



Habitar el lugar imaginado

Formas de construir la ciudad
desde un proyecto educativo político

Elba Noemí Gómez Gómez

Habitar el lugar imaginado

Formas de construir la ciudad
desde un proyecto educativo político



Habitar el lugar imaginado

Formas de construir la ciudad
desde un proyecto educativo político

Elba Noemí Gómez Gómez



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

Gómez Gómez, Elba Noemí

Habitar el lugar imaginado : formas de construir la ciudad desde un proyecto educativo
/ E.N. Gómez Gómez. – Guadalajara, México : ITESO, 2011
310 p.

ISBN 978-607-7808-51-0 versión impresa

ISBN 978-607-7808-52-7 versión electrónica

1. Marginados Sociales – Tema Principal 2. Organizaciones No Gubernamentales 3. Zonas
Conurbadas 4. Marginación 5. Pobreza 6. Memoria Social 7. Imaginario Social 8. Socialización 9.
Interacción Social 10. Organización Social 11. Participación Política 12. Subjetividad (Psicología)
13. Educación y Sociedad 14. Educación y Promoción Popular – Tema Principal 15. Sociología
Política I. t.

[LC]

361. 8 [Dewey]

La presentación y disposición de *Habitar el lugar imaginado. Formas de construir la ciudad desde un proyecto educativo* son propiedad del editor. Aparte de los usos legales relacionados con la investigación, el estudio privado, la crítica o la reseña, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, en español o cualquier otro idioma, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, inventado o por inventar, sin el permiso expreso, previo y por escrito del editor.

1a. edición, Guadalajara, 2011.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.
www.publicaciones.iteso.mx

ISBN 978-607-7808-51-0 versión impresa

ISBN 978-607-7808-52-7 versión electrónica

Impreso y hecho en México.

Printed and made in Mexico.

ÍNDICE

EL TRAZO DE UNA BÚSQUEDA: INTRODUCCIÓN	7
RUTA DE NAVEGACIÓN: LA METODOLOGÍA	23
Acercamiento a la sociedad contemporánea	23
Las ciencias sociales y la búsqueda de legitimidad	31
El cruce entre complejidad y trasdisciplinariedad	35
El mapa heurístico	41
Delimitación de la realidad: el referente empírico	45
La recolección de huellas: el trabajo de campo	47
Análisis de evidencias: la construcción de núcleos analíticos	59
SEGUIR LAS HUELLAS DE UN CAMINAR: ANÁLISIS SOCIOHISTÓRICO	61
Historias en movimiento	61
Hacia otro mundo posible	63
Las barriadas periféricas en construcción	73
Movimiento urbano popular	76
Alfabetización, teologización y liberación	85
Del visiteo a la autoconstrucción	86
El paso a paso de la organización	91
Políticas contrapuestas	92
HABITAR LA COLONIA—HABITAR LA CIUDAD:	99
LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO	
Trasterrados	104
La tierra prometida	113

El enemigo localizado	116
Los días de la burocracia y los días de la organización	121
La conquista de la colonia	124
POBREZA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA:	131
LA LUCHA POR LAS REPRESENTACIONES LEGÍTIMAS	
Adjudicaciones de la pobreza	134
Pobres, pero diferentes	142
Entre el círculo frío de la pobreza y el círculo cálido de la comunidad	154
La llave que rompe el cerco	164
Una imagen en el espejo	170
Los catalizadores de los pobres	176
LUCES E ILUSIONES DE COMUNIDAD:	181
ENTRE LO SOCIAL, LO SOCIETAL Y LA SOCIALIDAD	
Las redes societales	184
Intervención educativa y sueños de unidad	191
La trama de lo organizativo	194
Los vínculos comunitarios	201
Intersubjetividades de lo político	215
Horizontes de futuro	222
Anclajes de la memoria	234
LAS SOMBRAS DE LA MEMORIA: RUPTURA Y REFLEXIVIDAD	237
Historia de una traición	241
Engendrar una agencia	249
De los intereses colectivos al interés personal	256
La sangre de la comunidad envenenada	269
Saldos de socialidad	280
El finiquito de los educadores	284
CONCLUSIONES	287
BIBLIOGRAFÍA	297

