

Sergio Tamayo Flores

Amparo Sevilla

*Flor de Asfalto.*

*Las expresiones culturales del  
Movimiento Urbano Popular*

México, INAH (Científica, 379), 1998, 159 pp.

Este libro trata acerca de la historiografía del movimiento social en México a finales de los años sesentas y en los ochentas; que remueve de los escombros neoliberales el pensamiento estructuralista de entonces, desde Manuel Castells y Jordi Borja hasta Ramírez Sáiz y Pedro Moctezuma. También rescata la dimensión cultural para abordar el estudio de los movimientos sociales, rompiendo con el mismo Castells y rehabilitando a Simmel, Wirth y Park, el fundamento del interaccionismo simbólico a quienes vincula con Krotz, Nivón y Massolo. Más adelante expone claramente al lector la heterogeneidad cultural de la base social del movimiento y se detiene después en las contradicciones de las prácticas de género al interior del movimiento. Después de atravesar este puente epistemológico, que recorre momentos diversos de reflexión académica y política, se ubica [el libro] en la construcción de identidades a la que relaciona con las reivindicaciones de aquellos colonos ubicados en la esfera del consumo y les cuestiona a ellos su posición o ausencia de posición clasista. Además concluye con un excelente capítulo acerca de la semiótica de la comunicación popular, escrito seguramente entre la segunda y tercera etapa intelectual de Amparo.

El libro es polémico en sí mismo porque reivindica al movimiento urbano como él mismo lo definía en los

ochentas. Un movimiento es, dice Castells en su reciente libro sobre la era informacional, lo que él mismo dice que es. Habría que decir que Castells también transformó su propio pensamiento que fue de un estructuralismo economista en los sesentas, a una revisión de la significación social del espacio urbano en los ochentas, a la perspectiva de la ciudad global, dual e informacional de los noventas. Amparo, por su parte, hace un recorrido historiográfico donde cuestiona en cada capítulo los planteamientos teóricos y argumentativos de diversos periodos.

¿Es el Movimiento Urbano Popular una acción colectiva de obreros y desempleados que esperan en la reserva ser contratados en las fábricas de una ciudad, definida a su vez como industrial y entendida en un monismo con respecto a la urbanización acelerada, caótica, tremendista y característica del capitalismo? ¿Sus demandas se ubican claramente al Movimiento Urbano Popular (MUP) como un movimiento clasista y lo diferencian teóricamente de los movimientos sociales urbanos? ¿De dónde provenían esas definiciones? ¿A partir de qué elementos objetivos y subjetivos, como Amparo señala, fue posible argumentar al MUP de esa manera?

La maestra Sevilla aclara que en su participación política desde 1980 en la Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de Vivienda "Libertad",

llamada como grito de lucha "Canaña", había un cierto sesgo que a veces se inclinaba hacia posiciones más ideológicas y otras veces a una necesidad intelectual, académica, de entender con todas sus contradicciones el momento complejísimo de la construcción identitaria.

También en el capítulo dos, el tratamiento del libro es a través de una revisión historiográfica, pero ahora ubicada en la dimensión cultural, que se desgarró de la premonición estructuralista de definir a como diera lugar al MUP como clasista, ese proceso de conversión objetiva e ideológica que desde Engels nos habían hecho pensar que la proletarianización del campesinado, el paso de la cultura rural a la urbana, de la tradición a la modernización, era un paso obligado por las determinaciones de la economía política y que lo demás tendría que llegar por su propio pie. ¿O más bien la ruptura entre el campo y la ciudad se reflejaban en una ruptura urbana y rural?, ¿entre migraciones de ciudades a ciudades?, ¿de movimientos internos de barrios a colonias, del centro a la periferia?

Una evidencia, en todo caso, si a rupturas se refiere, es la ruptura de la vida cotidiana de muchas mujeres que decidieron participar en el movimiento. Me pregunto ¿por qué algunas decidieron participar y otras no?, ¿por qué algunas participaron más que otras?,

¿por qué, incluso, algunas no concluyeron el proceso de colectivización?, ¿acaso por frustración y desánimo al no alcanzar las expectativas culturales planteadas desde su origen?

