

La oferta cultural de la Uscovi tiene rasgos que de ningún modo pueden ser generalizados. Sin embargo, precisamente porque no se trata de una de las experiencias más conocidas y exitosas, y es más bien extraña y limitada, se acerca más a una cierta tipicidad frente al mar de experiencias en el medio urbano. A pesar de que sus propuestas culturales son precisamente marginales —como en general lo son las del circuito cultural popular—, su importancia local radica en dotar de contenidos comunicativos amplios espacios de la vida cotidiana. En el caso particular de la Uscovi, la oferta cultural tiene un determinado sesgo ideológico que no siempre se da con la misma fuerza en otras experiencias del movimiento urbano-popular. Muchas veces sus acciones tienen un sentido instrumental, utilitario, en tanto que su objetivo es promover una respuesta política que excede al goce del bien cultural ofrecido; con todo, las prácticas menos estructuradas parecen tener mayor aceptación en la comunidad, y aunque posean contenidos menos precisos y difíciles de traducir inmediatamente en acciones, la diversión domina su uso y no así su contenido discursivo. Sin embargo, no por ello carecen de mensaje. La solidaridad, el aprecio por el trabajo colectivo, el modo de trabajo democrático y la rebeldía contra la situación injusta de sus condiciones de vida se transmite en cada forma de hacer cultura. Esto se aprecia mejor al analizar las distintas formas de trabajo cultural de los grupos urbano-populares en la ciudad de México.

Distintas apreciaciones sobre el trabajo cultural

Una observación básica sobre el trabajo cultural de los grupos populares en la ciudad de México es la diversidad de significados de su trabajo y objetivos, de acuerdo con los protagonistas de cada una de las iniciativas. Esto podría llevar a renunciar a cualquier intento generalizador, ya que las dificultades son muchas para poder asimilar una visión unívoca sobre el sentido del trabajo cultural en cada uno de los movimientos sociales. A pesar de los riesgos implícitos de toda generalización es posible intentar una visión integral del panorama cultural dispuesto por los grupos populares en la ciudad, asumiendo la gran disparidad de experiencias, concepciones y formas de trabajo que se observan entre los grupos e incluso al interior de éstos.

A. Experiencias soporte de contenidos culturales

Según se puede apreciar en la lista de grupos investigados (cuadros 1 y 2), las organizaciones realizan, además de las actividades expresamente reconocidas como culturales, otras que requieren la movilización de recursos para satisfacer una necesidad material, y mediante las cuales se intentan comunicar valores, actitudes y conceptos con miras a promover una nueva visión del mundo.

Destacan en este sentido las actividades encaminadas a apoyar el trabajo de las mujeres que se ocupan de la gestión de los servicios comunitarios, cooperativas de producción o de consumo y otras actividades afines. Además de éstas se proponen talleres sobre sexualidad, feminismo, derechos humanos, o bien, círculos de discusión parecidos a terapias grupales que son promovidos por algún miembro de la comunidad.¹

¹ Sería muy largo citar ejemplos de cada una de estas actividades, cuyo recuento por lo demás sería incompleto; así, sólo se mencionarán algunos casos relevantes o ilustrativos sobre estas experiencias.

Las experiencias en cada uno de estos campos son numerosas, aunque no se hallen perfectamente centralizadas. Algunos calculan que en el país existen entre 400 y 500 grupos de salud popular. En la ciudad de México se pueden encontrar redes de magnitud variable de grupos de medicina tradicional o alternativa (herbolaria, acupuntura, etcétera), además de los grupos de medicina preventiva que son promovidos por organismos oficiales para apoyar el desarrollo de campañas sanitarias o de vacunación. Otros grupos son impulsados por organismos no gubernamentales como la Asociación Internacional de Terapeutas Corporales, el Instituto Mexicano de Homeopatía, el departamento de Atención a la Salud de la UAM-Xochimilco y grupos privados de médicos. Existe además otro tipo de actividades como comedores colectivos, guarderías y lavanderías populares cuya finalidad es aligerar la carga de trabajo doméstico de las mujeres dedicadas a las actividades de servicio comunitario. Para dar una idea del impacto que estas actividades generan en diversas comunidades, Flavia Anau, promotora de la colonia Ajusco, calculaba en 400 las guarderías populares, jardines de niños y grupos de atención a niños de la calle que trabajaban en la ciudad de México a principio de los noventa, apenas centralizados por el Foro del Niño Callejero.

Otras actividades del mismo género son las realizadas en atención de la población joven, ora para suplir la ausencia de centros sociales y culturales que los atiendan, ora para prevenir o aliviar conductas que se consideran nocivas social o familiarmente, como la drogadicción y el alcoholismo.

La vivienda misma es otro campo de acción. Experiencias cooperativas constituyen por disposiciones legales sus comisiones de educación, y éstas intentan cumplir su objetivo de manera integral: "El objetivo es transformar la mentalidad individual de los socios y sus familias. El proyecto consiste en crear la familia 'Narcalli' con conciencia colectiva cooperativa y de colaboración; cambiar la mentalidad desde la de los niños. A este fin se trabaja con todos los miembros del grupo: niños, jóvenes y adultos." (Cooperativa de Vivienda Narcalli.)

La comisión de educación de la cooperativa Narcalli elabora folletos que contienen los principios, derechos y obligaciones de los agremiados, pero al mismo tiempo promueve grupos de

danza y teatro para niños y jóvenes (en 1988 existían cuatro grupos de jóvenes y cuatro de niños). Mediante estos instrumentos trabaja para que todos los habitantes de la cooperativa "tengan una conciencia comunitaria no individual y para que toda la familia se integre al proceso en forma integral." El objetivo de todas estas actividades, según expresan, es "crear una identidad como grupo comunitario integral".

De igual manera los grupos de salud trabajan por objetivos más ambiciosos que van más allá de la resolución de una necesidad material. El proyecto de salud popular de la Unión Amanecer del Barrio busca reivindicar la medicina tradicional y explorar también las medicinas alternativas (homeopatía, herbolaria, etcétera). El proyecto tuvo su origen en el interés de proporcionar el servicio de salud, pero se propuso al mismo tiempo promover la participación activa de la comunidad. Por ello, además del servicio económico de medicina general y odontología, imparten cursos de educación, manejo de desechos y de promoción de la salud; trabajan por conformar un movimiento nacional de salud popular basado en promotores de salud comunitaria, alternativo a los servicios formales.

Varias de estas actividades se apoyan en grupos no gubernamentales que han logrado brindar a los movimientos sociales recursos técnicos y educativos de gran importancia. El desarrollo de estos organismos también ha atravesado por distintas etapas, pero su crecimiento decisivo fue, como ya se ha dicho, posterior a los sismos de 1985. Su forma de trabajo es diversa y normalmente se especializa en áreas. Enlace, Comunicación y Capacitación, A.C., es un organismo que tiene entre sus programas el apoyo a grupos de abasto popular. Éste consiste en la intermediación de las comunidades populares con organismos públicos o privados como la Conasupo, la capacitación técnica en cuestiones de administración y contabilidad, todo ello en estrecha vinculación con las organizaciones populares locales. Tiendas apoyadas por Enlace en el surponiente de la ciudad han formado una red regional sustentada en asambleas de consumidores que definen líneas de productos, métodos de abasto y precios, a la vez que se discuten formas alternativas de consumo que favorezcan la economía y la calidad de vida de las familias de la zona.

Actividades de este tipo demandan en general gran cantidad de esfuerzos y recursos de los grupos sociales, pues se consideran íntimamente ligadas a las necesidades inmediatas de la población urbana pobre, y con su entrega se pretende comunicar un fuerte contenido ideológico y político que entraña "solidaridad, autonomía, capacidad de organización y crítica a las soluciones dominantes de los problemas sociales". Por ello, a pesar de su limitada eficacia al reducirse a condiciones de marginalidad, deben ser consideradas como experiencias soporte de contenidos culturales o simbólicos, al promover cuando menos la idea de que son posibles soluciones diferentes a los problemas de la sociedad. Según la capacidad de sus promotores, la influencia de estas actividades en la vida cotidiana y la congruencia entre sus contenidos materiales y simbólicos, dichas experiencias podrían ser la base de una cierta *conciencia excedente* de la cual echar mano en la promoción del cambio social,² que permite precisamente que lo social rebase a la sociedad.

B. Experiencias culturales explícitas

Es en las experiencias culturales propiamente dichas donde los movimientos sociales explicitan con mayor claridad sus concepciones sobre el sentido de su trabajo y los valores que desean proponer a la sociedad. En este sentido, es posible destacar cinco concepciones vigentes del trabajo cultural en los movimientos sociales.

² Tomo el concepto de "conciencia excedente" de Rudolf Bahro: "Una estrategia revolucionaria se ha de sentar sobre una correlación de fuerzas muy determinada en el interior de la conciencia social o, más exactamente, en el interior de la masa total de cualificación acumulada, de fuerza productiva subjetiva, sobre la correlación de fuerzas entre la conciencia excedente y la conciencia absorbida" (1979, p. 373).

El trabajo cultural como rescate de la cultura popular

Un principio que guía la acción cultural de casi todos los grupos populares o de sus comisiones culturales es considerar lo popular como una matriz fundamentalmente positiva, creadora, a la cual es indispensable sujetar el trabajo cultural:

No debemos confundir lo masivo con lo popular, lo masivo será popular si fortalece, si aviva; si enajena o paraliza no lo será; lo popular es una actitud no un estereotipo. Lo que hace posible el desarrollo integral de los pueblos es popular, lo que lo impide no lo es; y aunque se manifiesta de múltiples maneras, siempre es alternativo a la cultura del poder[...] (UvyD, 1987).

La cultura popular genuina representa para algunos el origen o el destino de una práctica política adecuada. El grupo Familia y Sociedad, en una actitud crítica respecto del trabajo tradicional de los grupos de izquierda en el campo social y cultural, propone una verdadera revaloración de lo popular:

Nosotros partimos de que hay una cultura popular urbana y de que tenemos que conocerla, valorarla, y que solamente a partir de eso nosotros podemos realmente insertarnos con la gente... No quiere decir que todo lo que sea cultura popular urbana haya que rescatarlo, valorarlo y reivindicarlo, no hay que reivindicar ni el machismo ni nada de esas cosas, pero sí hay que conocerla, conocer su cotidianidad, ayudar a que la gente la sienta, la rescate, la valore y no la desprecie. Por eso hablamos de revalorar, de rescatar una serie de cuestiones que están ahí desde hace muchos años; experiencias de solidaridad, de organización, de lucha, etcétera. De tal manera que no sólo pensamos en lo cotidiano, sino en la historia local y en la nacional. Esto es lo que da vida y cuerpo al trabajo entre la gente (Laura Becerra, Familia y Sociedad).

Para otros, la cultura popular auténtica es resultado de las experiencias de lucha de los sectores populares. Es el objetivo de nuevas prácticas que se distinguen por la solidaridad y unidad real, y que ya se encuentran latentes en la sociedad, esperando

que sean los comunicadores y trabajadores culturales quienes las pongan de manifiesto. Para otros es finalmente un recurso de defensa ante las agresiones de la sociedad dominante:

A nuestro trabajo en la colonia que pasó de dar clases de primaria a ocuparnos de los reacomodos, de la inseguridad en la tenencia de la tierra, de la luz [...] al vernos metidos en eso nos dimos cuenta de que no todo era reacomodar, el ver que se respetaran las medidas, los derechos de la gente [...] y una vez que cree uno que en su conjunto se van superando una serie de cosas, ahora el principal problema que tenemos es un problema de carácter cultural. o de carácter social y cultural, que son los jóvenes [...] hay falta de oportunidades de trabajo, y falta de espacios culturales, falta de espacios dónde desarrollar o saber que se tiene una cultura; se tiene una cultura pero no se sabe si se tiene ahí guardada, se manifiesta en diferentes formas, pero se es un poco inconsciente de esta misma cultura, entonces se vive en la colonia, en los barrios, una especie de colonización cultural, entonces no aprecias lo que vale, lo que vale tu cultura (Fernando Díaz Enciso, Santo Domingo, Coyoacán).

Tal vez debido a esta concepción, una de las ideas rectoras en el trabajo cultural de muchos grupos populares es la del *rescate* de las tradiciones populares mexicanas:

Además de otras actividades hicimos el rescate de las tradiciones: la tradición de las posadas por las calles; una calle se organiza para hacer una posada, en seguida la otra. Hicimos las posadas callejeras [...] Pero anteriormente llamamos al primer concurso de calaveras, la tradición mexicana del 2 de noviembre, que la llevamos haciendo año con año desde 1985 [...] Este tipo de actividades son las que han tenido más éxito. Ese día participa la comunidad en elaborar las ofrendas. Hacemos nuestra ofrenda monumental ahí en el Claustro de Sor Juana y, aparte, las ofrendas que hacen por premios. Te voy a contar una cosa que nos causa mucha risa y a ellos mucho enojo. En 1988 hicimos nuestra ofrenda de muertos monumental, entonces el Claustro de Sor Juana hizo su altar de muertos y llamaron a la prensa y a la radio [...] y era más visitado el de nosotros que estaba ahí en la calle, todo el mundo se confundía, estaba realizado de una manera muy elegante y muy bonita, tuvo más éxito, porque estaba hecho como se hace en un pueblo, un altar popular con su cala-

baza, atole, calaveras de dulce, cempasúchil [...] El de los otros estaba muy bonito, obviamente más bonito que el de nosotros, una pirámide con cosas, pero se veía que era escenografía (Mario Alberto Becerra, Unión Popular Nueva Tenochtitlán Sur).

La palabra *rescate* es un término recurrente en la actividad de los grupos populares; también se le encuentra, y ciertamente con anterioridad, en algunas instituciones gubernamentales creadas para la atención de las culturas populares. A algunos grupos les sirve para diseñar acciones con el propósito de mantener o revivir tradiciones mexicanas o para hacer referencia a la búsqueda de la verdadera historia nacional:

En las colonias populares se hacen gritos independientes de Independencia, rescatando más bien a figuras de la historia mexicana olvidadas, recordándolas y reivindicándolas como verdaderos libertadores, como luchadores sociales; entonces el grito es: ¡Viva Rubén Jaramillo, Emiliano Zapata, Genaro Vázquez y Cabañas! (Ricardo Hernández, Conamup).

La idea está asociada en algunas ocasiones a la recuperación de un pasado digno y mejor ante el fracaso de la modernización.

El Centro de Estudios Tepiteños es un lugar donde se recaba información cultural y económica y eso [...] pero ya no funciona tanto, pero sí es un lugar y un espacio que trata de rescatar cosillas, y nos damos el tiempo posible para estar aquí [...] pero primero que nada yo creo que lo más inmediato es esto: rescatar la añeja actividad (artesanal) de la zona, y es lo que estamos haciendo fuertemente (Luis Arévalo).

Esta concepción de trabajo cultural no genera necesariamente un estilo particular, pero es frecuente que se traduzca en la formación de equipos especializados en el rastreo de la historia popular, barrial o de las mismas organizaciones. Frecuentemente logran conectarse con instituciones oficiales que promueven actividades semejantes, como la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, cuyo objetivo —entre otros— consiste en la revaloración o reivindicación de un pasado de autenticidad cultural. La celebración del género

musical del bolero, el reconocimiento de la presencia indígena en la ciudad o la revaloración de las tradiciones urbanas a través de concursos como Sábado Distrito Federal son actividades que han despertado el interés de personas y grupos populares de la ciudad, quienes tratan de proyectar un pasado digno a las condiciones modernas de la vida urbana.

El trabajo cultural como instrumento de cohesión organizativa

En algunas organizaciones el trabajo cultural tiene un sentido más instrumental que en otras, por ejemplo la Unión Popular Nueva Tenochtitlán Sur nació a raíz de los terremotos de 1985 y de inmediato se creó una estructura de trabajo mediante comisiones, entre ellas una comisión cultural "que se encargaba de buscar apoyos solidarios de los artistas para hacer eventos"; a partir de ella "pensábamos que se podía paliar un poco lo que estaba sucediendo en ese entonces. Pero además porque la gente no puede acceder a ese tipo de diversión porque es muy caro, el cine de vez en cuando, la televisión que, ya ves, no ayuda en nada a la cultura, por eso se formó la comisión..." Sin embargo, el peso de las necesidades de la propia organización fue determinante: "De hecho lo más importante fue darle vida a la organización; de alguna manera es pensar que estábamos ahí, era la cuestión cultural, cómo te das a conocer, aparte de la vivienda, la salud y demás, pues es algo que no lo llevas solamente a la organización sino al conjunto de la comunidad donde estás actuando" (Mario Alberto Becerra).

El uso instrumental del trabajo cultural conlleva frecuentemente una existencia accidentada, pues con facilidad se le superponen otras actividades consideradas prioritarias. Por ejemplo, tanto la Unión Popular Nueva Tenochtitlán Sur como la Norte tenían detenido el trabajo de estas comisiones pues sus recursos económicos se orientaron a otras actividades políticamente más importantes: "Nuestra prioridad es la vivienda, y si hubiera recursos principalmente se destinarían a ella; ...ahorita estamos armando proyectos de vivienda, de educación, de salud, e inter-

mitentemente las cuestiones culturales" (Mario Alberto Becerra); "Desafortunadamente en esta Casa [de la Cultura Manuel Buendía] no se han llevado a cabo todos los eventos que hemos pensado sobre cultura. Por las mismas necesidades y la dinámica que tiene la organización se ha aprovechado para otro tipo de cosas, sobre todo para hacer nuestras juntas y prestar el local a otras organizaciones... eso nos resta hacer eventos culturales" (Mario Monroy Santos).