EL TRAZO DE UNA BÚSQUEDA: INTRODUCCIÓN

Durante los últimos 15 años me acompañó la inquietud sobre el destino de todos aquellos que se habían involucrado de diversas maneras en experiencias organizativas en la década de los ochenta. Intuía que los habitantes de los suburbios, que hacía más de 20 años se habían denominado a sí mismos como organizados, habían aprendido a habitar la sociedad de manera distinta que los que no habían pasado por este proceso, que sus vidas cotidianas habían adquirido matices particulares. En especial, me llamaba la atención su manera de tomar decisiones, de mantenerse informados, de sostener diversos niveles de participación en diferentes grupalidades, la forma de enfrentar los problemas y los riesgos, de tejer la historia familiar desde nuevas formas relacionales y de sostener en la memoria el recuerdo del *nosotros* organizativo y comunitario.

Los resultados de investigación que se presentan en este libro,¹ se matizan desde mi propia historia de implicación en un proyecto educativo político sostenido por una institución de educación popular que se constituyó, como muchas organizaciones no gubernamentales en la década de los ochenta, para favorecer los procesos organizativos de los habitantes de colonias suburbanas.

1. Una versión más completa de los resultados de la investigación se puede encontrar en la tesis de doctorado de la autora (Gómez Gómez, 2007).

Pretendo afirmar que la participación en luchas populares de habitantes de los suburbios trae consigo la reconfiguración de la socialidad; al mismo tiempo, existe la intención de perfilar algunos elementos que son amalgama de la memoria colectiva de estos sujetos, que permiten acercamientos más abiertos al estudio de su intersubjetividad. Nos referimos a la imaginación, a lo político como subjetividad, a las narrativas salvíficas, a la utopía, a la utopística y a la reflexividad.

Haré alusión continuamente a un grupo de personas que participaron hace 20 años en una organización social, de la cual salieron abruptamente. El acercamiento a estos sujetos parte de la pregunta sobre las huellas dejadas en la constitución de la socialidad en referencia a la memoria colectiva.

La pregunta central que guió la indagación, fue: ¿cómo se articulan la socialidad, la reflexividad, la imaginación y la memoria en las personas que participaron en un proyecto educativo político, 20 años después? Para ello, se recuperaron y se analizaron las narrativas de un grupo de actores sociales que formaron parte de una experiencia educativa, organizativa y política, con énfasis en la historicidad de sus representaciones.

Incluir en este estudio las rupturas, las tensiones, los riesgos y las incertidumbres fue importante para intentar salir de la sacralización del llamado “sujeto popular” y de los movimientos alternativos. Esta postura favorece el avance en la formulación de una teoría del sujeto, del sujeto pobre, excluido, desconectado, visto desde los acercamientos de comunicación, cultura y sociedad, donde las aproximaciones a lo económico y lo político se potencian a partir de la voz de los actores. Esto supuso reconocer que no todos los pobres son iguales y abandonar las tendencias homogeneizantes de la pobreza. Una decisión asumida en esta línea fue poner el peso de la indagación en el movimiento, más que en las estructuras.

Los protagonistas de esta novela de participación política habían transitado por diversos lugares, habían realizado distintos viajes entre las fronteras desde su actuación protagónica; eran actores en la construcción de prácticas simbólicas, desde su implicación en acciones en la esfera pública.

La sociedad contemporánea, la realidad actual con el adjetivo de globalización, invisibiliza a amplios sectores de la sociedad y les niega la capacidad

de revertir el estado de cosas. La configuración social está constituida de tensiones, la contradicción es una de la característica de la sociedad actual, por ello se tornó importante leer el objeto de investigación desde las discontinuidades, implosiones y explosiones de la modernidad.

Uno de los grandes poderes de la globalización es producir fatalidad y negar la capacidad de pensar que otros mundos son posibles, como ejemplo, las representaciones hegemónicas sobre los *pobres*, que se caracterizan por la expropiación de la capacidad de agencia y la desposesión de la capacidad de acción sobre la realidad; remite también a la concepción de un sujeto individualizado, aislado, fragmentado. Estoy colocando el tema de la esperanza ante la visión trágica de la lectura de la globalización y la modernidad; me centro en la capacidad de agencia del sujeto desde la socialidad.