Estas preguntas tienen que ver con una aproximación metodológica que Amparo rescata desde la perspectiva de la vida cotidiana. Combina entrevistas a profundidad con referencias comparables de otros movimientos parecidos en experiencias ideológicas y políticas como San Miguel Teotongo o el CDP de Durango. Esto permite, por un lado, diferenciar la ansiedad de los líderes, con la visión de los cuadros medios y la brecha cultural e ideológica con las bases sociales del movimiento o de la organización. Por otro lado, permite hacer una crítica constructiva de los obstáculos culturales a los que las mujeres se enfrentan al interior del movimiento, contra aquellos mecanismos inhibitorios tanto de hombres como de mujeres hacia las mujeres que participan. Los líderes más cautos les dirían “feministas pequeñoburguesas”, los cuadros medios y muchos y muchas desde la base llegarían a decirles “las locas”, “las putas”, “las chismosas”.

Habría mayores obstáculos y más densos mecanismos inhibitorios, diría, si compramos la división cultural del trabajo al interior del movimiento feminista, propiamente dicho, en el cual, durante los ochentas, las militantes feministas del movimiento popular eran techadas por otras feministas como “las popularicas”. Y más aún, la contradicción se reduce si pensásemos en todas aquellas mujeres que al no verse cubiertas sus expectativas entran en procesos de frustración, repliegue y vuelven a la normalidad no únicamente institucional, sino a su vida cotidiana anterior, aceptando pasivamente, otra vez, los golpes del marido y la violencia intrafamiliar. Poco se ha dicho de

estos procesos, comentados en una metáfora por Francesco Alberoni en su libro *Movimiento e institución*, y después en otro intitulado *Enamoramiento y amor*. Movimiento y enamoramiento es una misma situación de efervescencia, exhalación de energías, transgresión de institucionalidades, de la vida cotidiana, pues. El movimiento es el espacio donde nada es previsible, todo es incierto, y la identidad de la pareja o del grupo se fusiona hasta la diferenciación individual. Al contrario, la vida cotidiana, o la vuelta a la institucionalidad, es una esfera de lo previsible, de la monotonía, de la reglamentación y la rutina, de la memoria, de las tradiciones y las costumbres.

Pero el enamoramiento puede devenir en amor, como el movimiento en institución. O el enamoramiento puede degenerar en desamor y hasta en frustración y odio. Así pasa análogamente con el movimiento social y sería una interesante veta de análisis.

No en vano, en el movimiento hay una necesidad de crear todo de nuevo, la lectura de la historia cambia, la significación de los hitos y los emblemas se contraponen a la creación de nuevos puntos de referencia cultural, todas ellas expresiones simbólicas a las que hace referencia la autora en el capítulo cinco de este libro. El análisis semiótico de los signos, los símbolos y la significación cultural de los medios de comunicación popular son muy prometedores. Amparo, en la introducción, nos dice que el estudio semiótico se había enfocado en el análisis del logotipo de la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP). Debido a que primero leí la introducción, pensé que no únicamente la imagen institucional de la Coordinadora debía ser objeto de análisis semiológico, sino también otros lenguajes, como el oral, el impreso, el

emblemático, el caporal, el de la vestimenta. Afortunadamente para mí, y para los lectores el estudio aborda todas estas manifestaciones.

La vía oral, la apropiación de un lenguaje propio, es mezcla de la retórica de los líderes, marxista, revolucionaria, proletaria, con el del tipo popular, el trabajador o desempleado de la periferia. Pero está también el lenguaje propio de la vestimenta, a la que no se hace referencia, pero que sutilmente identifica, a veces tan ingenuamente, a los líderes y los aparta de las bases: botas mineras; *jeans*; camisa de franela a cuadros; morral de cuero, de yute o de lana; cabellos largos; barba, si se puede, y un periódico, el *Unomásuno* o *La Jornada*, después, enrollado y metido hasta la mitad en el morral que cuelga del hombro izquierdo. Las mujeres por su parte, también de *jeans* y camisa a cuadros o faldas amplias tipo hindú, huaraches o botas mineras, blusas amplias, rebozo y morral de lana o de cuero. Mientras tanto, la base social usa “terlenka”, zapatos de vestir corrientes, o de tacón si son mujeres trabajadoras, o mandil si son amas de casa, camisa lisa, generalmente blanca y por supuesto, no usan morral ni nada parecido.