En las organizaciones donde el trabajo específicamente cultural posee un sentido instrumental las actividades en ocasiones parecen superpuestas, artificiales, y fácilmente se incurre en el activismo cultural carente de una orientación precisa o de sustento en la propia comunidad:

En un principio la organización tenía recursos económicos, entonces se contrataban grupos que hacían diversas cosas: cantantes de música latinoamericana, danzantes y uno que otro artista conocido que daba un recital poético. Entonces había recursos. Pero fue necesario retirarlos para destinarlos a la actividad prioritaria que es la vivienda [...] Posteriormente se impulsaron conferencias, ya de un tipo más académico, por decirlo así. En esas conferencias lo que nosotros pretendíamos es que la gente tuviera una conciencia histórica de cuál ha sido su pasado y cómo está su presente; nos ayudó mucho la UAM, venían profesores de allá cada miércoles a las siete de la noche. Al principio venía la gente, después fue diezmando el público [...] También se tuvo contacto con algunos pintores jóvenes que vinieron aquí a exponer [...] A la exposición de pintura asistieron como cien personas a la inauguración, el lugar está muy pequeño para albergar más.

Cuando hay una marcha, un mitin, entonces sí hay una gran movilización: "yo creo que rebasamos las dos mil o tres mil personas. Pero cuando se convoca a un acto cultural no viene la mayoría" (Mario Monroy Santos).

En cierta medida la consideración de la cultura como una demanda conlleva un sentido instrumental, pues sobre el mismo razonamiento que lleva a los dirigentes de una organización a determinar que la vivienda, el abasto o la salud son una necesidad y por ello susceptibles de concebirse como demandas, se busca encontrar otro eje de movilización en la cultura. En la

inauguración de la Casa de la Cultura de El Molino, los maestros de ceremonia enfatizan en los distintos logros materiales de las organizaciones patrocinadoras.

Ante una escasa asistencia para la magnitud del asentamiento y la importancia del evento, los conductores recuentan los proyectos habitacionales, de abastos y producción; hablan también de los centros de desarrollo infantil erigidos por los propios colonos, además cuentan ahora con escuela primaria, kínder, un centro escolar Conalep, y en materia de servicios con electricidad, agua potable, y algunas empresas autogestivas: la tabiquera, el taller de costura... actividades que han fortalecido las cooperativas. "Por eso, hoy 12 de noviembre de 1989, hemos dado otro salto y entramos a otra experiencia que ha exigido el movimiento y el mismo crecimiento de las cooperativas. Hoy también inauguramos nuestro centro cultural, una nueva etapa dentro de este crecimiento autogestivo, participativo de las bases y democrático..." Con este discurso es previsible que las actividades culturales se sostendrán en la medida en que las poblaciones de base se apropien de ellas o por su capacidad para apoyar movilizaciones o negociaciones para la búsqueda de recursos.

La orientación instrumental o de rescate del trabajo cultural en algunos movimientos sociales no los excluye de manejar otras concepciones de índole propositiva. A ello se refieren las siguientes tres proposiciones.

El trabajo cultural como democratización de la cultura. El caso de la Comisión Cultural de la Unión de Vecinos y Damnificados (UVyD) de la colonia Roma

A partir de 1967 se desarrolló el grupo independiente de teatro Zopilote. Después de los terremotos la mayor parte de sus integrantes, vecinos de la colonia Roma, se incorporaron como muchas otras personas a las actividades de solidaridad y organización de la población; ellos propusieron desarrollarse en el campo de su propia especialidad: el arte y la cultura. De este modo

se constituyeron en comisión cultural de la UVD-19 de la colonia Roma. Como grupo Zopilote habían desarrollado ya, además de los trabajos propios de su campo de actividad artística, otras experiencias tanto de coordinación e intercambio con otros grupos independientes, como de educación artística a sectores populares. Sin embargo, la movilización por la reconstrucción significó una acción más decidida y fructífera en este terreno.

Aunque la UVD-19 es básicamente una organización vecinal, tal vez por las características propias de la zona donde se gesta, que combina sectores populares con clases medias, y población damnificada con una gran proporción que no resultó afectada, fue necesario crear relativamente pronto un amplio programa de desarrollo de la comunidad que proyectara la organización en áreas como el consumo, la salud y de manera muy importante la cultura. En este campo uno de los primeros trabajos fue la creación de un cine club ambulante, el cual hasta la fecha funciona pero ya de manera fija. Además se encargaron de la realización de festivales artísticos cuya función fue difundir la problemática de los damnificados, y sobre todo, acercar a otros sectores de población de ingresos medios a la Unión. A la fecha, llevan más de quince ediciones de este festival.

Durante los primeros meses de trabajo tuvieron que sortear varias dificultades. Una comunidad religiosa les facilitó unos locales donde dieron inicio talleres de educación artística, pero la mayoría de las actividades se realizaron en la calle o en los campamentos de damnificados. Las relaciones del grupo Zopilote (ahora convertido en comisión cultural de la UVD-19) favorecieron que otros grupos de teatro, danza, música, artes plásticas, etcétera, encontraran también un espacio de participación. En 1986 iniciaron un programa de talleres artísticos para la comunidad, los cuales, meses más tarde, se integraron en una Escuela Popular de Arte que en la actualidad es uno de los mayores logros de la Comisión.

La respuesta de la población fue pobre al principio, pero con los meses la participación mejoró cualitativamente, ya que el público asistente a los eventos no sólo aumentó sino que ahora son más las personas integradas a la organización de los mismos.

Un momento que significó un cambio importante en la práctica de la Comisión fue la solicitud de financiamiento a organiza-

ciones de solidaridad internacional. Sorprendentemente para el caso de las organizaciones de damnificados, el primer proyecto que sometieron a consideración fue un programa cultural. La razón —explican— fue porque se reconocía en las actividades culturales gran importancia para la consolidación de su organización. Con el apoyo internacional se lograron dos resultados importantes: por una parte, garantizar condiciones de trabajo más adecuadas para la realización de sus actividades, pues se pudo disponer de un local adecuado y de un presupuesto que en 1988 alcanzó el monto de 7 millones de pesos al mes; por otra, el apoyo impuso orden y seriedad al trabajo cultural que en otros grupos era fácilmente desplazado en favor de otros aspectos considerados prioritarios.

En el balance de las actividades desarrolladas por la Comisión en 1990 se cuentan 15 festivales de los damnificados, 220 funciones de cine, decenas de festivales dominicales, más de 15 exposiciones anuales de pintura en la Galería Frida Kahlo, creada por ellos, conferencias y la edición de una revista, en colaboración con otros grupos culturales, que ya va en su quinto número.

Una modalidad importante de su trabajo es el impulso de festivales callejeros de música, danza y teatro. Dichos eventos se realizan en espacios de alta circulación peatonal, donde por momentos se concentra una audiencia aproximada de 800 a 2000 personas. Combaten la improvisación como estilo de trabajo, y promueven grupos artísticos independientes pero de calidad profesional.

A diferencia de otros grupos culturales, no prejuician las tareas de instituciones oficiales, pues tratan de evitar "regodearse en lo artesanal y lo marginal"; por ello han establecido lazos de todo tipo: universidades públicas y privadas, Instituto Nacional de Bellas Artes, grupos populares, organizaciones no gubernamentales. Para la celebración del I Festival de la Ciudad de México de 1989, miembros de la Comisión impulsaron la realización de mítines en las oficinas responsables del Departamento del Distrito Federal, con el fin de lograr que fueran programados en alguno de los múltiples foros utilizados para el festival.

El trabajo cultural lo conciben como apoyo al desarrollo integral del ser humano. La importancia de un trabajo como el que realizan es "la generación y apropiación de espacios para la crea-

ción y el disfrute artístico y cultural...; la formación de cuadros locales tanto para la creación como para la difusión; la consolidación de un público crítico y sensible; la producción de publicaciones donde se reflexione sobre el país y su cultura" (UVyD, 1987, p. 2). Por ello su trabajo tiende a la promoción de espectáculos de la mejor calidad, pero sobre todo a dotar a los interesados de las herramientas para lograr un nivel de creación satisfactorio. A fines de 1989, la Escuela Popular de Arte recibía a más de 400 alumnos, entre adultos, jóvenes y niños, distribuidos en más de veinte talleres: artes plásticas, teatro, danza contemporánea, música y literatura. Acerca de esta cuestión es frecuente escucharles en diversos foros que "la cultura no se lleva al pueblo" sino, más bien, las condiciones para producirla.

En varios sentidos, el trabajo de la Comisión Cultural de la UVyD es muy diferente del que realizan otras agrupaciones populares. Es impulsado por un grupo de artistas profesionales que lo ven como su trabajo fundamental, y no por activistas que por distintas circunstancias se ven colocados al frente de esa área de trabajo; ha tendido a la institucionalización, evitando con ello su desplazamiento por coyunturas derivadas del trabajo político. En cierto modo la preocupación por los contenidos ideológicos de los eventos ha sido secundaria en favor de la calidad, lo que la asemeja más a instituciones de carácter oficial o privado. La diferencia de su trabajo en relación con el de las instituciones no consiste en los eventos puntuales, sino en la orientación básica de su esfuerzo: apoyar el crecimiento de la sociedad civil, demandando una política democrática en ese sector de la vida social y hacia los medios masivos de comunicación.

El trabajo cultural como reevaluación de la cultura política.

El caso de la Asamblea de Barrios

La Asamblea de Barrios y Organizaciones Vecinales es una asociación del movimiento urbano-popular de la ciudad de México surgida en 1987. El centro de su actividad política ha sido, desde su origen, el problema de la vivienda —pero no se reduce a él.

Según sus propios datos, la organización se integró en el año de su fundación por 18 mil familias, que representaban un universo habitacional complejo y problemático: *arrimados*, personas que vivían en casas prestadas o en sus propios lugares de trabajo, inquilinos, damnificados por los sismos; la mayoría con ingresos de 1.5 salarios mínimos o menos; sin cobertura por parte de algún programa habitacional y con poca o nula información acerca de las posibilidades de tener vivienda propia.

Esta heterogeneidad ha llevado a la Asamblea de Barrios a proponer y discutir en diversos niveles gubernamentales iniciativas y proyectos concernientes a la solución del problema habitacional en el centro de la ciudad: modificaciones a la legislación civil de contratos de arrendamiento; investigación de predios baldíos u ociosos para proponer a los propietarios la renta de las viviendas; asesoría jurídica y registro de derechohabientes de los programas institucionales de vivienda; programas generales sobre ciertas zonas urbanas como el área de La Merced y muchos otros.

El 12 de junio de 1987 surge Superbarrio en la ciudad de México. Una manifestación de la Asamblea de Barrios en el centro de la ciudad fue su primer escenario, y a partir de entonces se ha vuelto cada vez más familiar, al grado de trascender las fronteras de la ciudad y el país, en parte por el interés que despertó entre periodistas nacionales y corresponsales extranjeros.

El aspecto de Superbarrio con sus tonos rojo y amarillo es semejante al de los gladiadores de lucha libre, y al igual que muchos de ellos, cubre su rostro con una máscara. El parecido con los luchadores no es casual. Superbarrio es un luchador que abandonó el ring para ingresar a la lucha social, y así se ha esforzado porque se le identifique, pues su presencia se asoció en un principio con la defensa de los inquilinos afectados por juicios de desahucio en las vecindades del centro de la ciudad, y más tarde con otros conflictos sociales.

El personaje ha suscitado diversas interpretaciones de políticos e investigadores, pero en general ha sido bien acogido por los sectores de opinión exceptuando el gobierno, quien por medio de distintas instancias ha cuestionado la legitimidad y validez de la representación que ostenta, en ocasiones de una manera muy beligerante. El origen de esta actitud podría encontrarse en que una de las características de la gestión gubernamental en Méxi-

co consiste en la adopción de un gesto hierático que invita a percibir la distancia que guarda el funcionario de la población a la que dice servir. Sin embargo, el gesto ritual de la separación se rompe gravemente ante un encapuchado que no asiste con el funcionario a solicitar o negociar servicios sino que se coloca en una tercera posición distinta al binomio dominio-subordinación; solicitud-poder de gestión.

La figura de Superbarrio significa la recuperación de algunos elementos tradicionales populares. En un recuento de la historia del cómic en México, Carlos Monsiváis habla del momento en que las historietas extranjeras, que simplemente eran traducidas al español, son sustituidas por creaciones nacionales. Ante tal empresa, en la que resultaba difícil competir con la calidad técnica de los dibujos o con las pretensiones excesivas de sus historias (viajes intergalácticos, héroes con poderes increíbles, etcétera), el cómic mexicano debe buscar mejor calidad en sus argumentos y personajes que permitan una mayor identificación de los lectores con ellos. Se desarrolló así el melodrama como línea argumental cuya característica principal consiste en presentar a los personajes en situaciones de la vida cotidiana. Por otro lado, frente a la pléyade de héroes y superhéroes capaces de todas las hazañas imaginables, surgió una versión nacional de éstos que se convirtió en un tipo de amplios alcances, el antihéroe.

Desde los Supersabios hasta el Chapulín Colorado, diversos antihéroes han poblado el universo de la comunicación masiva en México, normalmente con fines de simple diversión y comercio. Sin embargo, no han sido pocos los intentos de hacer de este tipo de personajes elementos de identificación de valores de justicia y resistencia política y cultural frente a lo extranjero o las entidades públicas o privadas. El Águila Descalza de Sergio Arau, el Llanero Solitito de Enrique Cisneros y en la actualidad Superbarrio Gómez son intentos de recuperar un elemento de larga trayectoria en la cultura popular y vincularlo a causas populares. Sin duda el de más éxito y proyección ha sido Superbarrio, lo que podría explicarse por la estrecha vinculación que tiene con una organización popular y la lucha que realiza, y por su innegable efecto massmediático; desde su aparición, la prensa nacional e incluso internacional no ocultó su entusiasmo e interés por el encapuchado.

Por otra parte, las características concretas que ha asumido el personaje —pugilista de lucha libre— ofrecen también elementos de identificación popular. La lucha libre en el centro del país es un espectáculo popular de gran arraigo y algunos de sus practicantes han logrado, incluso al margen de la tecnología comunicativa que fabrica héroes y estrellas, un gran impacto entre la población. Han sido luchadores los personajes más populares en el cine nacional de héroes y villanos como el Santo y Blue Demon, quienes en películas con argumentos absurdos y de imposible ubicación temporal o geopolítica satisfacen fantasías e imágenes del público popular en una abstracta representación de la lucha del bien contra el mal. Basta ver el interés de los niños por acercarse y saludar de mano a Superbarrio en sus presentaciones públicas y sobre todo después de sus luchas en el ring para percibir el arraigo que le permite el dispositivo de su personaje.

Tal vez el aspecto más relevante con que se puede observar la figura de Superbarrio es el acercamiento de su actividad pública a la vida cotidiana de la población urbana pobre. Según algunos promotores culturales de organismos no gubernamentales, en el acercamiento del sentimiento a la razón se basa la fuerza del personaje:

Un ejemplo sobre la manera de entender la forma adecuada de insertarse a través de la vida cotidiana es la Asamblea de Barrios, con todo y sus defectos y errores [...] Ella ha dado un ejemplo muy importante porque se conforma a partir de una necesidad que es de todo el mundo, la vivienda; segundo, ha tenido capacidad y sensibilidad. Todo el mundo aseguraba que Superbarrio era una pendejada y no lo fue, y de él se desencadenan una serie de acciones como una gran sensibilidad hacia la vida cotidiana, valores y tradiciones del ciudadano común que ha permitido ganar a la gente desde sus cosas. Yo diría que es otra manera de hacer política, en donde además desde mi punto de vista hay grandes intentos de hacer que la gente participe, una organización muy abierta. Aquí es donde se le puede hacer una crítica respetuosa al otro modelo, en el que algunas organizaciones al paso de los años impiden la participación democrática de la gente, entonces se va abriendo una brecha entre los dirigentes y la gente de base, donde los dirigentes tienen una gran

claridad de una serie de cosas, pero la gente es como acarreada, sin vida democrática, descuidando el proceso de educación social y política (Laura Becerra, Familia y Sociedad).

La educación popular debe partir de la práctica social, política, cotidiana de las organizaciones; [...] hay que trabajar más los elementos simbólicos de organizaciones populares. Consideramos un gran acierto la creación de Superbarrio como parte de las organizaciones del centro de la ciudad, como una expresión cultural de la propia vida cotidiana de los inquilinos, aunque pensamos que hay poca tradición en este sentido... (Rafael Reygadas, Servicio, Desarrollo y Paz, A.C.; comisión de educación del PRD).

Una de las preocupaciones que Superbarrio suscita entre algunos intelectuales del movimiento urbano-popular es el riesgo de que la fuerza del personaje supla la movilización popular. Algo de ello puede verse cuando Superbarrio se ha lanzado a apoyar demandas no directamente vinculadas al ámbito poblacional popular, por ejemplo, las campañas de prevención del sida, la vigilancia del programa un día sin auto, el llamado a la defensa del Centro Histórico, o la protesta por la invasión a Panamá. Gracias a la excelente relación de Superbarrio con los medios de comunicación, incluso estos actos le han permitido influir en población de distintas tendencias y estratos económicos de la ciudad.