El origen de esta historia se localiza en la década de los ochenta, con el fuerte empuje de la industrialización en las grandes ciudades, de la sociedad industrial, que planteaba el orden, la permanencia y la definición; una de mis suposiciones iniciales, que se fortaleció con los planteamientos de Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lasch (1997) sobre la modernidad reflexiva, fue que estos sujetos habían transitado de manera creativa de la sociedad industrial a la modernidad reflexiva, para trastocar desde la desvinculación el orden establecido, en la recreación de formas societales donde escribieron de manera *sui generis* sus biografías, compraron los riesgos como utopía, recrearon las instituciones de protección social por nuevas formas de institucionalización alternativas, en la pelea por las representaciones legítimas.

Las condiciones políticas, económicas y sociales de esa época favorecieron la aparición y el fortalecimiento de diversas organizaciones sociales, ante la proliferación de colonias suburbanas y la no respuesta del estado y del mercado a sus demandas de empleo, vivienda, salud, educación, cultura y participación política. Los proyectos alternativos llenaron un hueco de convocación y aglutinación de los llamados sectores populares.

Las representaciones historizadas de los actores sociales se debatían y coincidían provisionalmente con las de distintos actores de la sociedad con quienes se iban relacionando en el camino; eran itinerarios de viaje que habían ido variando en torno a la voluntad desplegada. Iniciaron con la

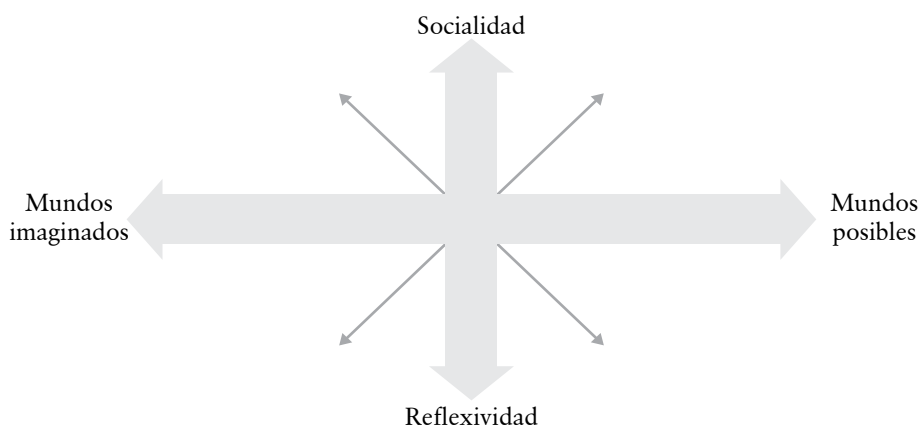
salida de sus pueblos de origen para adentrarse en la metrópoli, en donde se instalaron como arrendatarios; después fueron habitantes de un espacio sin construir, en las periferias de la ciudad; en seguida, se insertaron en una experiencia educativa que avanzaba hacia lo organizativo político; desde esta nueva ruta, pintaron su huella en distintos espacios del centro de la ciudad para demandar mejores condiciones de vida; en su andar conformaron nuevas relaciones en las figuras de redes sociales, organizaciones y comunidad; ahí encontraron un lugar de llegada provisional, resguardados de los peligros del exterior; más adelante, el entorno fluido se vio vulnerado con la fractura de la organización; realizaron un nuevo éxodo en los linderos del resquebrajo de los sueños, y finalmente una nueva reflexividad los llevó a incursionar en el libre albedrío, donde la razón fue invitada especial. En este recorrido, cada encuentro y desencuentro tuvo diferentes rostros.

Aunque el logro de su presencia sostenida en la esfera pública ofrece un parámetro de lectura, la vida, cuando este auge terminó, siguió nuevas formas de autoría, donde lo político tomó otra connotación: como intersubjetividad, como maneras de relacionarse, de ejercer el poder, de ser portadores de un proyecto, de habitar la esperanza.

Los actores investigados aprendieron a construir la vida en colectividad, trascendieron los movimientos sociales, la intervención social, y transformaron la utopía en posibilidad. Al trascender la dimensión reivindicativa y las necesidades y condiciones de pobreza que los llevaron a organizarse una y otra vez, se colocaron en el mundo como proyecto social, en la pelea por derechos.