Las imágenes y palabras impresas en carteles, pancartas, mantas, boletines, folletos, también mostrarán la visión de la élite dirigente del movimiento que busca identificarse con su verdadera base. Un ejemplo que se expone en este libro: “Iztapalapa crece y progresa”, que rezaba en una pinta de la delegación, y a la que se añade clandestinamente: “con la Conamup”. La imaginación de dirigentes y cuadros medios es muy importante para establecer la necesaria vinculación con la opinión pública. El movimiento, dicen algunos teóricos, necesita persuadir: ésa es la tarea fundamental de cualquier organización; si no lo

logra, su futuro es ciertamente el fracaso.

El nombre de los boletines muestra una necesidad de referirse a aquellos términos que le han dado un sentido a su lucha: *El marro y la cuña*, *La faena*, *El lagartijo*, *El impopular*, *Bordo*, *La toma*, nombres que se vinculan con experiencias, referentes cotidianos o sucesos colectivos que evocan la historia colectiva del movimiento.

Este capítulo es la síntesis de *Flor de asfalto*, o de las centenas de flores que surgen de la negritud de la ciudad y que Amparo ha podido delinear adecuadamente. Queda únicamente hacer referencia a algunos aspectos metodológicos. ¿Por qué analizar los movimientos sociales desde el ámbito de la cultura? En primer lugar, porque la cultura, como dice la autora, es una red de esquemas que definen al individuo y con la que éste define al mundo y a sí mismo. Las acciones colectivas no son reflejos mecánicos de la indignación social. Son resultado de reflexiones y razonamientos múltiples edificados por experiencias culturales, posiciones sociales de los individuos en la estructura laboral, formas de interacción simbólica entre individuos, etcétera, elementos que le dan sentido a la acción social, situaciones mezcladas de cultura y política, economía y personalidad. ¿Por qué y cómo los individuos deciden participar y ser partícipes de la construcción de una acción colectiva? ¿Cuáles son los mecanismos o mediaciones que atan una con otra las determinaciones objetivas y los procesos cargados de simbolismos y subjetividades? ¿Cómo saber que las crisis estructurales desatan movimientos cargados de energías liberadas? ¿Cómo comprender la manera en que diferentes experiencias enfrentan y resuelven de distinta manera las crisis, los conflictos y la alteridad?

Una forma es observando los procesos desde la dimensión cultural, sin que eso signifique renunciar a las otras dimensiones de la política y la economía. No obstante, el capítulo uno nos recuerda fríamente la mecánica traducción del marxismo sobre el rugiente Movimiento Urbano Popular, por lo que su importancia estriba en no olvidar las condiciones objetivas de la acción colectiva. De otra manera caeríamos en una posición ingenua de pensar que es lo cultural, únicamente, sin otras mediaciones como la lucha por el poder y las posiciones políticas, lo que define las estrategias sociales. Por eso es fundamental tomar en cuenta la participación de organizaciones políticas, del PRI en el movimiento popular, por supuesto; pero también de la izquierda y durante los años setentas y ochentas de la OIR-LM, MRP, ACNR, ULR, ORPC, PRT, CS, LOM.

Este movimiento plagado de líderes pertenecientes principalmente a la clase media ilustrada pudo desarrollarse en lo social, político y cultural por esa relación intrínseca con los partidos políticos. Melucci y Touraine pueden tener mucha razón en definir ciertas características de los llamados nuevos movimientos sociales, pero no en cuanto a la autonomía e independencia de tales movimientos de cualquier partido político. La participación y la emergencia de partidos políticos en la posmodernidad es una necesidad estructural, ya lo vimos con la fatídica experiencia de la votación por los consejos vecinales en el Distrito Federal. ¿Quién va a votar por la planilla uno? ¿Qué dice, significa o representa la planilla uno de la colonia Portales? Nada absolutamente. Por ello, los movimientos por naturaleza están ligados a las prácticas de los partidos políticos, ya sea en forma abierta, como en algunas organizaciones del PRD, ya sea

en forma directa, mediante la presencia de dirigentes centrales que al mismo tiempo son militantes de partidos políticos, ya sea de manera indirecta, en donde las organizaciones políticas se sumergen en los movimientos, y parecen no existir y estar fusionados, artificialmente con el llamado "pueblo", como fue el caso de la OIR o es el caso actual de la organización política Uníos.