En el plano explícitamente cultural la Asamblea de Barrios tiene escasos pronunciamientos. En uno de sus documentos apenas se menciona que "los grupos preocupados por la defensa de la cultura, el deporte y el esparcimiento podrán proponer actividades y terrenos para realizar proyectos de escuela, centros comunitarios, y de salud..."; ni siquiera tuvo en los primeros años una comisión cultural especializada. Sin embargo, la actuación de Superbarrio es desbordante de significados: hazañas como la de burlar la vigilancia en la sede de la Asamblea de Representantes del Distrito Federal para introducirse subrepticamente y tomar la palabra en la tribuna; participar en el Foro de la Vivienda convocado por la Cámara de Diputados donde incluso se sometió a votación su participación; entrar a negociaciones al frente de la Asamblea de Barrios con diferentes funcionarios del Departamento del Distrito Federal; ser detenido por el FBI en los

Estados Unidos y salir del embrollo sin tener que dejar la máscara, y varias más, muestran una constante del personaje: el desenfado, el ingenio y la burla son la esencia de su actuación; su "estilo" de trabajo se caracteriza por la introducción de lo festivo a la política. Que si hay *razzias* de la policía contra los jóvenes de los barrios que usan la calle para deporte, organizan un campeonato de fútbol callejero en la avenida 20 de Noviembre; que si les reprimen un evento de lucha en el Zócalo, se movilizan con la consigna de *rines políticos, libertad*; que si les niegan un espacio para una fiesta de quinceañeras, toman un estrado público destinado para otros actos... Uno de los dirigentes de la Asamblea de Barrios ve en estas manifestaciones lo absurdo de la política oficial llevado hasta sus últimas consecuencias.

El trabajo cultural de la Asamblea de Barrios se ubica en un terreno fuertemente simbólico cuyo objetivo es transformar la actitud política de funcionarios y sectores populares que participan en el juego de la subordinación y la negociación, en una postura de abierta burla y que la ciudadanía pueda exigir sus demandas al poder público o a quienes dicen representarla o servirla. Las dificultades para este tipo de trabajo pueden observarse en la suerte que corrió Supervecina, un persona con limitaciones debido en parte a su sexo y posiblemente a su falta de identificación con elementos de la cultura de masas, y que incluso sufrió ataques por parte de la Asamblea de Barrios, factores por lo que no pudo armar un sólido andamiaje simbólico entre la base de las organizaciones populares del centro de la ciudad.³

³ Ha sido tan atractiva la personalidad de Superbarrio, que ha movido a diversas organizaciones de apoyo a interesarse en él, de modo que contemos con una abundante documentación e iconografía. La misma Asamblea de Barrios publicó una colección de folletos titulada *Ya Nada nos Detiene*. Por otra parte, puede servir también de comparación para medir las razones del éxito de este personaje, la marginalidad con que se ha mantenido otro encapuchado Superanimal, defensor de la causa ecologista, sin sustento organizativo y menos hábil en el uso de símbolos que expresen la confrontación social.

Una reforma social a partir de la cultura. Centro de Estudios Tepiteños

El Centro de Estudios Tepiteños fue creado a mediados de los ochenta por personas de gran arraigo en el barrio que se proponían el rescate y la ampliación de la documentación existente sobre la zona. El libro *En dónde quedaron mis recuerdos*, editado por el Centro en 1988, expresa muy claramente la línea que desean desarrollar, menos de investigación académica y más de rescate testimonial de la población de mayor arraigo en la zona.

Una de las características de los promotores culturales de Tepito es su localismo y aislamiento respecto de los movimientos sociales más amplios de la ciudad, elementos que dan a las organizaciones tepiteñas un carácter particular. Por otra parte, mantienen en general una forma de trabajo poco estructurada aunque eficiente, que confiere a las actitudes individuales de sus integrantes un peso más importante que en otras experiencias más organizadas, por ello se va a seguir el pensamiento de uno de sus integrantes.

Según Luis Arévalo (originario del barrio, zapatero, nacido en 1940), se habla mucho de la existencia de una cultura urbana pero "yo pienso que no la hay, no tenemos, porque para mí cultura es lo que hacemos con nuestras manos para poder sobrevivir, y ahorita desgraciadamente, y en Tepito más, la gente ya no sabe hacer nada, somos unos consumistas y consumimos lo inútil, porque ni siquiera lo que nos sirve." Desde su perspectiva ha habido cambios muy importantes, que se traducen en una crisis de la cultura. La corrupción del gobierno se generaliza entre las personas de la zona y los líderes, y sólo quedan muy pocos que se salvan.

Yo soy uno de ellos, yo todavía muy solo, sin estar con el Estado, sin estar con ningún grupo político, yo hago aquí mis cosas. Yo trato de rescatar la añeja antigüedad de la zona, que es la zapatería, que un momento dado fue la segunda potencia del calzado después de León y que se ha ido perdiendo, y que el terremoto nos vino a madrear, porque con el terremoto la gente no puede ni chambear en sus propias casas, y también eso ha hecho que la gente se lance a las calles a invadirlas, para vender

chácharas que no sirven para una madre; puedes ver ahí al señor carpintero que era de los chingones, de los que ya nunca va a haber, porque ya no hay aprendices, ahí, mira leyendo una revista, vendiendo sus chingaderas. Entonces, si el señor que lo sabe hacer ya no lo está ejerciendo, si ya en Tepito, y cuando hablo de Tepito, hablo también de la ciudad y a nivel nacional, nadie ejerce los oficios, todo se va descomponiendo [...].

Yo soy de la idea que el comercio [ambulante] nos está madreando... Te puedo decir que el comercio ha hecho, primero, que la gente ya no se interese por aprender, y las gentes que tienen un oficio ya no lo quieren ejecutar, porque es más rentable vender madre y media que trabajar.

Desgraciadamente se maneja mucho dinero en Tepito pero la economía familiar está jodida, porque el chavo que gana la lana la tira en desmadre y medio, el chavo en la droga, el viejo en la parranda, o sea que el problema de nosotros ya no es de miseria, es cultural...

La crisis de la cultura sólo se puede enfrentar con una actividad del mismo tipo, de ahí la importancia de las actividades que promuevan la creación y, sobre todo, la recuperación del "hacer productivo" de los habitantes del barrio.

Me parece bien que se hagan trabajos y se enseñe a la gente; en lo que yo no estoy de acuerdo es que se enseñe a las señoras cosas de migajón y esos rollos... yo les decía que eso es perder el tiempo, pero de todos modos se hacía... Es que hay cosas más importantes que hacer, para mí son cosas inútiles y son cosas que hacen que la gente consuma, porque también por experiencia lo sé, hay mucha gente que se pone a hacer madres de migajón o madres de chaquira y muchos ni las terminan y quedan en los basureros... y sin embargo, si yo te enseño a hacer unos zapatos, tú vas a utilizar unos pantalones viejos para hacer unos zapatos de mezclilla ¿no?, y la señora allá, de la falda de la chamaca que ya no le sirve, le va a hacer unos zapatos. Pero hacer una figurita de migajón o hacer una figurita de alambrito, ¿para qué chingados te sirve? Está como también con la onda de la guitarra. Si ya somos un barrio desmadre, enséñale a un chavo guitarra y no se va a quitar del zaguán con el pomo. Entonces yo en vez de enseñar la guitarra, mejor enseño a manejar el martillo y las pinzas o no sé qué herramienta pero no la guitarra. Lo mismo las áreas deportivas... ahorita como están las

cosas, cuanta área deportiva hagas va a ser el lugar para que el drogo esté ahí; porque hay drogadicción de a madres... ahorita no es el momento de pensar en áreas deportivas, ni en deportivos ni en nada de eso, hay que pensar cómo le vamos a hacer para que los chavos se mantengan ocupados...

Arévalo dirige un taller de arte del calzado, que por propia iniciativa y sin recursos financieros externos realiza desde hace veinte años. A un grupo de alumnos —aproximadamente quince por curso— les explica la historia del calzado que ha ido recabando a través de estudios personales, después las herramientas que utilizan, los diversos tipos de pieles y sus usos, el conocimiento de la superficie de la horma, los puntos de apoyo, etcétera. Invita a la creatividad, para ello estudian modelos de revistas extranjeras o cuando hay exposiciones o ferias de calzado asiste con sus alumnos. Según dice, en veinte sesiones es posible aprender los fundamentos del oficio, pero hay personas que lo hacen en menos tiempo. Y para enseñarles las ventajas y desventajas de las técnicas modernas organiza una visita a la fábrica en donde es diseñador.

Las sesiones no tienen límite de tiempo. Se realizan los sábados a mediodía pero no concluyen a una hora preestablecida; en ellas hablan de otros temas; el trabajo, la escuela, los jóvenes, la drogadicción. La técnica que utiliza la aprendió de un sacerdote que trabajó en el barrio hace años, y quien después de misa o el rosario invitaba a hablar a los asistentes: "A ver, cuál es tu problema; dilo, no te apenes, total, aquí a lo mejor hay alguien que lo tiene igual." Así comienza a dialogar, crea un ambiente de confianza con el grupo, de tal modo que el curso es un gran espacio de conversación sobre problemas sociales y personales, y van surgiendo soluciones entre todos. Los intereses de los asistentes son distintos; la mayoría acude por el deseo de aprender el oficio, pero Arévalo cuenta que ya uno de sus alumnos puso en Nezahualcóyotl un taller parecido al suyo. En el mismo local donde trabaja impulsa también un taller de herrería y otro de serigrafía, este último para jóvenes drogadictos en proceso de recuperación.

Promover la cultura, desde la óptica de Luis Arévalo, sólo tiene sentido si con ello se "genera" un nuevo habitante de la ciudad de México.

Se habla mucho de la drogadicción y del problema de los ambulantes, y que le andan buscando soluciones. Mentira, nunca las van a encontrar, porque a medida que siga pasando el tiempo, va a haber más gente de ésa, más gente que le gusta la lana fácil y que sabe hacer nada con sus manos, ni para sobrevivir, desde que no está fabricando su propio alimento, ni su propio vestido, ni su propio calzado, todo eso es cultura, lo demás es pura información. Entonces, ¿cuándo le vas a quitar al chavo todos sus vicios de conducta, si al chavo no lo integras al trabajo? Con esto no quiero decir que el chavo tenga que ser un esclavo, un explotado, no, no, no... pero yo prefiero tener chavos explotados y no chavos enviciados.

Luis Arévalo enfatiza en la imagen de los reformadores sociales que han existido en todas las épocas, en particular al problema de la moral social más que al del poder social. Dentro del panorama de las actividades culturales de las organizaciones populares de la ciudad de México, su contribución es reducida e incomparablemente menos espectacular y difundida que las de las organizaciones populares arraigadas en lo político. Pero no es una actitud marginal. Con diversos matices, es factible encontrar una actitud semejante en la práctica de organizaciones populares e individuos que han renunciado a la interacción política como parte de su actividad social. No movilizan ni hacen propaganda, pero intentan influir en su base social generando una actitud nueva respecto de la tecnología de los medios, del poder y de la producción.

Como Luis Arévalo, algunos grupos del movimiento de la mexicanidad en la ciudad de México podrían ser incluidos en esta concepción; su forma de trabajo se aparta de cualquier tipo de interacción con el público que presencia sus actividades y ritos, y en caso de establecerse alguna, proviene más bien de personas ajenas al grupo. Otros más abiertos buscan generar simpatía difundiendo el llamado a una nueva fraternidad universal, y aunque en algunos medios de comunicación se les ha dado oportunidad de participar, la esencia revivalista de su propuesta les permite mantenerse fuera de las confrontaciones políticas dominantes. Son, en cierta medida, antimodernos al cuestionar la comunicación de masas, los partidos políticos y la gran tecnología industrial. Así, lee por ejemplo Luis Arévalo un mural del pintor Daniel Manrique:

Ahí estamos viendo cómo no queremos dejar nuestras raíces, cómo nuestra identidad la seguimos defendiendo, a pesar de que la modernidad y la tecnología nos están madreando, nos están haciendo consumistas, nos están haciendo una serie de cosas, y ¡mira nomás qué rostro tiene éste! A la desesperada trata de agarrarse de lo nuestro, de lo de uno... Por allá, a dos cuadras, hay una madre que está pariendo en donde está el bien y el mal, y se ve muy claro que quienes traen el bien es la gente que está chambeando, la gente que está tratando de sostener, de salvar el barrio, y la gente que lo está madreando, la gente nociva, ahí está también, con una madre que está toda llorosa, porque tiene puros hijos de la chingada... Esto que yo te explico mucha otra gente del barrio lo entiende.

La dinámica integración/exclusión

Retomando las características de lo que, junto con José Joaquín Brunner, he llamado *círculo cultural popular*, regido por la antinomia integración/marginalidad, es posible plantear que las tipologías de los diversos trabajos culturales de los movimientos sociales en la ciudad de México se han constituido en modelos movilizadores, es decir, son concepciones que impulsan la actuación de diversos agentes en el terreno preciso de la cultura para lograr un efecto social, ya sea en la consolidación de una fuerza organizada o en la construcción de valores que orienten la práctica social. En su relación con el tiempo histórico llaman a distintas actitudes hacia él.

Pasado	←————→	Rescate; reforma social
Presente	←————→	Consolidación orgánica; demanda política
Futuro	←————→	Democratización; nueva cultura política

Tanto las concepciones que miran al pasado como las que se plantan frente al porvenir construyen su actuación sobre bases valorativas de reforma social, pero son las últimas las que con mayor facilidad se abren a la incorporación de nuevos valores y por lo tanto se disponen mejor a integrar e integrarse con las otras expresiones culturales. Posiblemente por eso les será más fácil diseñar un discurso en el que se vean reflejados un número

mayor de actores. Para tomar un ejemplo figurativo, es Superbarrio quien busca acercarse al movimiento de la mexicanidad y no al revés (véase *Proceso*, 8 de enero de 1990).

Por otra parte, los ejes en torno a los cuales giran los movimientos culturales derivados de las conceptualizaciones analizadas podrían también caracterizarse mediante las siguientes polaridades:

Pasado: cultura popular	←————→	Cultura dominante (medios de comunicación)
Presente: movimientos sociales	←————→	Estado
Futuro: sociedad civil	←————→	Sociedad política (sistema de dominación)

En los movimientos de rescate cultural o de reforma social los agentes principales estarían representados por dos concepciones abstractas de cultura, una popular y otra dominante, en la que los medios de comunicación aparecerían como instrumento de ejercicio de poder de la clase dominante nacional o extranjera sobre el *pueblo*. Las actuaciones culturales de carácter instrumental para la consolidación orgánica de los grupos o la movilización de éstos se dan en función de la confrontación de los movimientos sociales con el Estado y, por lo mismo, el grado de influencia cultural en el conjunto de la vida social dependerá de la amplitud de los sectores sociales implicados y de la capacidad de proyección de los mismos movimientos en la sociedad.

Por último, los movimientos cuyos propósitos son la ampliación de la vida democrática del país en contra de las tendencias a la marginación y desestructuración de los sectores populares o una transformación profunda de la cultura política (entendida como el marco simbólico bajo el cual se considera legítima una conducta que busca influir en la toma de decisiones) se ven forzados a rebasar sus planteamientos más allá de los límites de una organización gremial. La comisión cultural de la UUYD y más notablemente de la Asamblea de Barrios son una especie de catálogo de intereses sociales en donde esperan tener cabida diversos actores sociales.

Al determinar distintas categorías analíticas de los trabajos culturales de los movimientos sociales de la ciudad no se pre-

tende legitimar a unos en detrimento de otros por estar colocados en categorías diferentes, tanto más que en la práctica ninguna concepción se manifiesta en un determinado movimiento social en forma exclusiva y excluyente, sino señalar las posibilidades de dichas categorías para trascender el terreno de la disputa por la orientación de la sociedad, la cual estará dada por su capacidad para integrar en forma plural distintos intereses culturales.

Debo hacer una advertencia importante para no aventurar un juicio equivocado sobre los movimientos sociales. Con base en las diversas experiencias de observación es claro que los grupos no son homogéneos internamente y además existen múltiples motivaciones en la participación. Al interpretar el sentido de su trabajo cultural me he detenido en el discurso de los dirigentes, que muy probablemente no es compartido por todos los integrantes. Sin embargo, deseo establecer la operatividad de este enfoque por dos razones. La primera es la necesidad de todo grupo de contar con intermediarios que los vinculen con la sociedad mayor. Como se mencionó en el segundo capítulo, los representantes y el grupo participan en un juego de imposturas que autonomizan su comportamiento al extremo de hablar con legitimidad en nombre del grupo sin realmente haberlo consultado. Por otra parte, los dirigentes se constituyen en minorías consistentes en la medida en que generan la interacción al proponer un proyecto coherente para un grupo; finalmente es su conocimiento lo que les permite dirigir, y su poder se discute sólo cuando surgen articuladamente otros conocimientos competitivos. A pesar de su importancia, no veo en los dirigentes el motor de los grupos sino en los cuadros intermedios. El estudio organizacional de los grupos es interesante porque la mayoría ha diseñado sistemas de trabajo basados en *comisiones* donde se ejerce con soltura la participación y la democracia interna. Pocos estudios se han emprendido sobre este sector; Víctor Quintana (1980) llama a este grupo "los más comprometidos", que en el caso del movimiento que él analiza alcanzó un número de 45 personas en un asentamiento que a fines de los ochenta albergaba a más de 10 000 habitantes. En ese grupo observa transformaciones políticas y culturales, de trato familiar, autoestima, etcétera, consecuencia de su participación en el movimiento. René Coulomb y Sánchez Mejorada (1992), en su ya mencionado tra-

bajo sobre los proyectos autogestivos urbanos, mencionan que es en las *comisiones* donde podría evaluarse la participación política y la asimilación de los proyectos de los grupos desde el punto de vista de los valores que se desea difundir. En ellas, más que en las asambleas, se aprende la democracia y la discusión. Esta división en niveles debe tenerse presente para evitar las simplificaciones que sobrevaloran los efectos políticos y culturales de los movimientos sociales.