Sobre la experiencia abordada en esta obra, existen cuatro investigaciones. Estos abordajes se centran, principalmente, en la dimensión organizativa y política, no abordan a los sujetos participantes desde la dimensión subjetiva. Por ello, desde la lectura de los estudios realizados, se establece un dialogo interior: que el hecho de que los sujetos aludidos no pertenecieran a una organización en el momento en que se realizó la indagación, que al momento del estudio no tuvieran presencia como colectividad en la esfera pública política, no significa que lo político no coloreara sus mundos de vida. Existe una idea extendida de reconocer la dimensión de lo político

Gráfica I.1 Mapa epistémico



sobre todo en la esfera de lo público y de lo *objetivo*, mientras se desdeña lo privado y la subjetividad. Las representaciones simbólicas, como prácticas, están íntimamente ligadas a la toma de decisiones y, todo ello, a lo político. La representación es vista como política y la política como representación.

Todos los temas e interrogantes planteados son debatidos desde una aproximación teórica que se basa en siete constructos² que atraviesan todo el texto: lo político como subjetividad, la socialidad, la reflexividad, la subjetividad, la intersubjetividad, la memoria colectiva y la imaginación. Su fuerza radica en su presencia transversal a lo largo de los núcleos analíticos, ya que se entrelazan entre ellos y, al mismo tiempo, se diferencian (véase la gráfica I.1, donde se presenta el mapa epistémico alrededor del cual giran los constructos).

En relación con el primer constructo, *lo político* se rastrea como prácticas simbólicas, más allá de la acción colectiva; se abordó como la disputa por las representaciones, se hurgó la cristalización de lo político en las capas de la vida de los sujetos.

2. Reciben el nombre de constructos porque ya no son solo conceptos, pues interpelaron de diversas formas a la realidad y adquirieron densidad.

Uno de los retos que se me presentaron, fue sacar lo político de la sacralización o la satanización; asumirlo desde una concepción en movimiento, como una construcción, no como un fin sino como un proceso leído desde nuevos mapas de interpretación. Los principales autores para abordar este constructo son: Hugo Zemelman, para quien lo político es el modo de pensar la realidad histórica, para dar dirección a la misma, desde la conciencia social; John B. Thompson, quien pone el acento en la visibilidad del poder en la dialéctica entre la esfera pública y la privada; Norbert Lechner, que aborda lo político desde las representaciones simbólicas, desde los imaginarios colectivos, presentes en la toma de decisiones concretas, y Arjun Appadurai, quien se acerca a lo político en diálogo con la imaginación, en la construcción de nuevas lealtades que se interceptan cada vez menos con el estado-nación.

En la lectura y el estudio de los movimientos sociales, de las llamadas acciones colectivas, de las luchas populares, se tiende a poner un fuerte énfasis en la esfera pública y se desdeña la dimensión de lo privado; lo mismo sucede al abordar el tema de lo político. En la historia reseñada, lo privado y lo público nunca estuvieron separados. Para lograr membresía en la organización, los personajes, en especial las mujeres, tuvieron que realizar cambios en la esfera privada a fin de participar en la esfera pública, y esta impactó los ámbitos cotidianos. Para Sergio Martinic (1989), los procesos pedagógicos políticos se sostienen sobre todo en dos coordenadas: la afectiva y la moral. Así, leer lo político desde la intersubjetividad remite a lo socioafectivo y a la ética.

La participación en movimientos sociales, en acciones colectivas, en luchas populares, trae aparejada la reconfiguración de la socialidad. Se trastoca la relación consigo mismo, con la sociedad, con las instituciones, con el poder.

A partir de las múltiples transformaciones que fui reconociendo en el caminar histórico de los sujetos, buscaba la manera de dar cuenta de ellos desde un constructo que trascendiera la sociedad como estructura y a la persona desde el individualismo. Fue así como el término socialidad resultó oportuno para referir el conjunto de reestructuraciones de los sujetos haciendo la sociedad.

Con respecto a este constructo, *la socialidad* toma densidad a lo largo de los núcleos analíticos, concretado por la decisión de tejer evidencias, interpretación y teoría; a lo largo de la investigación, el constructo demandó descomposición, reconceptualización desde lo empírico y desde el trabajo de análisis. Al hacerlo dialogar con lo empírico y con la interpretación, el constructo fue tomando distinto espesor en cada uno de los núcleos analíticos.