Las pretensiones de Amparo han podido ser cubiertas en un importante acercamiento a la cultura política de algunas organizaciones del movimiento social. Ella dice en una parte de la introducción que sus pretensiones como antropóloga de ser traductora del mundo simbólico del movimiento se estrellaron con las primeras concepciones románticas de pueblo. Se estrellaron, así se supondría, por el enfrentamiento no resuelto entre la propia cultura de investigador distante o distinta a la cultura del sujeto colectivo a quien se examina. Esto es muy importante decirlo porque muestra, en primer lugar una honestidad intelectual y pone en debate las limitaciones de la etnografía urbana, que, por su parte, pueden ser resueltas si se les reconoce. Se confrontan, en efecto tres culturas, aquella del que se estudia, aquella del o de la que estudia y una que proviene de la propia trayectoria de la teoría social. ¿Cómo evitar el etnocentrismo? O al revés: ¿Cómo evitar la identidad con el sujeto que se estudia, que pueda llevar a hacer una apología sesgada cultural, política e ideológicamente?

La respuesta, por supuesto relativizada, es asumir que existe una relación-tensión entre el sujeto y el investigador; relación y a su vez tensión entre la proximidad y el distanciamiento, la cercanía cotidiana primero y el alejamiento empírico después. Eso es lo que vivió la autora cuando nos ha-

bla en este libro de sus facetas dinámicas que le permitieron vivir intensas experiencias, mientras que en otros momentos fue capaz de realizar profundas reflexiones que la llenaban, de por sí, de confusiones y rupturas, como dice bien, epistemológicas. Creo que Amparo pudo insertarse en la contradicción y salir airosa, negoció siempre estos dos momentos, intercambió identidades mediante la interacción con el sujeto de estudio que la hizo pasar de ser forastera primero, a ser experta después.

Este libro trata de cómo un movimiento social puede entenderse como una expresión de la cultura política; y de cómo la cultura política busca una ruptura de largo plazo con respecto a la enorme heterogeneidad en la conciencia de los individuos, del temor por el enorme control social, de la desconfianza a la participación política y de la enorme pasividad individualista, es decir, un rompimiento con la vida cotidiana. Para ello vincula conceptos de género, significaciones emotivas de las prácticas sociales y la construcción de identidades colectivas. Es un libro que llena y a su vez abre líneas importantes de investigación: las contradicciones de género en los movimientos sociales; la importancia de definir a los actores y a los sujetos sociales, revolucionarios o no, clasistas o heterogéneos; las alianzas políticas; y finalmente la necesidad de realizar estudios de etnografía urbana enfocados a entender los procesos de construcción identitaria. Un libro que, digo yo con toda franqueza, debe estar en todas nuestras bibliotecas privadas y públicas.

Las mujeres muertas durante el parto eran equivalencia de los guerreros muertos en el campo de batalla. E iban a un paraíso llamado Cincalco (De *cintli*, maíz; *calli*, casa; *co*, en). Se las representaba con sólo una faja y una serpiente atada a la cintura. Durante el velorio eran escoltadas para evitar que los futuros guerreros previeran su buen augurio arrancándoles un brazo. Ya en el paraíso se volvían diosas: Cihuateteo (*cihua*, mujer; *teotl*, dios; prefijo *te* duplicado para el plural). Estas diosas, con garras en los pies, bajaban de noche y eran muy temidas de mujeres y niños.



#### CIHUATETEO

Divina esencia mi nombre de mujer  
 mi corazón es muerte, que te ofrezco;  
 mi diadema es de cráneos  
 hay calaveras en mi basamento.  
 Por eso te detengo:  
 amarga vida no avances más conmigo.  
 Espantable en las noches  
 ante niños y hembras  
 aunque venga de Cincalco  
 aunque venga de la Casa del Sustento  
 muero venciendo;  
 cuida por eso  
 que no arranquen mi brazo los muchachos.  
 Me fui pechos al viento  
 atada en la cintura llevaba una serpiente.

Luis Barjau