V. Los movimientos sociales en la configuración de la cultura urbana

El que en los albores de la Colonia México-Tenochtitlan se constituyera en sede del poder colonial marcó el desarrollo social y cultural de la ciudad al asentarse el poder español sobre una sociedad indígena tan sólo desplazada y derrotada pero no extinta, que mantuvo gran vitalidad y formas tradicionales de organización. Por años la fuerte presencia indígena fue uno de los motores del desarrollo de la urbe, y la imagen de una ciudad asolada por los indios levantados contra los conquistadores conformó gran parte de los temores de los sectores dominantes. Por cierto que este desasosiego fue justificado. En el siglo XVII, por ejemplo, hubo dos grandes motines en la ciudad de México. En el estudio de ambos, Rosa Feijoo (1964 y 1965) ofrece interesantes elementos para comprender la dinámica social de la ciudad de aquel tiempo. Durante toda la época colonial existieron dos esferas jurídicas distintas para los grupos básicos de la sociedad, indios y españoles. Aunque sin duda no era éste su objetivo, esta situación fue el origen de difíciles problemas para el mantenimiento del orden social. Los motines en cuestión se derivaron de las condiciones de abasto y precios de alimentos de la ciudad; en los dos dispusieron una arena para el juego de intereses de distintas fracciones del grupo español dominante, y las consecuencias para el gobierno de la ciudad y la población fueron notables. En 1624 fue saqueado el palacio virreinal; en 1692 se incendió el Ayuntamiento con sus importantes archivos y fue destruida la alhóndiga, las represalias para algunos de los indios implicados fueron terribles.

Durante el siglo XIX la ciudad de México se desarrolló gracias al diálogo establecido por la ciudad española y las parcialidades

indígenas. Éstas estaban sujetas a un régimen legal en extinción, sin embargo, no por ello decayó su vitalidad como organización social. En efecto, las parcialidades fueron abolidas como consecuencia de las reformas liberales de 1812 y de los primeros años de independencia, pero la organización social que las sostenía continuó existiendo y reclamando sus derechos comunales, como una forma de resistencia frente a la pretendida igualdad liberal hasta la época de la Revolución mexicana, lo que marcó la dinámica de la ciudad durante casi cien años.¹

Al igual que estos eventos ¿cómo explicar el desarrollo reciente de México sin referirse a los procesos de urbanización salvaje, la imagen del desempleo, las movilizaciones populares, los grandes movimientos sociales como la campaña vasconcelista del 29, el movimiento ferrocarrilero o el magisterial, las jornadas estudiantiles de 1968, los terremotos de 1985 o la campaña cardenista de 1988? Todos son, sin duda, movimientos que han impactado la vida urbana y la cultura de la ciudad de muy diversas maneras.

Desde luego que hay grandes diferencias entre las movilizaciones populares de épocas tan distantes, por lo que cualquier comparación resulta impropia. Es el caso de la violencia y las consecuencias de los motines del siglo XVII comparados, por ejemplo, con las movilizaciones de los sismos de 1985. La fragilidad del orden social de aquel tiempo contrasta con la capacidad del sistema social y político imperante en la actualidad, que fue capaz de someter y canalizar las reivindicaciones de contenido y tono radicales. Sin embargo, destaca la huella del pueblo, de la acción no concertada de diferentes actores sociales excluidos del poder en la conformación de la vida urbana.

¿Cómo explicar el impacto que generan los movimientos sociales en la cultura? Émile Durkheim propuso el concepto de "conciencia colectiva" para indicar un conjunto de creencias y sentimientos compartidos por los individuos promedio de una sociedad; sin embargo, en su interpretación de las sociedades modernas la conciencia colectiva presenta un grado de indeterminación mayor a medida que nos alejamos de las sociedades tradicionales, unidas por una solidaridad mecánica, y nos

¹ Véase Lira, 1983.

acercamos a las sociedades sustentadas por formas de solidaridad orgánica. La conciencia colectiva sufre así la fragmentación generada por la división social del trabajo, limitando con ello la generalización de las representaciones colectivas.²

Otros autores hablan de *memoria* —un conjunto de representaciones que podríamos llamar míticas, que se moldean o ideologizan desde el presente. A partir de estas representaciones, el presente interpela el pasado y viceversa para denostarlo o reivindicarlo. La memoria se aferra a símbolos que sirven para evocar el pasado: edificios, plazas, escuelas, rutas, diversiones, etcétera, que en su accionar configuran la identidad de los sujetos o de las colectividades. No existe una memoria homogénea puesto que ésta se construye a partir del diálogo de un sistema ideológico, estructural, con las dinámicas sociales particulares, coyunturales. El primero le confiere orden y sentido a las segundas pero ésta, al ser fruto de los intereses opuestos de los conflictos sociales, embisten las estructuras para adecuarlas a los apremiantes intereses del presente y así transformarlas definitivamente. "...puede afirmarse que en el proceso de construcción de la memoria se da el juego dialéctico en el que las estructuras ideológicas frenan a la asimilación casuística y anárquica de lo cotidiano, y en el que la incidencia de lo coyuntural proporciona dinámica a las estructuras" (López Austin, 1985, p. 76).

La homogeneidad cultural es entonces una quimera. En efecto, si algo hay que recordar sobre la cultura es que ésta consiste en un dispositivo de signos jerarquizados que no se comparten de manera igual por todos los miembros de una misma sociedad. El ordenamiento de los símbolos y la existencia de saberes diferenciados son características de los sistemas culturales, por esta razón no todos los miembros de una sociedad participan del mismo modo en ellos, pero configuran la red sobre la que se cruzan las distintas experiencias de los sujetos para poder ser leídas por los miembros del grupo; esto es lo que hace que pese a la diferencia sea posible participar de un mismo sistema cultural.³

² Véase a este respecto el capítulo IV de *La división del trabajo social*, 1982, pp. 159-173.

³ Éste es el ejemplo del conocimiento shamánico del que habla Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*.

Armando Silva (1992) considera este proceso como el de un imaginario. Para él los diversos espacios urbanos, movimientos o construcciones, poco a poco llegan a formar parte de la vida cotidiana y proveen, más que de simples lugares, de imágenes y símbolos que se integran a la experiencia urbana. El centro comercial en nuestro tiempo es uno de estos elementos, pero también lo son las avenidas, parques, estadios y plazas. Lo físico y lo simbólico en la ciudad van de la mano, y las representaciones que se elaboren de la vida social afectan el uso que se haga de la misma.

Hay que incluir entre estos factores generados de imagen sus expresiones, el ritmo y uso del tiempo, vallas, publicidad, *graffitti*, avisos callejeros, carteles de cine, etcétera. Mirando la ciudad de México desde esta perspectiva, uno de los factores que alimentan la imaginación es la misma idea de grandeza. Eso mismo que impidió creer que esta ciudad no había llegado a los veinte millones de habitantes en el censo de 1990, reacción que fue algo más que desconfianza técnica hacia el censo, pues muestra una especie de frustración colectiva al darnos cuenta de que la ciudad no era la imagen que poco a poco habíamos construido de ella.

Al poner el énfasis en lo imaginario se quieren destacar, nos advierte Silva, eventos apenas textualizados, los cuales son más bien patrimonio de estructuras implícitas de intercomunicación (1992, p. 92). La percepción imaginaria nos aleja de la discusión sobre lo verdadero y lo falso, o de la cuestión de la intencionalidad del enunciador del mensaje; más bien nos coloca en el nivel de la percepción inconsciente afectada por los cruces fantasiosos de la construcción social. Esto último le quita el capricho a la elaboración de los imaginarios.

Con estos elementos subrayo el impacto indirecto de eventos en la construcción de la imagen de la ciudad, sin que necesariamente ocurran experiencias directas o generalizaciones de los mismos. Un ejemplo es el impacto simbólico de la violencia, la cual se ha convertido en los últimos años en algo sintomático de la sociedad urbana mexicana. No es posible cuantificar la inseguridad pública debido a la carencia de información adecuada, a la falta de denuncias de los afectados y a la relativa autonomía con que se desarrolla el imaginario social sobre el delito res-

pecto de su incidencia real, y sin embargo, el crimen es un hecho cotidiano en la ciudad de México y un símbolo que media las relaciones ciudadanas. Por día, sólo en el Distrito Federal, ocurren cuatro violaciones denunciadas;⁴ en los últimos dos años ha habido un promedio de un suicidio semanal en el Sistema de Transporte Colectivo (Metro) que mueve diariamente más de cuatro millones de personas,⁵ y se calculan en 200 000 los delinquentes en el D.F. y en 7 000 las pandillas de jóvenes en la misma zona.⁶ Por otra parte, la actuación de los cuerpos de justicia ha sido siempre pobre o indolente, o bien, tiene estrecha relación con el medio delictivo del que con frecuencia procede.⁷

Ahora bien, ¿es la ciudad de México una ciudad violenta o más violenta que otras? La respuesta estadística no nos dice nada de la percepción de los ciudadanos, sino que éstos apelan a una sensación de incertidumbre que se compara con sus experiencias anteriores, juveniles o infantiles. De hecho, las autoridades policiacas se esfuerzan por mostrar con números que la violencia ha disminuido y que en todo caso es inferior a la de otras grandes ciudades en el mundo, pero ello no impide que se tenga una imagen de temor y suspicacia, de desconfianza hacia la posibilidad de una vida tranquila y segura en la ciudad.

Al hablar entonces de la influencia de los movimientos sociales en la configuración de la cultura urbana debe considerarse pues el desarrollo de imágenes lo suficientemente amplias o generales como para generar la percepción de la ciudad y, sobre todo, para transformar el punto de vista de quienes advierten tales imágenes al traducirse éstas en nociones como identidad, pertenencia o ciudadanía y poder.

⁴ Centro de Terapia para la Atención de Víctimas de Delitos Sexuales de la PGJDF, en *Excélsior*, 24 de octubre de 1993.

⁵ *Excélsior*, 23 de octubre de 1993.

⁶ Ramón Sosamontes Herreramoro, "El reclamo de la seguridad", en *El Cotidiano*, núm. 54, mayo de 1993, México, UAM-A.

⁷ En el Distrito Federal hay 2 600 policías judiciales —investigadores— para atender de 15 a 20 mil delitos, lo que da por resultado que el 80 por ciento de éstos queden impunes. Por otra parte, 40 por ciento de los miembros de los policías judiciales federales del D.F. tienen antecedentes delictivos o consumen algún estupefaciente, *idem*.

Los movimientos sociales y la ciudadanía

Fernando Escalante elaboró un interesante retrato de la moral pública del siglo XIX donde muestra sus contradicciones y vacíos. La ley, la democracia, el Estado, el Congreso y en general las instituciones políticas creadas después de la independencia eran entidades vacías que representaban un anhelo social más que un espacio real de actuación política. El Estado que vivió el país en el siglo pasado distaba aún bastante del modelo cívico. La autonomía de los intermediarios era prácticamente la única instancia que garantizaba protección real; el precario desarrollo del mercado imposibilitaba la consolidación de los intereses particulares, típicos en el orden cívico; la falta de claridad sobre dónde comenzaba lo privado y dónde lo público impedía la consolidación de un espacio real de ciudadanía: "no había ciudadanos porque no había *individuos*" (1992, p. 290). Por esto el pueblo ocasionaba temor o exaltación, pero siempre como conglomerado social y no como sujetos independientes. Julio Guerrero, precursor de los estudios sobre la cultura mexicana, criticaba el liberalismo en 1901, del siguiente modo:

En su gran culto por el *pueblo* abstracto, ha dictado por último sus grandes reglas para formar el gobierno; pero de una manera tan profundamente irracional, que acatándolas nunca habría gobierno en México. La Constitución federal de 1857 y la de los estados que la imitan establecen en efecto de una manera legal la soberanía popular; pero como el sistema descansa en el nombramiento de las autoridades por la mayoría de los ciudadanos; como en México la mayoría de los ciudadanos no tiene estado civil legal que autorice los requisitos de edad y nacionalidad, por culpa de las leyes relativas; como la profunda miseria y abyección del proletariado lo hace indiferente a las candidaturas; como la ignorancia de las necesidades sociales y de las fisiológicas personales lo hace refractario a los programas políticos y como las autoridades sólo pueden subsistir fuera de las capitales a fuerza del rigor contra esa masa amorfa de ciudadanos legales y teniendo que reprimir al *pueblo* de sus dominios, so pena de perder el apoyo de sus superiores; resulta que ni legal, ni intelectual, ni política y socialmente, puede en México constituirse y reafirmarse el gobierno por el pueblo (1901, p. 101).

Las varias acepciones de ciudadanía: derechos y obligaciones que se tienen como ciudadanos de un Estado, situación de súbdito, o bien, participación de una comunidad política en situación de igualdad, provienen del desarrollo de la vida urbana y de la secularización de la esfera social. Una de las variables más empleadas en la antropología para explicar el cambio cultural es la del proceso de individualización, de ruptura de los vínculos comunitarios y por lo tanto del incremento de las posibilidades de elección sin atender a las presiones de la comunidad familiar o local.

Con todo, la individualización es sólo un aspecto de la gestación de la ciudadanía. Es un prejuicio etnocéntrico asignar sólo al Occidente moderno los valores de individualización, anonimato y libertad con que se le ha caracterizado.⁸ Por el contrario, el desarrollo de la individualidad no significa la pérdida de los vínculos comunitarios, ni el total desprendimiento de los sujetos desdibujados en el anonimato. A la noción del sujeto, aun en la modernidad, la acompaña un sentimiento de pertenencia a una comunidad, espacio privilegiado donde se logra la participación con los iguales. En nuestro medio, por ejemplo, se reconoce una alta participación política de la población en la esfera pública pero con una expectativa pobre sobre la eficacia de la misma, razón por la que Almond y Verba, famosos teóricos de la cultura política, concluyen que en México no hay un equilibrio entre la aspiración y la realización, como en el modelo de cultura cívica abstracto, sino que hay una concentración en la aspiración en tanto que la realización permanece insatisfecha.⁹

¿Cómo se concibe la participación en la vida urbana por parte de la población pobre, expuesta al espectáculo de la movilización social? En uno de los pocos manuales en español sobre técnicas de investigación social en los medios urbanos (Hauser, 1972), encontramos una serie de observaciones sobre este tema. En primer lugar, se sostiene la idea de una racionalidad asociada a la ciudad, la cual es un elemento fundamental de diferenciación respecto de un modo de vida rural. En un capítulo escrito por el

⁸ En *Persona, tiempo y conducta en Bali*, Clifford Geertz discute otras vías de definición de la persona y las posibilidades del anonimato en la sociedad balinesa.

⁹ Puede verse Almond y Verba, 1989, pp. 260-265, y mi trabajo "Urbanización, marginalidad y cultura política", 1990.

propio editor podemos leer, por ejemplo, una repetición de la tesis simmeliana de la racionalidad de la vida urbana. En las zonas rurales —nos dice— los contactos personales no sólo son más reducidos sino de carácter diferente, “implican a todos los participantes en todos los aspectos de su vida” (p. 107). En las ciudades no sólo son más numerosos sino también parciales, y por lo tanto más utilitarios que sentimentales.

La exposición a diversos orígenes culturales y sociales de las colectividades urbanas, según esta perspectiva, mina los valores y las normas de cada grupo; así, el comportamiento tiende a ser más racional que tradicional, a elegir por sí mismo el comportamiento deseable y no por el grupo.

Por otro lado, Germani propone en el mismo libro su famosa distinción entre adaptación y asimilación al medio urbano a la que me referí en el primer capítulo. La primera consiste en el “papel que el inmigrante está llamado a desempeñar en las diversas actividades en las que se ve llamado a participar” (p. 170). La integración se refiere a la asimilación progresiva del “comportamiento y las conductas de los autóctonos del medio urbano (funciones, actitudes, costumbres, valores, conocimientos)” (p. 172).

Cuando Kemper lleva esta última distinción a su análisis sobre los *tzintzuntzeños* en la ciudad de México llega una conclusión reveladora:

Parfraseando a Germani..., mantener lazos fuertes con emigrantes coterráneos puede facilitar la *adaptación* de los recién llegados a la ciudad, pero esto no implica necesariamente que tenga que facilitar su *asimilación* a la cultura urbana. En otras palabras, la transferencia de los valores, expectativas y obligaciones rurales a las relaciones sociales urbanas no se homologa con la asimilación de los patrones urbanos de conducta social, especialmente donde existen diferencias significativas entre los patrones urbanos y los rurales. La integración social entre los emigrantes que dependen de la persistencia de los modelos de conducta rural puede ser contraproducente para la participación efectiva en los sistemas sociales urbanos y conducir más bien a la marginalización (1976, pp. 123-124).

Una conclusión parecida podría desprenderse del análisis de Larissa Lomnitz sobre la dinámica de las redes de intercambio

recíproco. Es significativo que quienes no participaban en ellas eran tanto los más pobres como los más ricos de la colonia, es decir, quienes no podían contender con el intercambio o a quienes no les convenía porque no necesitaban del tipo de bienes o servicios que eran objeto de transacción. Esta observación, como la anterior de Kemper, podrían suponer una idea de que el atraso o estancamiento de la población pobre en la ciudad se sostiene por la tradición, en tanto que el avance o desarrollo requiere de la ruptura de los lazos tradicionales para centrar a los sujetos en los instrumentos racionales que son siempre individuales, interesados, no afectivos, etcétera.

Mi propuesta es que ante las condiciones de la metropolización moderna, la polaridad entre la vida rural y urbana, lo racional y lo irracional, lo moderno y lo tradicional, pierde su sentido y nos obliga a pensar en otra dinámica para comprender estos procesos. De este modo el desarrollo de la ciudadanía, de las formas de participación política en nuestro medio urbano se desarrolla sin romper con los vínculos tradicionales. No es el desarrollo del régimen jurídico del liberalismo lo que ha conducido a la participación sino el mantenimiento de los vínculos tradicionales, sin que esto signifique rechazo a la modernidad y al cambio. Ser ciudadano es, en este contexto, demandar la participación sobre la base de los vínculos comunitarios. Quizá ésta sea la influencia más determinante de los movimientos sociales en el desarrollo de la cultura urbana.