El estudio de la socialidad ha recibido un fuerte aporte de la escuela francesa. La socialidad tiene que ver con la alteridad, la otredad, la intersubjetividad, la grupalidad, el estar juntos. Michel Maffesoli (1990) ha desarrollado fuertemente el término, toma su inspiración en algunos sociólogos clásicos como Georg Simmel, Max Weber, Émile Durkheim y Vilfredo Pareto.

Maffesoli pone socialidad frente a sociedad. Para él, la sociedad está hecha de individuos, la socialidad de personas. La socialidad es una forma social que hace que el saber hacer y el saber decir no se reduzcan ni a una acción individual ni a una estructura impuesta. Este exponente pone énfasis en la noción de alteridad, de relación con el otro.

Jesús Martín Barbero aborda la socialidad desde los estudios de comunicación, cultura y sociedad en el entendimiento de la sociedad contemporánea. Uno de sus aportes más significativos tiene que ver con entenderla como una mediación. Retoma el término en el debate en torno a la identidad, a los movimientos sociales y a la construcción de sentido. Coloca a la socialidad como construcción en red, en su dimensión comunicativa.

Para Pablo Navarro (1994), las sociedades humanas son estructuradas por los sujetos que las constituyen, que dan cuenta de los ámbitos sociales en los que habitan. Es una realidad reflexiva y, así, autotranscendente. Para este autor el holograma social humano tiene como medio propio el ámbito de las conciencias, que es transubjetivo, cuya forma de objetividad es esa transubjetividad. Afirmo que la socialidad es una propuesta de ontología, en sentido fuerte, de la socialidad humana.

Abordar el tema de la socialidad como transubjetividad es hablar del encuentro de los sujetos en los límites, en las fronteras. El prefijo “trans” lleva a traspasar lo local y al nativo, para construir en el rompimiento de coordenadas espacio-temporales. Ya no se trata de subjetividades de ori-

gen inamovible, de núcleos solidificados de sentido, sino de subjetividades reconfiguradas día a día.

De acuerdo con Alfred Schutz (1962), la socialidad tiene que ver con el mundo intersubjetivo de la vida, de la comunicación y de la acción social. En esa línea, los diferentes ámbitos de sentido son formas específicas de socialidad.

En la odisea descrita, la socialidad se había visto reconfigurada desde la reflexividad una y otra vez, impactando las maneras de relacionarse, de habitar, de representar, de sentir y de construir identidad, mediadas por la reflexividad, que es el registro continuo de un sujeto haciéndose proyecto, traduciendo la utopía en viabilidad. Ser sujetos políticos se tradujo en hacer la sociedad como utopía.

La socialidad es una forma dinámica y compleja de leer a la sociedad, entendida esta como constituida por personas, no por individuos, pretende descentrarse del objetivismo y del subjetivismo; pone de relieve al sujeto y a las construcciones intersubjetivas, y trasciende la idea de orden y racionalidad que sostenía a la primera modernidad.

La socialidad es un caldo de cultivo de la sociedad contemporánea, es ese hacerse de los hombres en interacción, en redes. Se recrea en la pluralidad de formas y producción de sentido en que la colectividad se rehace en los múltiples entramados simbólicos de la interrelación social. Es una característica, un rasgo constitutivo del sujeto y de la vida social; por lo tanto, tiene una fuerte dimensión ontológica y estructurante.

La socialidad pretende dar respuestas a la pregunta ¿de qué está compuesto el nosotros? en referencia al proyecto individual en el colectivo. El énfasis profundo de la noción es la alteridad, la relación con el otro; es un juego de espejos pensando la vida y viviéndola a través de la vivencia del otro, desde sus distintos mundos, donde toma lugar lo socioafectivo y lo político. Afirma la existencia de diversas narrativas, imaginaciones colectivas y manifestaciones en la esfera pública.