Movilización política y vínculos comunitarios. La lucha sindical de Francisco Velazco

La participación política de la población que migra a una megalópolis como la ciudad de México puede representar un caso interesante de análisis en la medida en que su socialización implica una cierta ruptura con patrones rurales o indígenas para asumir un comportamiento en la ciudad. Recordemos que Germani y Kemper negaban el éxito en la asimilación de los migrantes en la vida urbana si éstos no rompían con sus lazos comunitarios tradicionales. Desde su perspectiva, la individua-

lización era parte del secreto del verdadero cambio cultural, y sólo unos pocos individuos —los más emprendedores y calificados desde su comunidad de origen— lo pueden lograr. Sin embargo, esta manera de ver el problema de la socialización política margina de hecho la experiencia de gran parte de la población urbana. Según el censo de 1990 la cuarta parte de los habitantes del Distrito Federal tenía un origen externo a la metrópoli y más de la mitad de los habitantes de la zona conurbada eran migrantes. Algunos municipios aportaron promedios impresionantes de migrantes: Coacalco, Ecatepec y Nezahualcóyotl, con 71, 65 y 59 por ciento, respectivamente. El dato es importante por la heterogeneidad cultural y social que se impone a la ciudad, pero más importante lo es para intentar explicar las modalidades de ciudadanía que se desarrollan en esta urbe.

En su investigación sobre la participación política Jorge Montaña (1979) consideró habitantes de asentamientos espontáneos en diversas ciudades del país, que el control político a que estaba sujeto el campesinado era una importante instancia de socialización en el sistema político mexicano que predisponía a los migrantes a integrarse a las instituciones políticas urbanas de manera exitosa. Sin embargo, pese a la fuerza del sistema político no es fácil pensar que se extienda homogéneamente por todo el territorio, menos aun en las zonas más pobres. La población indígena migrante es difícil de reconocer por el censo. Éste nos habla de un 1.5 por ciento de hablantes de alguna lengua indígena en el D.F., pero el dato referido al Estado de México es menor, 0.2 por ciento, lo que hace dudar de la veracidad de la información.

De este modo es ininteligible la organización social de la ciudad sin tomar en cuenta el apoyo organizativo de los grupos étnicos o de paisanaje que se mantienen organizados en la ciudad. Ellos aportan soluciones al problema de la vivienda, servicios, empleo, salud, etcétera, y brindan además una vía de incorporación política en el medio urbano. Sólo la acción grupal explicaría el éxito del sistema popular de vivienda en una ciudad como la nuestra. Las estrategias de sobrevivencia comprenden la familia, pero también la vecindad, el barrio y la colonia... En el caso de la vivienda ésta no se obtiene mediante acciones individuales, sino por lo que Núñez llama la "lógica de la cultu-

ra de redes", que refuerza las ideologías comunitarias familiares. De igual modo se requiere siempre de la acción organizada de las masas para tener éxito social y político: "Sólo a los que tienen fuerza se les escucha, sólo los organizados pueden negociar y 'ser atractivos' para las organizaciones políticas del PRI o de la oposición" (Núñez, 1990, p. 92).

Analizar estos vínculos como opuestos a la modernidad es negarse a reconocer la profunda carga transformadora de que son portadores. Más bien brindan una vía de gestación de la ciudadanía y la participación política de gran importancia para dibujar el perfil político y social de la ciudad. La historia del establecimiento de Francisco V. en la ciudad de México, usando los lazos tradicionales del parentesco y su vida laboral, inexplicable sin dichos vínculos, muestra el paulatino desarrollo de una conciencia de participación política en demanda de igualdad y defensa de sus derechos. El referente constante es su comunidad de paisanaje, los sanbartoleños de Soyaltepec residentes en México, pero el alcance de sus experiencias laborales, sindicales y urbanas va de la mano de la vida de su propia comunidad de paisanos, que antes que inhibirlo lo impulsaron a la demanda social y a la participación política.

Me llamo Francisco V.R. Soy originario del estado de Oaxaca, de un pueblo que se llama San Bartolo Soyaltepec que está por la Mixteca Alta. Hay una duda de cuándo nací, pero fue entre el 15 y 16 de septiembre de 1934. Mi mamacita dice que fue el 15 y a veces el 16. Yo tengo registrado en mis papeles el 15. Fui el cuarto de cinco hermanos. Gabriel es el mayor y después hubo unos cuates, que murieron, dos hombres, y luego la última fue una niña, y ésa también murió. Podemos decir que sacrificamos tres para vivir dos.

Yo hablaba muy poco el español, más bien nomás las palabras más usuales: buenos días, buenas tardes, buenas noches o ahí nos vemos. Pero hablaba muy poco, inclusive yo nada más fui como unos dos años a la escuela de mi pueblo, y no aprendí casi nada ahí. Yo hablaba más el mixteco y además porque surge una situación así de familia que se vino primero mi mamá a México con mi hermano y me dejaron con mis abuelitos. Se

vinieron pues porque la mentalidad de la gente de pueblo es mejor salir de su pueblo por la situación misma que vive de pobreza.

Mi mamá se vino con una familia de allá que regresó y la animaron y ella es la que la trajo a México; llegaron aquí a la colonia de los Doctores y ahí mismo estaban todavía cuando yo llegué. Ella se vino aproximadamente por ahí del 38 o 39. Yo tenía cinco años, más o menos. Así fue como llegaron y trabajaron en la casa, nada más en puros trabajos domésticos, hasta que después...

Algo que está ligado casi a nuestra vida es que un paisano de nosotros, que fue el primero que se vino y que se llamó Honorio Andeve, fundó una organización de paisanos aquí en México que todavía sigue. Fue el primero que llegó a México y él fue también el primero que encontró a una persona, un alemán, que fue desarrollando una fabriquita allá donde estaba el cine Internacional en Doctor Liceaga cerca de avenida Cuauhtémoc. Él fue el primero que conoció a esa persona y trabajó con él, y ahí fueron entrando los paisanos. Cuando yo llegué a México mi hermano ya estaba trabajando en esa fábrica, en La Diana, la famosa Diana y ya había varios, ya eran unas catorce o quince personas de mi pueblo que estaban en esa fábrica.

Honorio fue el primer trabajador de esa fábrica y después fue él quien, pensando en la organización sindical, llevó al grupo a organizarse en un sindicato. Como los primeros sindicatos que estaban eran los de la CTM, él nos va a inscribir en un sindicato de la primera sección de la CTM. En ese tiempo ya Ramón Castilleja era Ramón Castilleja. Era el secretario general de esa organización, y sigue siéndolo, pa que veas.

Cuando llego a México, mi hermano ya está en una fábrica, ya se transforma su vida, de trabajador doméstico a estar en una fábrica junto con varios paisanos míos que vivían enfrente, en una vecindad...

Esa misma señora que vino, que trajo a mi madre, regresó al pueblo y entonces vine con ella. No tengo así muy precisa la fecha, pero te digo fue por ahí de 1945 o 46. De pronto me dice mi abuelo: "mira, me escribió tu madre y me mandó dinero para tu pasaje y te vas a ir porque pues aquí estamos sufriendo". Yo

siempre anduve descalzo en mi pueblo, nunca tuve un huarache. Ahí no hablas de zapatos, hablas de huarachitos, ni eso tuve yo, y cuando esto sucede mi abuelo fue a Nochistlán y compró suela y correas y me hizo unos huarachitos. Pues en el camino a Yanhuitlán que tiro los famosos huaraches a la barranca, porque mi pobre abuelo me hizo unos huaraches de pata de gallo que son los que usan los más pobres y yo lo que quería eran unos huaraches de tiras...

Lo primero que me sorprende mucho cuando llego aquí a México es el tranvía: yo no conocía los transportes, pues, pa acabar, la primera ocasión que me subo en un camión fue en Yanhuitlán, cuando viajé a México. Me impresionó el ruido que hacían. Porque... ahí iban y luego de repente hacía chispas, ¡ay, en la madre!, pues a dónde llegué y pus qué es esto... La ciudad en parte me daba miedo, sin embargo, después, conforme me fui ubicando en México, consideré que era muy bonita.

Salí a pasear casi desde que llegué y muy seguido porque yo sentí que mi familia lo que trató era hacerme agradable la estancia en México; así pues, me llevaban a pasear, al cine, al juego, mi hermano me llevaba al fútbol los domingos, todo eso. Me aventé un "trompo" llegando aquí a México, ¿no?, ese mismo día domingo que me compraron mis zapatos, pues me estaba vacilando un chavo de la vecindad, pus sí, pus el indito; el clásico indio que llega, ¿no?, y se burlan los chavos y me dio mucho coraje, ¿no?, y que lo pateo y ya luego hubo problemas porque llegaron las quejas y todo, pero pus a mí no me gustó que se estuviera riendo de mí, y más que me dijera indio, ¿no? Bueno pus así, esas cosas de esas que recuerdo.

El plan que tenía mi mamá para conmigo era, en principio, la escuela, pero también a trabajar, o sea que siempre ha existido esa idea de que aquí para comer tienes que trabajar, aquí nadie come de gratis, aquí todo el mundo trabaja, todo el mundo come y vas a tener que ir a la escuela y me inscribieron en el Centro Escolar Revolución que está ahí frente a Televisa. Sin embargo no acabé la primaria... me quedé en 1949, promovido para el año siguiente, al inmediato, el quinto, al que no me presenté porque después nos cambiamos a la colonia Anáhuac... La fábrica se va para la colonia Anáhuac y todo el mundo jala con la fábrica para la colonia Anáhuac...

Los trabajadores vivían también alrededor de la Doctores, ahí todavía en Niños Héroe 45. Era una vecindad que está más acá y nosotros estábamos enfrente de la fábrica. Otros vivían por Doctor Lucio... Total que por ese rumbito nada más vivían todos los paisanos que trabajaban en la fábrica. Mis paisanos fueron los únicos obreros de la fábrica, así desde su inicio, te digo desde el finado Honorio, que fue el primer trabajador.

Ya en la Anáhuac, mi primer trabajo fue de albañil, en la obra. Antes de eso, llegando, llegando, me había dedicado a trabajos domésticos. Recuerdo bien eso. Llegué con la señora Herlinda, Herlindita, doña Herlindita, le decíamos. Ella vivió en el edificio Jalisco, rentaba allí; fueron las primeras gentes que conoció mi mamá, y pues ahí también me recomendó con ella, porque ya para ese tiempo mi mamá difícilmente lavaba. Me fueron a presentar con doña Herlinda, y ya fui su gatito. A veces me mandaba a las casas de sus hijos. Uno vivía por el cine Lido, allá por Tamaulipas, y otro vivía por La Villa, así es que me mandaba a ayudar a sus nueras y a mí me encantaba ir porque era muy poco lo que hacía en su casa. Nomás terminaba el aseo, me daba de desayunar y ya me iba yo, me encantaba irme en el tren, ¿no?, pues era el medio de transporte. Me iba al Zócalo, del Zócalo a La Villa y luego también el tren que iba para avenida Baja California, me dejaba ahí donde vivía el otro hijo. En algunas casas me gustaba y en otras no. Por ejemplo, yo recuerdo uno de los hijos, Blanquita era la nuera, que vivía por el cine Lido. La familia era muy amable, inclusive me decían que yo me sentara con ellos a comer en su mesa, pero el otro hijo, Salvador, el que vivía por La Villa, era un tipo que rechazaba eso, y la señora, su esposa, me quería bastante. Ella decía: "no le hagas caso, tú come aquí", y me atendía en la cocina. Son las diferencias que yo notaba y me gustaba porque ellos vivían por allá, por donde está la Mier y Pesado y me daban pal pasaje, y yo me iba de mosca en el tren y me quedaba 10, 20 centavos, una cosa así.

Cuando nos fuimos a la colonia Anáhuac fue cuando ya me fui a trabajar en la obra con mi paisano, y te digo, bueno, son cosas así como pasajes que recuerdo, que si yo me hubiera quedado ahí, en la obra, ése hubiera sido mi giro, y hubiera llegado a la mejor a maestro de obra, ¿no? No es difícil, no es

difícil. Pero lo que más quería era entrar a la fábrica. Yo digo que no supe valorar en ese momento qué era lo que me convenía más, si la fábrica o adonde yo estaba, porque te digo, yo trabajaba inclusive tiempo extra y ganaba más dinero, pero lo que en un momento dado vi que era más ventajoso en la fábrica era que éstos nada más trabajaban ocho horas y yo todo el día me la pasaba por allá... entonces me fui a la fábrica y dejé la obra. Otra motivación fue que ya para ese tiempo ya conocía a mi esposa, éramos novios, y pensaba casarme y todo eso, ¿no?, y no tenía un trabajo estable. Por otra parte representaba un valor mayor para mí ser obrero de fábrica. Me sentía como realizado, como se dice actualmente, diferente a los demás chambeadores, a los de las obras, y a los otros. Me gustaba salir con mi overol, o mi peto que daban en la fábrica, inclusive a mí me gustaba salir sucio de aceite pa que dijeran: ¡no, hombre!, éste es un tipo que la hace, ¿no? Ésa fue la mentalidad. Entraba a las 6 de la mañana y salía a las 2 de la tarde, bueno, ya casado, sin una visión clara de progresar, que ahora así lo ubico, a mí me dio por el desmadre total, era ir al cine, casi diario viendo películas, este, o si no pus ya en la tarde me iba yo a la colonia Polanco, a la Anzures, a gatear, le decíamos, ¿no? Fue un desperdicio total y luego fin de semana, los domingos, pues al deporte. Jugué mucho tiempo basquetbol y futbol. Mis paisanos siempre fueron futbolistas, existió un equipo de puros paisanos que se llamó Soyaltepec, siempre fue el Soyaltepec. Mucho tiempo duró ese equipo; morían los viejos y seguían los jóvenes y así, era casi una tradición tener el equipo de basquet y de futbol. En los dos equipos jugué. El futbol todavía lo jugué, podríamos decir, hasta por cerca del 70.

Este equipo es de la misma asociación de Soyaltepec que fundó Honorio, y sus miembros eran los que estaban alrededor de la fábrica, era la gente de la fábrica, eran exclusivamente paisanos. Éste de la obra que me llevó también estaba en ese grupo, o sea que esa asociación, esa unión —porque esa unión vecinal era nuestra organización— era el centro de trabajo y era el núcleo de población que siempre estuvo ligado cerca de la fábrica en la Anáhuac. Ahí creció más la fábrica y hubo más necesidad por lo que se fue perdiendo la exclusividad del oaxaqueño, del Sanbartoleño, aunque fueron entrando

gentes conocidas de nosotros mismos, amigos, se fue mezclando la raza ahí en la fábrica y por lo mismo que crecía, ya que no había mucha gente de San Bartolo que quisiera venirse a trabajar a la fábrica...

Cada vez que se abría un nuevo puesto de trabajo y sabíamos que había gente que estaba trabajando en otra chamba, nos preocupábamos porque entraran paisanos y el patrón también se preocupaba por lo mismo, hasta que surge el problema que me desliga de la fábrica. Siempre, siempre la fama fue de los paisanos como chambeadores, porque de veras con la idea esa de que tú estás en tu pueblo y que no ganas nada, que es muy poco lo que ganas, y de repente te trasladas a una fábrica y tienes un salario semanario superior, y dices ¿qué es esto? Aquí está el pan, y entonces te fletabas al trabajo, de por sí la historia remite al oaxaqueño como el trabajador más responsable, nosotros podríamos decir más burros, ¿no? Porque se pegan a la chamba tremendamente y así, por eso, tenían la fama. Ellos siempre querían gente de San Bartolo: órale, otro paisano y otro paisano, pero cuando ya no fue posible, pues se fue mezclando la raza y cuando la fábrica se va para Iztapalapa surge la separación de los paisanos, porque de alguna manera estábamos cerca de la fábrica allá en la Anáhuac. Ahí vivíamos en vecindades, pero también hubo oportunidades de comprar terrenos, pero a nadie de nosotros se le prendió el foco de comprar, sino siempre a pagar uno renta.

Ahí trabajaba mi esposa. Yo la conocí antes, pero después la volví a ver en la fábrica, cuando yo ya estaba en la fábrica, ella estaba dentro de la fábrica y ya seguimos la relación y nos casamos y seguimos trabajando los dos. Te digo, cuando ya se va la fábrica a Iztapalapa, entonces ya todos los paisanos le vieron la necesidad de tener sus propiedades, porque casi siempre estábamos pagando renta y todo el mundo se empezó a ir por las colonias a comprar. La mayoría se fue para Neza porque ahí estaban baratos en ese tiempo los terrenos y otros, como mi hermano, se fueron para la colonia Ajusco...

En fin, así es como nos desprendemos casi del núcleo de población así tan cercano, de una vecindad a otra, para estar totalmente dispersos: están los que se quedaron en la Anáhuac, otros están por estas colonias, otros por Neza y por Iztapalapa,

pero ya todos tienen sus propiedades. Eso fue más o menos del 58 para acá.

Al entrar a la fábrica La Diana nos daban un año, así como de prueba, si pasabas la prueba te quedabas y si no te sacaban y empleaban a otro... Cuando empecé, estuve en los barriles, así le nombraban, como barrilero, que es en donde procesan toda la mercancía que fabrican de alambre... pero como a los seis meses me promueven y me voy a una prensa en donde le daban forma a la hebilla, la hebilla de alambre, con troqueles. Esa prensa era automática, daba el golpe, subía y otra vez bajaba, ése era mi trabajo. Esa máquina era muy peligrosa por tanto tiempo de estar así, siempre metiendo y sacando hebilla, metiendo y sacando, pues en una de éstas te apendejabas y te volaba un dedo, ¿no?, medio dedo... Yo tenía unos meses y me faltaba poco para cumplir el año cuando me accidenté. Me accidenté en dos ocasiones; mira, aquí tengo la cicatriz, el recuerdo de esa prensa; éste fue el primero que me agarré. Cuando pasaba eso sentíamos temor que te vieran que estabas lastimado, que te habías accidentado, porque entonces eso bajaba tus bonos. La vez que me lastimé agarré la estopa, la envolví así y seguí trabajando, no se dieron cuenta de este accidente y me quedé.

Cuando ya estaba de planta, ya no me preocupó accidentarme porque ya tenía seguro, ya no me preocupaba nada. Salía de la chamba y como mi mujer también trabajaba, las mayores de las veces yo le decía: pues vamos al cine, agarrábamos a los chavitos, cuando ya estaban grandecitos, y nos íbamos con ellos al cine, comíamos por ahí taquitos. Sí nos dimos una vida más o menos agradable, y los fines de semana a jugar. Ésa era mi vida: jugar.

Sin embargo, en el centro de trabajo desde que yo ingresé a la fábrica era delegado un paisano que después, como a los dos años, deja de ser delegado y sube a ser delegado otro paisano. Ellos eran Félix y Gabino. Ésos sí que se apoderan del poder y no lo soltaron. Este paisano sí era un tipo más deshonesto, más cabrón, hostigaba mucho a las compañeras, es más, el trato era: "o me las das o no hay chamba", muy cabrón, muchas compañeras que yo conocí, por tener trabajo, tenían que ceder. Eso a mí no me parecía, a mí me parecía que era una injusticia. Luego yo me daba cuenta, allá en el centro de trabajo, cómo era también el trato, que era producir, producir y producir y el jefe

que nada más andaba vigilando, vigilando, medio te parabas un poquito y ¡órale, compañero!, ¡órale, a trabajar!, la producción urge, eso era lo que yo fui viendo como algo así que decía yo, bueno, cómo es posible que éstos no nos dejan ni respirar, ¿no? Porque eran las ocho horas, pero así, de sentarse ahí, de sentarse e inclusive, si tú ibas al baño, a cualquier cosa que tú fueras, nomás te contaba el tiempo, si eran diez minutos no te decía nada, pero te pasabas de diez minutos y ya... yo veía eso como una injusticia, pero no supe cómo combatirla.

Nunca teníamos asambleas, nada más cada año que se revisaba el contrato nos reunían y nos llevaban al sindicato, allá por el museo del Chopo. Llegaba el jefazo, que era y sigue siendo Ramón Castilleja, y nos aventaba un rollo: "Viene la revisión y hay que estar preparados... hay que pedir porque estos cabrones patronos no nos quieren aumentar, pero ahora sí se los vamos a hacer efectivo." Rollo, y pasaban años y era lo mismo, y nuestra inconformidad iba creciendo. Entonces empezamos a participar en las asambleas, inclusive llegamos a una que le dijimos a Castilleja: "Mire, lo que hace falta es tener un cambio de delegados, que los delegados no permanezcan tanto tiempo en ese lugar, en ese puesto, que sean cambiantes", y luego luego lo sintieron ellos "¿¡cómo algo así!?" y además preguntó: "¿por qué?" "No, pues por esto, sentimos que el compañero Félix hay cosas que no nos gusta como las hace y creemos que a la mejor si viene otro se ven diferente las cosas." Esa vez yo recuerdo que dijo que sí, que estaba bien, "yo lo voy a estudiar y se los resuelvo". Nos manda un comunicado que pegan en la fábrica y dice que para cambio de delegados del sindicato se requiere que los candidatos reúnan estos requisitos, ¡huy!, nos pone un listado así de virtudes y conocimientos que tiene que tener un cabrón que va a ser delegado, y yo me reía.

La habilidad estaba en que decían "no, esta vez sí tenemos pero mucho cuidado, no queremos traidores, aquí queremos gente de veras de una sola pieza, y vamos a platicar", y hacían sus reuniones y citaba gente, que según él iban a dar ideas a ver qué vamos a pedir y qué vamos a sostener. Todo esto yo lo fui ubicando como una simple farsa, porque hacía esas reuniones nada más para saber del sentir de la gente, como para ubicarlos como un grupo, "cuidado con esos cabrones". En una revisión

yo estaba indignado, me paré y le dije a Ramón: "mire, lo que pasa es que nosotros ya estamos comprendiendo" (para esto, sí había gentes que estaban inconformes y que iban a decir que también estaban con mi posición), "estamos inconformes, ya estamos cansados de la farsa, esto es una farsa, nos están engañando, nunca va a hacer una huelga, usted nunca va a hacer una huelga con nosotros en la fábrica, porque usted cuida mucho los intereses de la fábrica, ya nos dimos cuenta de eso y de su delegado", así lo dije.

Mis compañeros me apoyaron, pero entonces él dijo: "a ver yo quiero saber quién más está en desacuerdo como Francisco", "¡pues nosotros!", y se pararon un chingo y dijeron: "tampoco nosotros estamos de acuerdo". Nos habían llevado a un lugar según muy secreto, para tener un acuerdo de estallar huelga, y se toma ese acuerdo, pero al día siguiente llega el delegado, Félix, y nos reúne muy encabronado. Nosotros ya íbamos a estallar la huelga, y nos saca de la fábrica, nos para y dice: "Miren, aquí ha pasado algo. Yo estoy encabronado, es que esto no se hace, y si yo supiera bien quién es el hijo de la chingada... ¡hemos sido traicionados!, nos delataron." Ah, pero yo le dije que nunca íbamos a hacer una huelga, se lo dije a Ramón, se lo dije, y mis compañeros me apoyaron, nos dimos cuenta que él sintió que ya no tenía el control. Esto fue creciendo, fue creciendo, y te digo, ya cuando vemos esto tomamos un acuerdo con Félix, el delegado, y Gabino, el subdelegado, los dos paisanos, de hacer un movimiento y de separarnos de Ramón, pero también ellos nos engañaban.

Félix y Gabino estuvieron en el poder todos esos años. Perdón, miento, veinticinco años, cuando nosotros hicimos el movimiento para derrocarlos, fue eso nada más. Imagínate, con qué poco nosotros como trabajadores nos conformamos: darle en la madre a los delegados y cambiar de sindicato. Ya no queríamos estar en la primera sección, ya no queríamos que Félix y Gabino fueran los delegados, porque además después ya casi fue una declaración, ¿no? Estos cabrones nos quieren chingar, no lo van a lograr.

Nunca ubicamos un jefe en la oposición, éramos nada más gente que estábamos inconformes, pero, bueno, en la práctica ya se convierte uno en eso, ¿no? Porque de hecho los compa-

ñeros sabían que yo era el que más intervenía, el que más me enfrentaba a ellos. Yo tenía el apoyo, casi siempre era el que intervenía. Pero no fui el primer trabajador convocado para el movimiento este de insurrección, sino que voy siendo uno de los últimos. No sé, sucede que la gente, a pesar de que sabía que yo era el que más me enfrentaba a ellos, como que en el fondo sentían que yo era el que más la llevaba con Félix y Gabino; por eso pensaban que yo tenía que ser el último porque no fuera yo a delatar al movimiento. Esto me lo cuenta mi hermano Gabriel...

El movimiento lo convocan los paisanos. Todos los paisanos éramos gente inconforme, pero también había gente extraña. La clave era que nadie dijera nada y el que dijera algo, pues estamos atrás de él, ésa va a ser también la amenaza: "el día que tú digas algo, nosotros lo vamos a saber porque hay gente atrás de ti cuidándote". ¡Achis, pues órale! Otro paisano, Felipe, propuso su casa. Él vive aquí en la 201, y caminando llegábamos a la casa. Éramos muy precavidos, cada uno abordaba a otro y lo llevaba. Lo recuerdo muy bien porque fuimos abordando al de más confianza. Si éramos diez, en la primera reunión iban a ser veinte, ya después íbamos a ser cuarenta y así, cada quien iba tener que llevar a uno de su confianza, ésa fue la estrategia y nos dio mucho resultado eso, cuando nosotros abarcamos ya a todos, los que quedaron nada más sin saberlo fueron Félix y Gabino, de veras...

En ese tiempo ya había más de doscientos trabajadores. Después de haber hecho esa labor, así, en silencio, citamos a una asamblea general. Para esto, Felipe ya tenía contacto con un abogado, quien nos sugirió que teníamos que apadrinarnos de Jorge Saldívar Sánchez, un secretario general de una federación según independiente: Federación Revolucionaria Independiente. Nos sonaron muy hermosas esas siglas. Felipe, que también es mi paisano, pero es muy faramaloso, nos dice: "Miren, yo tengo una red muy amplia de conocidos, pero hice una selección yo mismo y fui desechando, fui desechando hasta que nada más quedó el licenciado Blanco, él es un paisano, es del estado de Oaxaca, y él es el que nos va a relacionar con el secretario general del sindicato." Así tuvimos una primera reunión con el licenciado Blanco, nos aventó el rollote, y quedamos que la si-

guiente semana iba a llevar a Jorge Saldívar, al del sindicato, porque para la detentación de contrato hay que pelearlo con un sindicato que tenga un registro. A la semana siguiente llega Jorge Saldívar, muy trajeado a toda madre, y llegando dice: "Bueno, aquí lo único que se necesita es rompopé... Muchos huevos..." Además, él dijo: "Yo conozco a Ramón, es un hijo de la chingada, pues la CTM, ¿qué es la CTM? Ustedes lo saben. No, mi federación es independiente, es revolucionaria; no, aquí no nos andamos con pendejadas, aquí estamos para defender al trabajador, no para chingarlos, como esos cabrones." Dijimos, este mero es nuestro gallo, toda una masa de trabajadores sin ninguna experiencia; dijimos, es el salvador, y así fue como se planeó el juicio de detentación de contrato.

La empresa se había triplicado, y entonces se da el recuento que ganamos, nosotros esperamos al laudo de la Junta, que evidentemente sale a favor de la mayoría. Pero entonces, Ramón Castilleja se va al amparo, y nosotros otra vez con el recurso del amparo en contra, también el sindicato sigue peleando la titularidad, otra contrademanda y se sigue el juicio y finalmente queda firme el laudo a favor de los trabajadores. Una vez que queda firme el laudo a favor de nosotros y ya con el contrato a favor, los trabajadores estamos ahora sí en posesión nuevamente de nuestra fuente de trabajo, aunque en ese tiempo ya nos habían despedido un promedio de 80 trabajadores, por cuestión de política.

Yo estaba despedido, claro, y entonces fueron seleccionando al grupo de trabajadores que recibiría la empresa. A pesar de nosotros ser titulares, a pesar de que entramos con un sindicato nuevo, todavía la empresa empieza la táctica, ya con el nuevo sindicato, de ir colando a la gente para que los que más estaban en el movimiento queden al final. Éramos como un promedio de quince o veinte trabajadores que dijo Saldívar: "Definitivamente a ustedes ya no los quiere la empresa, ganamos y es nuestro contrato, pero no en todas las luchas se gana el cien por ciento, y aquí ustedes van a salir perdiendo porque la empresa no los quiere y ahora lo que ofrece es la liquidación." Nosotros decimos: "¿Cómo es posible haber ganado un laudo, habernos tardado tanto tiempo, habernos quitado de encima a Castilleja, y ahora Saldívar nos salga con que no es posible re-

gresar todos?, pues con todo y eso no vamos a aceptar la liquidación y aquí vamos a estar, usted verá cómo le va a hacer pero nos tiene que recibir la empresa, para eso usted es nuestro nuevo dirigente." En ese periodo hay algo también muy significativo para el movimiento porque para esto nosotros también estábamos yendo a la Universidad Obrera a pedir asesoramiento a un licenciado que se llamó Arturo Mata. Nos reuníamos con él, los domingos, muy por fuera, también de la casa de Jorge Saldívar, y nos decía: "Miren, muchachos, ya que ganaron la titularidad del contrato por nada dejen en manos de Jorge Saldívar el contrato, ahora es el momento de que ustedes tienen que nombrar sus representantes, porque ustedes son los titulares, son los trabajadores, los dueños de su contrato, no es Jorge Saldívar", y le dijo a Felipe: "Mire, usted licenciado, usted en todo caso, porque usted es parte de este movimiento, quede usted como secretario de este sindicato, pero no se lo vaya a dejar a Jorge Saldívar..."

Felipe no era trabajador... fue trabajador pero no era en ese momento trabajador, sin embargo, Arturo Mata le dijo eso, pues en última instancia él, pero si no, que salga del grupo de trabajadores.

Quedamos formalmente que así lo íbamos a hacer, pero luego nos reúne Felipe, y nos dice: "Definitivamente yo estoy de acuerdo con Arturo Mata de que es el momento de tomar las riendas del sindicato, pero somos inexpertos ¿quién sabe aquí de esto?, nadie, definitivamente para no estar equivocándonos pues vamos a dejar el mando a Jorge Saldívar..."

Yo no pude decir si tuvo influencia Jorge Saldívar en Felipe, porque él sabía que Felipe era el dirigente de nosotros, al que le teníamos confianza ahí. No puedo asegurar nada, pero lo que sí no me gustó a mí también es que una vez que habíamos tomado un acuerdo con Arturo Mata, en la reunión interna, según nosotros, para nombrar a los representantes, Felipe nos cambió el panorama.

El grupo era muy inexperto, eran muy pocos los que opinaban, los demás casi siempre estaban nada más con lo que dijera quien, desde su lógica, sabía más, que era Felipe, y si Felipe, un licenciado, nos decía eso, es que Felipe veía que eso estaba bien, y entonces no había en ese momento capacidad de noso-

tros como para decir esto no me gusta, aunque algunos lo dijimos, dentro de éstos yo, que no nos gustaban cómo estaban quedando las cosas, porque presentíamos que nos iban a hacer lo mismo otra vez que nos hizo Castilleja. Pero finalmente todos quedaron en que no, pues vamos a hacerlo así, que sea el señor Jorge Saldívar, y que nombre los delegados. Sabíamos que Félix y Gabino, los delegados, seguían trabajando, ellos seguían trabajando en La Diana y nosotros dijimos, bueno, como ahora vamos a regresar, y es el momento que la empresa acepte nuestro regreso de todos, hasta del último trabajador, entonces en el momento en que nosotros entremos no queremos ver a Félix ni a Gabino ahí, ellos se tienen que ir para fuera, son los costos, nosotros sentimos que es el costo de un movimiento, y es el logro y el costo de un movimiento. Ellos se tienen que ir porque no los aceptamos ahí, y así fue. El contrato tenía la cláusula de exclusión; pero nosotros ni siquiera la mencionamos, simplemente dijimos, es que éstos se van, por ellos estuvieron en contra del movimiento y no tienen por qué estar aquí; además, fueron los delegados depuestos, la gente de Castilleja, entonces Castilleja que les dé acomodo por ahí, pero no los queremos en La Diana, ésa fue nuestra posición y así se hizo. Cuando nosotros regresamos, yo fui el último en regresar, salieron éstos...

Todo esto fue sin huelga, nada más fue el producto de ganar la titularidad del contrato colectivo. Una vez que nosotros ya estábamos reinstalados, pasa un año de que estamos trabajando y casi para terminar el año vienen los primeros problemas. Para esto en el interior del sindicato, cuando nosotros nombramos a Saldívar secretario general, se nombraron los delegados, pero dijimos que los delegados eran provisionales, porque vamos a hacer una asamblea cuando ya estemos todos los trabajadores nuevamente en posesión del trabajo. Entonces nos dimos cuenta que esos delegados provisionales hacían exactamente lo que decía Saldívar, no tenían ni siquiera la intención de decir algo en contra de Saldívar, pues era el miedo. Así volvíamos a vivir lo mismo, ¿no? De estar bajo la dirección de un hombre nada más y que ése tenía toda la razón. Y eso una vez que ya estábamos adentro lo fuimos combatiendo, dijimos: "Definitivamente aquí se tienen que nombrar los delegados. Jorge Saldívar ya está cometiendo errores, nosotros como trabajadores también los

estamos cometiendo, estamos volviendo a caer en lo mismo y ya no vamos a seguir así." Entonces hubo una asamblea general y con todo y que Jorge Saldívar se opuso y nos hizo un teatro, que se iba a salir, que no estaba de acuerdo con nuestra posición, llevamos un grupo fuerte, y dijimos aquí se cambian los delegados y va a ser Fulano, yo, Francisco V., Luciano J. y... no recuerdo quién era el otro, pero total que dijimos ellos van a ser los delegados, así dijeron los trabajadores, y se opuso, se iba a salir, pero los trabajadores le cerraron el paso, le dijeron aquí tiene que estar porque es nuestro secretario general y se regresó y todo eso. Entonces él nos aceptó, pero nosotros éramos ya desde ese momento su enemigo, ya nos habíamos dado cuenta que su táctica era que nosotros ya no regresáramos.

Esa federación es una federación independiente, según, y ahora que murió el tipo ése no sé quién comanda su federación, pero en el poco tiempo que estuvimos nosotros nos dimos cuenta que nos habíamos salido de un lugar jodido para entrar a otro igual, peor, que era el mismo manejo. Ahí no había apoyo solidario a los trabajadores, ahí no había nada. Nada más eran las cuotas sindicales y el manoseo de una sola persona que era el secretario general, con todos los lujos de una oficina. Todo lo que yo viví con Castilleja nuevamente lo vuelvo a vivir con Jorge Saldívar, pero entonces nosotros ya teníamos más idea de que nosotros teníamos que manejar la situación de la empresa como trabajadores y que el dirigente tenía que aceptarlas y además que no íbamos a ser tan radicales sino tener que mediar con él la situación. Todos eso lo fuimos aprendiendo así, y con Felipe siempre en las reuniones... Estuvo de acuerdo en que nosotros teníamos que ser los delegados.