La socialidad son mediaciones socioculturales que tienen que ver con las relaciones entre sociedad, cultura y política. Es una mediación; es, en sí, un horizonte de transformación, de plausibilidad. Es el sentido del hom-

bre en su paso por el mundo. Es una condición característica del sujeto, que construye representaciones y pone otro horizonte para interpretar las prácticas. Estas representaciones y prácticas dejan huella en las relaciones. La socialidad integra y entreteje los 20 años abordados como tránsito por la historia, como historia escribiéndose.

En cuanto al tercer constructo, se plantea *la reflexividad* como la capacidad que fueron desarrollando los sujetos desde las distintas escenificaciones en la vida, como un constitutivo de la agencia, que comparte créditos con la imaginación.

La reflexividad se aprende: fue uno de los grandes aportes del proyecto educativo. Esta pasa por dos momentos de aprendizaje: el intencionado, donde los educadores fungían como mediadores, sostenidos por un proyecto de educación popular, y el que tiene que ver con el aprendizaje social, que significa ponerse en escena de diversas maneras.

La reflexividad trasciende el nivel fáctico, acompaña de reflexión y simbolismo las prácticas sociales. Es la forma de estar en el mundo pensando y haciendo, pensándose y haciéndose. Es la manera de enfrentar críticamente la realidad, es la manera de reditarse.

Cuando se habla de reflexividad, se hace alusión a sujetos activos, a una manera de estar en el mundo y de relación con la práctica más allá de la habituación. Tiene relación con la creatividad, con la revisión de los propios prejuicios y con la imaginación. Incorpora la historia personal y colectiva, ubica al sujeto crítica y políticamente en la realidad. Tiende entramados para la toma de decisiones y para la acción.

Para Pierre Bourdieu (1995), la reflexividad tiene que ver con el entendimiento de la agencia humana, lo considera como un conocimiento reflexivo, donde los seres humanos son agentes activos. La comprensión de Bourdieu del término agencia es que toma lugar en, es producido en y está inextricablemente obligado con el mundo. Para este autor, la reflexividad se relaciona con la praxis.

De acuerdo con Giddens (1995a), es el registro reflexivo de una acción, supone una racionalización, un tipo de racionalidad leída como proceso, como estructuración. Tiene una estrecha relación con la flexibilidad. La

reflexividad no corresponde solo al plano de lo cognitivo, de lo pensante, tiene que ver también con las prácticas sociales, con el sentido de la vida; se ubica en un plano de proyecto, de plausibilidad de un sujeto histórico y político.

La reflexividad se asocia a la manera en que el hombre se explica su paso por el mundo y organiza su práctica. No se reduce a la esfera personal, tiene que ver con la relación con el otro, con la vida en sociedad en un espacio-tiempo en movimiento. Acción y reflexión no son momentos separados.

Para Beck, Giddens y Lash (1997), la reflexividad es un rasgo de un sujeto que rompe con la lógica de la sociedad industrial y se constituye habitante de una sociedad abierta; se constituye en el riesgo, redita su biografía junto con el otro, aprende pensándose con el otro; un sujeto que crea nuevas formas societales, nuevas formas de relacionarse, construye circuitos de comunicación y crea nuevas institucionalizaciones.

Para un acercamiento al constructo de *la subjetividad* es menester partir de la afirmación de que no existe una definición de ser humano universal o a-histórico, la pregunta fundamental del sujeto no se puede circunscribir a quién soy yo, siempre hay que preguntar quién soy yo con el otro, en el contexto sociocultural en el que construyo y he construido mi vida. En este interjuego entre lo singular y lo colectivo no podemos dejar de lado el relato existente entre la sociedad y la persona, sostenida esta relación por el lenguaje, la socialidad y por la singularidad del sujeto parlante. El estudio de la subjetividad abre nuevos derroteros desde la constitución de la persona en la realidad actual, caracterizada por la incertidumbre, los cambios, la complejidad, los riesgos, la inseguridad, la desprotección, pero también desde la afirmación de que ningún ser humano de ninguna época había tenido frente a sí tantas posibilidades de información, de consumo, de tránsito. Todo ello impacta al yo y a la vida cotidiana, a la estructura de las instituciones y su relación con la persona.

Las formas de la cultura se especifican en la medida que suponen sistemas distintos de significación y gramáticas específicas para cada persona, pero en esa singularidad esta presente la sociedad.

La subjetividad implica en sus procesos relacionales modalidades y modalidades de subjetivación en donde el campo simbólico es condición de posibilidad para la producción de sentido. La manera de expresión de la historia releva la singularidad del sujeto.

Coincido con los planteamientos de Fernando González Rey (2003), para quien la subjetividad es un sistema complejo y plurideterminado que se afecta por el propio curso de la sociedad y los sujetos que la constituyen dentro del continuo movimiento de las complejas redes de relaciones que caracterizan el desarrollo social.

Hablar de subjetividad es hablar de la construcción simbólica del sujeto, de cómo lo social está en lo singular y la incidencia de lo singular en la sociedad. La interacción del individuo con la comunidad de otros que lo albergan y lo constituyen por medio del lenguaje posibilita la construcción de flujos de sentido, de significados que aluden al paso del sujeto por el mundo, a su caminar historizado, a los entornos de interacción donde construye y reconstruye la vida desde sus diversos ámbitos y mundos de vida.

Regresando con González Rey (2003), significa la organización compleja del sistema de sentidos y significaciones que caracteriza la psique humana individual y los escenarios sociales en que el sujeto actúa. Es una construcción teórica de valor ontológico, en tanto es un concepto orientado a generar visibilidad sobre las formas de realidad que el concepto delimita.

Por su parte, el constructo de *la intersubjetividad* alude al hacer juntos, al pensarse junto con el otro, a buscar al otro permanentemente; es ese tejido social de representaciones históricas, son todas esas maneras de subjetividad donde el sujeto se constituye como tal junto con el otro y hacen la sociedad.

La intersubjetividad aborda el tema del nosotros desde su tejido de otredad como institucionalización, es decir, como forma de vida, incluye todos los rasgos de subjetividad.

Al tratar de acercarse al tema de la intersubjetividad aparecen diversas palabras para iniciar su definición: confluencia, comprensión, coconstrucción, participación, construcción, entendimiento, puenteo, involucración y referencia social. En la medida que se entienda la intersubjetividad como un proceso complejo, dinámico, heterogéneo, multifacético y multirrefe-

rencial, favorecerá ubicarla en coordenadas espacio–temporales no lineales sino historizadas, y como una construcción sociocultural.

El común denominador de la comprensión del término estriba en que se relaciona con significaciones, representaciones, producción de sentido y formas simbólicas del sujeto en su apertura al mundo y a la vida cotidiana, que si bien favorecen la interacción con el otro, también tienen que ver con la propia construcción subjetiva del mundo, desde las prácticas ligadas a los discursos y a las representaciones.

En este intercambio de significados en movimiento está presente la historia individual y la compartida como memoria colectiva, donde intervienen las escalas valorales, la dimensión socioafectiva, lo político y la producción de sentido.

Al abordar el tema de la intersubjetividad, se tuvo el cuidado de no caer en la tentación de entenderla solo como una construcción compartida de entendimiento mutuo sino sostener que la construcción de la intersubjetividad es un proceso donde los desencuentros, las desidentificaciones y los conflictos aparecen íntimamente ligados a los encuentros, identificaciones y referentes compartidos.

En relación con el constructo de *la memoria colectiva*, la entendemos como esa forma de institucionalización intersubjetiva que se ha recreado a lo largo de 20 años y ha jugado distinto papel en la actoría del sujeto, en su agencia.

La agencia consiste en el protagonismo del actor: en hacerse proyecto social en sí mismo, ser dueño de su agenda, jugar estratégicamente, definir la propia cancha, ser dueño de su historia y sujeto político.

La memoria colectiva no es un sedimento del pasado, son las marcas que van constituyendo una historia que no está solo en la cabeza sino que dota de sentido las cosas, el espacio, los tiempos, las acciones; son estelas que reditan el presente.

La memoria es una lucha por el sentido del pasado en función del presente y los proyectos futurizados; tiene que ver con la construcción cultural y la pelea por las representaciones legítimas.

La memoria colectiva está asociada a lo político en tanto legitimadora de discursos que recrean el sentido de pertenencia a comunidades y la constitución de identidades. Es un sistema simbólico que tiene que ver con experiencias vividas, mantiene una estrecha relación con la imaginación y con lo comunitario.