Casi al término del año de que yo regresé, me comunican mi despido. Un día me llaman a la oficina y me dice el jefe de personal: "Desde este momento usted dejar de ser trabajador de la empresa, así lo hemos decidido y ya nomás lo que nosotros esperamos es que mañana se presente aquí, le van a hacer su cuenta de su liquidación y se va, porque ya no lo queremos, eso ya es definitivo." Yo le digo: "bueno, pues déme una razón", "no, pues no hay nada qué explicar, la empresa ha decidido liquidarlo y eso es lo que se va a hacer". Saliendo de esa oficina les comunico a mis compañeros y todos se alarman, me voy

a la federación. Le digo a Saldívar: "Mire, aquí está la comunicación del jefe de personal, desde mañana yo nomás me presento a recibir una liquidación, yo le pregunto a usted ¿qué hacemos?, ¿qué dice usted de eso?" Y dice: "Pues yo no sé qué hiciste para que se tomara una decisión así, es que tú has de haber hecho algo grave, ¿cómo es posible? Yo no sé las causas, pero me dejas en un estado de que no puedo defenderte, Francisco, definitivamente, porque todavía me dijeran por qué te corren, pues yo le busco, ¿no? Pero si no dicen por qué, ¿pues cómo te voy a defender?" Y entonces le digo: "¡ah!, entonces ya estoy afuera de la empresa, como la empresa dice..." "Pues es que eso es, ¿qué vamos a hacer?" "No, pues yo no estoy de acuerdo y además yo vengo a que usted me defienda, no a que usted me diga que no se puede, o que tengo que recibir mi liquidación, pues yo no estoy pidiendo ninguna liquidación, yo no he hecho nada..."

No me dio ninguna respuesta y pasaron dos, pasaron tres días, y me seguía dando puras evasivas. Fui con el señor Arturo Mata de la Universidad Obrera. Me dijo: "Éstas son las consecuencias que tenemos que sufrir y lo peor, dice, es que siempre lo tienen que sufrir los trabajadores, siempre, por eso, mira, yo no te voy a aconsejar más que dos cosas: una, quítate de problemas y recibe tu liquidación, porque ahí no tienes ninguna alternativa ya. Los trabajadores se encuentran indefensos así como para poder luchar contigo porque el sindicato no quiere, y por otro lado, dice, no tienes el apoyo del dirigente, entonces o recibes tu liquidación y te quitas de problemas o tomas una medida drástica, y si lo asumes y lo quieres hacer, yo te aconsejo que lo hagas con firmeza, si no mejor ni lo hagas, pero entonces aunque estos métodos no son muy... no te puedo asegurar que dan buenos resultados, pero es una manera de presionar y vamos a ver qué resultado hay, vete a una huelga de hambre."

Así, yo ya platicando con mi cuñado dije pues sí me voy, pues qué chingados. Bueno, yo así lo tomé, tan natural, y pues me voy a una huelga de hambre, porque yo no estoy de acuerdo con lo que nos está haciendo, porque ésta ya es la táctica de la empresa juntamente con el sindicato, y no nada más soy yo, ahorita soy yo pero al rato van a ser muchos de ustedes, y yo creo que no es justo que nos hagan esto; me voy a la huelga de

hambre, pero entonces sí ustedes tienen que motivar a la gente para que volvamos a armarlos y a ver qué hacemos con Saldívar, pues ya estamos viendo que Saldívar es otra vez nuestro enemigo, como lo fue Castilleja.

Entonces hicimos una manta, le comunicamos esto a Felipe López, reunimos a un grupo de trabajadores en su casa y dijimos: "Ésta es mi decisión, hoy en la tarde me voy y me instalo ahí, pero sin ninguna visión más amplia de decir esto hay que difundirlo, que un boletín de prensa, nada, como ahora, sino simplemente así, de vámonos, ni siquiera un volanteo en la zona fabril." Nomás puse mi manta ahí, y ahí me quedé y mi familia y todos decían, bueno, pues qué es esto... No les avisé. Tomé esta decisión, pero ellos dijeron, bueno: "¿Pero tú crees que esto va a dar resultado?" "Vamos a ver qué sale... es una decisión y respétenla", pero yo estaba con la firme idea de que, pase lo que pase, yo me voy a la huelga de hambre.

Total que me instalé. Salieron los compañeros, me vieron, y dijeron: "Estamos contigo." Ahí me di cuenta que nuevamente cobró fuerza el movimiento, y bueno, yo les decía es que definitivamente Saldívar ya es un enemigo a vencer o nos va a fregar a todos. "Vamos a ver cómo le damos en la madre, total, si le dimos en la madre al más chingón, Castilleja, que no le puédamos pegar a este cabrón", decían mis compañeros. Y ahí estuve yo... fueron ¿qué?... cincuenta y ocho horas nada más las que estuve en huelga de hambre, a las cincuenta y ocho horas levanté la huelga, pero para esto mis compañeros ya empezaron a presionar al líder y la empresa se sorprendió, ¿no? Bueno ¿y esto qué?, y empezaron a llegar mínimo grupos de apoyo, como unas comisiones de unas fábricas que sí supieron de esto, pero no porque lo hayamos difundido. Pero el apoyo que sí tuve fue el de mis compañeros, empezaron a hacer guardia ahí conmigo, un compañero me prestó un cochecito, ahí estuve adentro del coche, y así fue como se dio esto.

Ya como a las cuarenta y ocho horas o a las cincuenta horas llegó el dirigente y dijo: "Bueno, ¿pero qué estás haciendo, qué piensas, qué crees que vas a lograr, la empresa no quiere." "No, pues vamos a ver qué dice la empresa, pero yo estoy ahorita puesto, ¿no? Y como yo no vi ningún apoyo de usted, pues vamos a ver... y si no me reinstala la empresa, pues yo estoy dis-

puesto a morirme aquí, ¿cuál es la bronca?" Total, que hubo un momento en que llega el dirigente con los trabajadores y dice, no, pues vamos a hablar con la empresa, la empresa está dispuesta a hablar, vamos, y ya me salí... nos metimos a la empresa, adentro, y llegaron gentes, muchos paisanos, yo recuerdo que muchos... gentes, esposas de mis paisanos, llegaron todos, entonces yo vi muchísima gente, que nos metemos a la fábrica y ahí hablamos con los patrones una comisión, entramos a negociar... "Yo estoy dispuesto a darte una buena liquidación, si en un principio estaba dispuesto a dar una liquidación, hoy estoy dispuesto a dar una buena liquidación, pero a Francisco no lo quiero, pero además si no recibe esto —así recuerdo que dijo el alemán—, si no recibe lo que le estoy ofreciendo, pues yo... total... que se muera, yo no voy a ceder, yo no lo voy a reinstalar." Una vez que tenemos esa respuesta de la empresa, nos vamos, dice el dirigente. Los compañeros dicen vamos a comunicarle a todos los trabajadores, paramos las máquinas, hacemos un mitin ahí adentro y acepté mi despido...

Quisiera destacar varios elementos de la historia de Francisco. En primer lugar su forma particular de vivir la experiencia urbana, influida en gran medida por la comunidad sanbartoleña y la fábrica. Su paulatino despertar de la conciencia sindical y la solidaridad de sus paisanos resultaron decisivos para trascender la lucha. El paisanaje, la condición de migrante, fueron al principio un elemento de dominación, pero más tarde permitieron proyectar la lucha y llevarla a radicalizarse. Además, su profunda conciencia de la comunidad mayor —la ciudad, la sociedad, escenario y a la vez actor de su drama personal— no está ajena a las nociones de realización, progreso, responsabilidad y libertad personal. ¿Quién podría negar la modernidad de Francisco? En todo caso lo que parece diferente es su forma de vivirla. Si la modernidad se concibe también como la capacidad de una sociedad para enfrentar el cambio, esta capacidad no necesariamente debe remitirse a las habilidades de los individuos. El caso de Francisco V. muestra la capacidad colectiva, comunitaria, de manejar el destino de los individuos involucrados.

Finalmente, la crudeza de la historia personal, las pasiones involucradas en el movimiento social, las traiciones, engaños, frustraciones, nos permiten apreciar la dinámica contradictoria de la movilización colectiva. El comunitarismo de esta movilización es sin duda una condición para un cambio democrático, pero éste no es inexorable o fatal. Los movimientos sociales están llenos de ejemplos de democratizaciones frustradas, mediatizadas por un sentido autoritario de lo colectivo y lo grupal.¹⁰

Los movimientos sociales y la respuesta urbana

A partir de la movilización social por los terremotos de 1985, se desarrolló una innovadora respuesta pública a través del Programa de Renovación Habitacional, que en la primera y segunda fases promovió la reconstrucción de muchas viviendas del centro de la ciudad. En el programa se invirtieron 500 millones de dólares en la construcción de cuarenta mil viviendas, lo que le valió reconocimientos internacionales aunque no estuvo exento de críticas internas. La respuesta gubernamental en ese momento tampoco caminó sin tropiezos. De hecho, en opinión de un analista la actuación de los sectores populares afectados no fue sino resultado de la fallida respuesta gubernamental a la emergencia (Villa, 1987).

Durante los cuatro o cinco años posteriores los movimientos urbanos alcanzaron un alto nivel de desarrollo porque percibían la posibilidad de obtener resultados tangibles. Se ensayaron toda clase de medios: la presión directa, el clientelismo político, las soluciones autogestionarias, el apoyo en la solidaridad internacional... El Estado por su parte fue sometido a una presión inusual que lo obligó a tomar caminos que se consideraban vedados a mediados de los ochenta: expropiación de predios, contratación de créditos emergentes, negociación directa con los afectados.

¹⁰ En mi trabajo "El surgimiento de identidades barriales. El caso de Tepito" (1989) intento mostrar la ambivalencia de la identidad barrial en la actuación política de los grupos urbanos.

A la larga, el gobierno de la ciudad tuvo que establecer nuevas reglas del juego en su relación con los pobladores.

Tres años después de los terremotos se habían institucionalizado una serie de prácticas novedosas. La delegación metropolitana del Fonhapo (Delegación X) había establecido la siguiente rutina: los grupos interesados en participar del programa eran recibidos por el área social de la Delegación que les explicaba las condiciones de trabajo. La misma oficina hacía una primera evaluación de los grupos, que funcionaba como primer filtro. Entre las condiciones que debían cubrir los grupos interesados era poseer un terreno totalmente liberado de impedimentos jurídicos y contar con cierta organicidad de tipo cooperativa o asociación civil. Los solicitantes debían, por otra parte, acreditar dos y medio salarios mínimos de ingreso familiar, pero las trabajadoras sociales recomendaban tener un ingreso superior a los tres o cuatro salarios mínimos, para poder afrontar los pagos.

Una vez aprobado el grupo, se canalizaba a una de las cuatro coordinaciones de proyecto de la dependencia, cada una con un área social, jurídica, financiera y técnica, con el fin de poder realizar el estudio definitivo y aprobar el crédito. Éste era revisado y aprobado, o bien, rechazado por las respectivas áreas de la Delegación. Finalmente se enviaba el expediente a la Dirección General donde de nuevo era revisado para su aprobación. Todo este proceso podía durar un año, y con el agravante de que el crédito que recibirían no alcanzaría para construir una vivienda. La larga espera representaba un reto a las organizaciones solicitantes; por una parte, debía enfrentarse la tensión interna por mantenerse cohesionados pese a la espera y las crisis de liderazgo, y por otra, debían buscarse mecanismos de presión para acelerar la decisión en su favor.

En la atención a los grupos había jerarquías y prioridades. Los grupos priistas eran recibidos en una ventanilla exclusiva para ellos. Sus proyectos, al decir de uno de los arquitectos de la coordinación técnica entrevistado en ese tiempo, eran más grandes, normalmente periféricos y en general menos imaginativos en sus diseños, por lo que a la larga resultaban más caros los costos unitarios, además de que tenían un signo más coyuntural que otros proyectos. Ejecutaban los trámites de manera oficiosa, normalmente siguiendo la cadena de intermediación más con-

veniente para el partido oficial: presidente distrital del partido, diputado correspondiente, autoridad local, funcionarios del Fonhapo, y la respuesta, en sentido inverso, era lenta, lo que hacía la gestión muy ineficiente.

Diferente trato recibían los grupos independientes movilizados por sectores de oposición. Sus proyectos eran menos pretenciosos, se ubicaban más frecuentemente en el centro de la ciudad, y se preocupaban por encontrar alternativas urbanísticas o de diseño, además de que se integraban en un proyecto de mayor alcance en lo político y cultural, y por lo mismo eran más permanentes. Sus gestiones eran directas a diferencia de las de los grupos priístas, y sus métodos de presión más agresivos pues incluían marchas, plantones e incluso secuestro de funcionarios en sus propias oficinas hasta obtener una respuesta satisfactoria. Con todo, también buscaban hacer participar a la maquinaria del partido mediante reuniones convocadas por los diputados respectivos que buscaban intervenir de alguna manera en las gestiones.

Eran los grupos independientes apartidarios los que mostraban la mayor eficacia en sus gestiones. Se trataba de núcleos pequeños, más activos que los otros y que no tenían necesidad de apoyar su acción en favor de algún intermediario. Sus proyectos eran más innovadores pues lograban mayores beneficios en costo, superficie construida y hasta en diseño arquitectónico. Por cierto que también existía una ventanilla propia para éstos.

Esta forma de dividir los grupos no era necesariamente por disposiciones de una política de mediatización. Respondía en este caso a intereses del director de la Delegación que era un exmilitante comunista y del Partido Mexicano Socialista. La jefa del departamento social de la Delegación evaluaba a las organizaciones priístas como las menos exitosas en sus gestiones y a las organizaciones independientes apartidarias como las que con más frecuencia lograban sus objetivos. Empero, sólo alrededor de un 20 por ciento de los grupos que iniciaban sus trámites lograban culminarlos exitosamente; no obstante este bajo porcentaje de éxito, servía para mantener las expectativas de obtener una vivienda para los sectores pobres urbanos.

Resulta paradójico que con un gobierno priista en la metrópoli los métodos de gestión de sus bases más cercanas no les sir-

vieran para resolver sus demandas. Por el contrario, la movilización adversa, de confrontación con diversos grados de virulencia verbal y hasta física, aunque no necesariamente afiliada a un partido de oposición, era la de mayor eficacia en la gestión de los proyectos.

En mi opinión la experiencia de los movimientos sociales en la ciudad logró, a partir de la década pasada, generalizar un estilo de relación con el gobierno basado en que la eficacia dependía de la independencia y la radicalidad de las acciones. Por su parte, un gobierno permanentemente sometido a una crisis de legitimidad tenía que obtener lo que no provenía del sistema electoral a través de una gestión contemporizadora con los movimientos sociales, algo característico de los dos regentes capitalinos del sexenio salinista, uno por su relación con el ambulante y otro por su experiencia como director del Programa de Renovación Habitacional ya comentado.

¿Sostienen los movimientos sociales un proyecto de ciudad alternativo? Es difícil decir que sus propuestas puedan ser presentadas exactamente como tal. Posiblemente a esta altura del desarrollo metropolitano no exista entidad alguna capaz de formular algo como eso, pese a los barruntos que surgen de diversas organizaciones sociales.¹¹ Sin embargo, los movimientos sociales han contribuido a pensar la ciudad a contracorriente de los grandes proyectos. Si los movimientos sociales han conferido una nueva dimensión a valores como autonomía, redistribución, autogestión, etcétera, entonces algunas de las prácticas de la gestión urbana han sido influidas por éstos. El caso de la gestión hidráulica es tal vez el más significativo. Desde principio del actual sexenio se observó un cambio en el planteamiento de la problemática de la administración y gestión del agua en la zona metropolitana, dando paso a una modificación en el enfoque de la problemática; en vez de atender la oferta —y en la constante expansión de la misma mediante los gigantescos acueductos como los construidos en los años setenta— la atención se centró en la combinación balanceada de la tecnología, la política económica, la planeación y la legislación respectiva. Lejos

¹¹ Véase Ramírez Saiz, 1989.

de ser un problema de inversión, el agua se convirtió entonces en un problema de organización social, justicia y defensa del medio ambiente, de modo que se planteó enfrentar el reto hidráulico de la ciudad con la misma inversión y caudal de agua pero con nuevas formas de organización técnica y política. De hecho, se decía que el problema era más de consumo que de distribución.¹²

La misma tendencia se aprecia en otras áreas de infraestructura. En general, a principio del sexenio salinista se habló en la ciudad de *microubanismo*, como vía para enfrentar con presupuestos exiguos una acción urbana que respondiera a la demanda social. Los tianguis y mercados populares, como mecanismos de abasto de la población; los sistemas comunitarios de vigilancia, de recolección de desechos, de educación y diversión pública son varias de las vías de acción en este sentido.

Los movimientos sociales difícilmente han contribuido a plantear una alternativa de ciudad, pero su influencia en la búsqueda de soluciones comunitarias, descentralizadas de la vida social, alienta la imagen de una ciudad solidaria, incapaz de renunciar a la tradición, sostenida por fuertes redes sociales que le permiten hacer frente a la desestructuración de la moderna vida metropolitana.

¹² Al respecto véase Perló, 1993.

Bibliografía

- Almond, Gabriel A. y Sidney Verba
1989 *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Londres-Nueva Delhi, Sage Publications.
- Arditi, Benjamín
1987 "Una gramática posmoderna para pensar lo social", en Norbert Lechner (comp.), *Cultura política y democratización*, Santiago de Chile, CLACSO/FLACSO, pp. 169-188.
- Aurrecoechea, Juan Manuel y Armando Bartra
1988 *Puros cuentos. La historia de la historieta en México, 1874-1934*, México, CNCA/Grijalbo.
- Bahro, Rudolf
1979 *La alternativa*, Barcelona, Editorial Materiales.
- Balandier, George
1975 *Antropo-lógicas*, Barcelona, Península.
- Baltierra, Maribel
1993 "Estudios de liderazgo en una organización vecinal del barrio de Tepito", tesis de licenciatura, UAM-I.
- Bartra, Armando
1985 *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, México, ERA.
- Bennett, Vivienne,
1993 "Orígenes del movimiento urbano-popular mexicano: pensamiento político y organizaciones políticas clandestinas", en *Revista Mexicana de Sociología*, LV (3), México, UNAM, pp. 89-102.
- Berman, Marshall
1989 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI.
- Bonfil Batalla, Guillermo
1983 "Televisión, cultura popular y control cultural", en *Comunicación Social*, núm. 2, México, junio, pp. 119-121.
1988 "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares", en varios autores, *Teoría e investi-*

- gación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS/UAM-I (Cuadernos de la Casa Chata, 160), pp. 97-108.
- Bouchier Tretiack y Josiane Cecile Olga
 1988 "La Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup): una historia de odios y amores, encuentros y desencuentros entre organizaciones políticas", tesis de licenciatura, UNAM.
- Bourdieu, Pierre
 1988 "La delegación y el fetichismo político", en *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, pp. 158-172.
- Bradford Burns, E.
 1990 *La pobreza del progreso. América Latina en el siglo XIX, México, Siglo XXI*.
- Brunner, José Joaquín
 1987 "Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades", en Néstor García Canclini, *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo.
 1993 *América Latina: cultura y modernidad*, México, CNCA/Grijalbo.
- Castells, Manuel
 1977a *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI.
 1977b *Ciudad, democracia y socialismo*, Madrid, Siglo XXI.
 1983 *La ciudad y las masas*, Madrid, Alianza.
 1985a "Reestructuración económica, revolución tecnológica y nueva organización del territorio", en varios autores, *Metrópolis, territorio y crisis*, Madrid, Revista Alfoz/Ateneo.
 1985b "Testimonios de una trayectoria intelectual: Manuel Castells (conversación con Fernando Calderón)", en *David y Goliat*, XV (48), pp. 2-11.
- Castro Nieto, Grisel
 1987 "Control político y organización informal. El caso del comercio ambulante del barrio de Tepito", tesis de licenciatura, UAM-I.
- Cohen, Jean
 1985 "Strategy or identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", en *Social Research*, 52, pp. 663-716.
- Concha Malo, Miguel
 1986 "La Virgen de Guadalupe y el nacionalismo mexicano desde las clases populares", en Jacques Gabayet (coord.), *Hacia el nuevo milenio, II*, México, UAM, pp. 107-124.
- Coser, Lewis
 1970 *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Coulomb, René
 1988 "Vivienda en renta y dinámica habitacional en la ciudad de México", en Marco A. Michel (coord.), *Procesos habitacionales en la ciudad de México*, México, UAM/Sedue, pp. 141-182.
- Coulomb, René y Cristina Sánchez Mejorada (coords.)
 1992 *Pobreza urbana, autogestión y política*, México, CENVI.
- Durkheim, Émile
 1982 *La división del trabajo social*, Madrid, Akal.
- Eames, Edwin y Judith G. Goode
 1977 *Anthropology of the City. An Introduction to Urban Anthropology*, Nueva Jersey, Prentice Hall.
- Einsenstadt, S.N.
 1972 *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Escalante Gonzalbo, Fernando
 1992 *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del juicio triunfante en la república mexicana. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México.
- Esteva, Gustavo
 1985 "Comunicación: contracultura", en *Comunicación y Cultura*, núm. 13, México, UAM-X, pp. 125-143.
- Evers, Tilman
 1984 "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais", en *Novos Estudos*, 2 (4), São Paulo, CEBRAP, pp. 11-23.
- Farrera, Javier et al.
 1982 *El movimiento urbano-popular en el Valle de México*, México, Cuadernos de Dinámica Habitacional, 4/82, 68 pp.
- Feijoo, Rosa
 1964 "El tumulto de 1624", en *Historia Mexicana*, 14 (1), julio-septiembre, pp. 42-76.
 1965 "El tumulto de 1692", en *Historia Mexicana*, 14 (4), abril-junio, pp. 656-676.
- Fox, Richard
 1977 *Urban Anthropology. Cities in Their Cultural Settings*, Nueva Jersey, Prentice Hall.
- Frankenberg, Ronald
 1980 "Estudios sobre comunidades británicas. Problemas de síntesis", en M. Banton (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, Alianza.
- Galtung, Johan
 1989 "El movimiento verde: una exploración sociohistórica", en *Revista Mexicana de Sociología*, 11 (4), México, UNAM, pp. 3-20.

- García Canclini, Néstor
- 1988 "La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular", en varios autores, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS/UAM-I (Cuadernos de la Casa Chata, 160), pp. 59-96.
- 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CNCA/Grijalbo.
- Garretón, Manuel Antonio
- 1984 "Actores sociopolíticos y democratización", en *Revista Mexicana de Sociología*, XLVII (4), México, UNAM, pp. 5-16.
- Geertz, Clifford
- 1987a "Ideología como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 169-202.
- 1987b "Persona, tiempo y conducta en Bali", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 299-338.
- Guerrero, Julio
- 1901 *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social*, París-México, Librería de la Viuda de Bousset.
- Giddens, Anthony
- 1987 *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Giménez M., Gilberto (comp.)
- 1987 *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, SEP/UdeG/COMECOSO.
- Gunder Frank, André y Marta Fuentes
- 1989 "Diez tesis acerca de los movimientos sociales", en *Revista Mexicana de Sociología*, LI (4), México, UNAM, pp. 21-44.
- Gusfield, Joseph R.
- 1975 "Movimientos sociales, II. Estudio de los movimientos sociales", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar.
- Habermas, Jürgen
- 1988 "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster (ed.), *La modernidad*, Barcelona, Kairós.
- Hannerz, Ulf
- 1986 *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, México, FCE.
- 1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, Nueva York, Columbia University Press.
- Hauser, Philip M.
- 1972 *La investigación social en las zonas urbanas*, Barcelona, Labor, 233 pp.

- Heberle, Rudolf
 1975 "Movimientos sociales, I. Tipos y funciones de los movimientos sociales", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar.
- Hobsbawm, Eric
 1983 *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel.
 1977 "Las clases obreras inglesas y la cultura, desde los comienzos de la sociedad industrial", en L. Bergeron (ed.), *Niveles de cultura y grupos sociales*, México, Siglo XXI.
- Horkheimer, Max
 1974 "Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa", en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 151-222.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno
 1987 *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Iracheta, Alfonso
 1988 "Algunas reflexiones en relación al problema del suelo para la vivienda en la zona metropolitana de la ciudad de México", en Marco A. Michel (coord.), *op. cit.*, pp. 63-103.
- Kemper, Robert V.
 1976 *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*, México, Sep-Setentas, 157 pp.
- Kornhauser, William
 1979 "Sociedad de masas", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar.
- Lechner, Norbert
 1988 "Un desencanto llamado posmodernismo", en *Documento de Trabajo*, núm. 369, Santiago de Chile, FLACSO.
- Lewis, Oscar
 1969 *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, FCE.
- Lira, Andrés
 1983 *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlán y Tlatelolco. Sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Conacyt.
- López Austin, Alfredo
 1985 "La construcción de la memoria", en varios autores, *La memoria y el olvido. Segundo simposio de historia de las mentalidades*, México, INAH/SEP.
- Lowe, Stuart
 1986 *Urban Social Movements. The City after Castells*, Nueva York, St. Martin's Press.

- Maine, Henry
 1979 *El derecho antiguo*, México, Extemporáneos.
- Melucci, Alberto
 1985a "Las teorías de los movimientos sociales", en *Estudios Políticos*, nueva época, núms. 1-4, vols. 4-5, octubre 85-marzo 86, México, UNAM, pp. 92-101.
 1985b "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", en *Social Research*, 52 (4), pp. 789-816.
- Mayer, Adrián
 1980 "La importancia de los cuasigrupos en el estudio de las sociedades complejas", en M. Banton (comp.), *op. cit.*
- Mercado, Ángel
 1988 "La ciudad de masas", en Alfonso Iracheta y Alberto Villar C. (coords.), *Política y movimientos sociales en la ciudad de México*, México, DDF/Plaza y Valdés (Desarrollo Urbano, 2), pp. 171-187.
- Mires, Fernando
 1982 "Retaguardia sin vanguardias", en *Nueva Sociedad*, núm. 61, pp. 35-54.
- Mitchell, J. Clyde (ed.)
 1969 *Social Networks in Urban Situations*, Manchester, Manchester University Press.
 1980 "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África", en M. Banton (comp.), *op. cit.*
- Moctezuma, Pedro
 1984 "El movimiento urbano-popular mexicano", en *Nueva Antropología*, núm. 24, vol. VI, junio, pp. 61-87.
- Moctezuma, Pedro y Bernardo Navarro
 1980 "Clase obrera, ejército industrial de reserva y movimientos sociales urbanos de las clases dominadas en México: 1970-1976", en *Teoría y Praxis*, núm. 2, México, pp. 53-72.
- Monsiváis, Carlos
 1984 "Cultura urbana y creación intelectual. El caso mexicano", en Pablo González Casanova (coord.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, México, UNAM/Universidad de las Naciones Unidas, pp. 25-41.
 1987 "La cultura popular en el ámbito urbano: el caso de México", en varios autores, *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México, Gustavo Gilli, pp. 113-133.
- Montaño, Jorge
 1979 *Los pobres de la ciudad en los asentamientos espontáneos*, México, Siglo XXI.

- Navarro, Bernardo
 1986 "Crisis y Movimiento Urbano Popular (MUP) en el valle de México", en Jorge Alonso (coord.), *Los movimientos sociales en el valle de México, I*, México, La Casa Chata, pp. 101-112.
- Nivón, Eduardo
 1987 "El movimiento del CEU. Notas sobre cultura e ideología", en *Iztapalapa*, 7 (14), México, UAM-I, pp. 131-146.
 1989 "El surgimiento de identidades barriales. El caso de Tepito", en *Alteridades. Anuario de Antropología*, México, UAM-I, pp. 31-44.
 1990 "Urbanización, marginalidad y cultura política", en *Alteridades. Anuario de Antropología*, México, UAM-I, pp. 17-42.
- Novo, Salvador
 1986 *Nueva grandeza mexicana*, México, UNAM.
- Núñez, Óscar
 1990a "¿Masas o asociaciones en el origen del movimiento urbano-popular?", en *Sociológica*, 5 (12), México, UAM-A, pp. 129-149.
 1990b *Innovaciones democrático-culturales del movimiento urbano-popular*, México, UAM-A.
- Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas (OIR-LM)
 1983 "El movimiento urbano-popular", en *Testimonios*, núm. 1, Universidad Autónoma de Guerrero.
- Paz, Octavio
 1967 *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México, Joaquín Mortiz.
 1973 *El laberinto de la soledad*, México, FCE.
- Perló, Manuel
 1993 "La transformación de la gestión hidráulica en el valle de México: problemas y alternativas", en Antonio Azuela y Emilio Duhau, *Gestión urbana y cambio institucional*, México, UAM-A/UNAM/IFAL, pp. 31-51.
- Quintal, Ella Fany
 1983 "La antropología urbana en México: balance y perspectivas", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, 10 (60), Mérida, pp. 3-16.
 1988 "Los movimientos sociales urbanos", en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico, IV*, México, INAH, pp. 543-562.
- Quintana, Victor
 1980 *Educación popular y movimientos reivindicativos urbanos. El caso de Santa Margarita*, Guadalajara, Servicios Educativos de Occidente, A.C.

- Ramírez Saiz, Juan Manuel
- 1986a *El movimiento urbano-popular en México*, México, Siglo XXI.
 - 1986b "Cuadro concentrador de los acuerdos de la Conamup en los encuentros nacionales", en *Estudios Políticos*, núms. 1-4, vols. 4-5, octubre 85-marzo 86.
 - 1987 *Política urbana y lucha popular*, México, UAM-X.
 - 1989 *Actores sociales y proyecto de ciudad*, México, Plaza y Valdés.
 - 1992 "¿Son políticos los movimientos urbano-populares? Un planteamiento teórico metodológico", en *Movimientos sociales*, 6, Guadalajara, CISMOS/UdeG.
- Ramos, Samuel
- 1982 *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, [1934] Espasa-Calpe.
- Redfield, Robert
- 1942 "La sociedad *folk*", en *Revista Mexicana de Sociología*, VI (4), México, UNAM, pp. 13-41.
- Redfield, Robert y Milton Singer
- 1954 "The Cultural Role of Cities", en *Economic Development and Cultural Change*, III (1).
- Rosales, Héctor
- 1994 *Cultura, sociedad civil y proyectos culturales en México*, México, CNCA/CRIM/UNAM.
- Rosenblueth, Ingrid
- 1984 *Roles conyugales y redes de relaciones sociales*, México, UAM-I.
- Rositi, Franco
- 1980 *Historia y teoría de la cultura de masas*, Madrid, Gustavo Gilli.
- Sahlins, Marshall
- 1988 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa.
- Sariego, Juan Luis
- 1988 "La antropología urbana en México. Ruptura y continuidad con la tradición antropológica sobre lo urbano", en varios autores, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS/UAM-I (Cuadernos de la Casa Chata, 160), pp. 205-236.
- Saucedo, Francisco
- 1986 "El movimiento inquilinario en el valle de México", en Jorge Alonso (comp.), *op. cit.*, pp. 179-198.

- Servicio, Desarrollo y Paz, A.C. (Sedepac)
 1988 *De caminos, espacios y recursos para las mujeres*, México, Sedepac, XXII+36 pp.
- Silva, Armando
 1992 *Imaginario urbano. Bogotá y São Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- Simmel, Georg
 1986 "Las grandes ciudades y la vida del espíritu", en *Cuadernos Políticos*, núm. 45, México, ERA, pp. 5-10.
- Southall, Aidan
 1973 *Urban Anthropology*, Nueva York, Oxford University Press.
- Touraine, Alain
 1979 "La voz y la mirada", en *Revista Mexicana de Sociología*, XLI (4), México, UNAM, pp. 1299-1315.
 1986 "Los movimientos sociales", en Francisco Galván (comp.), *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*, UAP/UAM-A.
 1987 *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, Santiago de Chile, PREALC/OIT.
 1989 "Los problemas de una sociología propia en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, L (3), México, UNAM, pp. 3-22.
 1992 "Beyond Social Movements?", en *Theory, Culture and Society*, 9, Londres-Nueva Delhi, Sage, pp. 125-145.
- Tucker, Kenneth H.
 "How New Are The New Social Movements?", en *Theory, Culture and Society*, 8, Londres-Nueva Delhi, Sage, pp. 75-98.
- Turner, Victor
 1974 *Dramas, Fields and Metaphors*, Itaca-Londres, Cornell University Press.
- Unión de Vecinos y Damnificados-Comisión Cultural (UVyD)
 1988 "Actividad cultural popular", ponencia presentada en el Primer Encuentro de Organizaciones Culturales Independientes.
- Valentine, Charles
 1972 *La cultura de la pobreza*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Villa, Manuel
 1987 "La politización innecesaria: el régimen político mexicano y sus exigencias de pasividad ciudadana a los damnificados", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, 2 (1), pp. 27-52.

- Wallace, Anthony F.C.
1975 "Nativismo y revivalismo", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar.
- Williams, Raymond
1981 *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós.
- Wirth, Louis
1988 "El urbanismo como modo de vida", en Mario Bassols *et al.* (comps.), *Antología de sociología urbana*, México, UNAM, pp. 162-182.
- Wolf, Eric
1980 "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en M. Banton (comp.), *op. cit.*
- Zermeño, Sergio
1987 "Hacia una democracia como identidad restringida: sociedad y política en México", en *Revista de Sociología*, LIX (2), México, UNAM, pp. 57-87.

Cultura urbana y movimientos sociales
—con un tiraje de 2000 ejemplares—
Se terminó de imprimir en los talleres
de Comunicación Gráfica
y Representaciones P.J. S.A. de C.V.,
Arroz 226, Santa Isabel Industrial,
México, D.F., en el mes de julio de 1998.



Centro de
Información y
Documentación

Alberto Beltrán



078562

El trabajo de Nivón cierra razonadamente una etapa en la que se creyó que los movimientos sociales podían gestar un proyecto alternativo de ciudad; pero no descuida la decisiva aportación de esos movimientos para "pensar la ciudad a contracorriente de los grandes proyectos". Su valoración del modo en que han propiciado la búsqueda de soluciones comunitarias, descentralizadas, y cómo han influido en la reconsideración de la gestión urbana, hace de este trabajo algo más que una lúcida evaluación de lo que la antropología y otras ciencias sociales pueden realizar en nuestras urbes. También indica en qué dirección es necesario rehacer ahora la práctica de esas disciplinas y la de los movimientos sociales. Colocar a la cultura en el núcleo de estas reformulaciones, con una visión actualizada de los estudios culturales y de sus tareas pendientes en relación con los poderes y con la sociedad civil, son algunos de los méritos que volverán a estas páginas tan valiosas en las universidades como en los agrupamientos ciudadanos y en los organismos de gestión de la ciudad.

**CULTURAS
POPULARES
DE MEXICO**

 **CONACULTA**
CULTURAS POPULARES


Casa abierta al tiempo



9 789701 803905