El entendimiento de la memoria cambia con la modernidad, se deja de distinguir la separación tajante entre pasado, presente y futuro, se está aquí y se está en otro lugar, se imagina en el presente y se está en el pasado, es alteridad. Se deja también de leer solo desde la racionalidad, para incluir a la imaginación. La memoria juega otro papel en la existencia de los hombres, ya no es el depósito de recuerdos a los que se vuelve de vez en vez, ahora se vive como parte del presente, como imaginación de mundos que fueron mejores y de mundos futuros.

El tiempo se vuelve un ingrediente importante ante la pregunta por las huellas dejadas en la vida cotidiana, huellas que son estructuras de representación cultural, *habitus* compartidos, universos simbólicos, prácticas de hibridación.

La memoria colectiva comunica los modos de estar juntos, de construir socialidad, donde los sujetos se adjudican un lugar en el orden simbólico que es entramado de las relaciones.

En la memoria colectiva, la empatía juega un papel importante. Para Maffesoli (1990), la memoria colectiva traduce de manera más o menos intuitiva la experiencia vivida colectivamente, desde el relieve del trío constituido por la experiencia, lo colectivo y lo vivido.

No es posible desligar la memoria colectiva de la dimensión afectiva: el sujeto se imagina colectivamente, incluido en redes en donde la dimensión socioafectiva es pegamento que otorga pertenencia y constituye identidad.

Para el último constructo utilizado, *la imaginación*, la inclusión del término mundos imaginados / mundos posibles remite a horizontes utópicos que devienen proyectos, de cara al papel que juega la imaginación en la construcción de la realidad social. El análisis pretende ser un estudio de frontera donde confluyen varios campos en vecindad: el sociocultural, el sociopolítico y el socioeconómico. La intención es entender la realidad so-

cial desde coordenadas espacio-temporales cambiantes, donde los actores sociales permanecen en una relación de poder, rupturas y contradicciones.

El eje principal es el análisis de lo intersubjetivo desde las narrativas en torno a cómo en el tiempo fueron recreando los sujetos la experiencia vivida. Se trata del reconocimiento de un sujeto investigado que crea redes, circuitos de comunicación; que construye comunidades imaginadas, mundos imaginados, mundos posibles.

Los principales autores que se retoman en este constructo son Apaddurai (2001), en su connotación proyectiva y emancipatoria, en tanto posibilidad de consumir el mundo y de construir sueños, y Benedict Anderson (1993), desde su planteamiento de comunidades imaginadas.

La imaginación es una lógica de estructuración de la subjetividad, una racionalidad, un elemento constitutivo de la intersubjetividad, la fuerza de la subjetividad hecha *habitus*, la recreación de lo cotidiano como pelea del sujeto por otorgarse un lugar en el mundo, poner atributos a la realidad, atributos que no tiene, y ponerse atributos y colocarse como actor en una realidad que empieza a hacerse posible en la cabeza.

La imaginación es imprescindible para leer a la sociedad contemporánea, ya que favorece la comprensión de las características que se le confieren: movilidad, cambio, incertidumbre y complejidad. La imaginación ha desbancado a la razón codificante de la primera modernidad, que se sostenía en la idea de territorio, de orden, de tiempo lineal. La imaginación ha jugado en su propio terreno, en el de la desterritorialización, se ha vuelto protagonista de la construcción del sujeto como actor social.

Las nuevas socialidades se construyen cada vez más desde la imaginación. A la caída de las certezas, los habitantes de este mundo globalizado tienen como recurso la imaginación para acercarse a mundos posibles.

Ante la afirmación de que el hombre camina cada día más en la incertidumbre y en esa sensación de riesgo, sobre todo los pobres, el papel jugado por la imaginación es cada vez más importante, como un campo abierto que favorece lugares de llegada provisionales, encuentros con otros, creación de redes y mundos de plausibilidad.

Al término “imaginación” se le han atribuido dos connotaciones principales, la emancipatoria y la proyectiva, pero es también un espacio de disputas y negociaciones simbólicas. Es una puerta de entrada permitida al mundo, a la producción de sentido, a la esperanza. Tiene una estrecha relación con lo imposible y con los sueños, representa la posibilidad de volver, como eterno retorno, al pasado, a la tradición, en esa movilidad de núcleos de sentido, en un tiempo abierto.

Se podría decir que contiene una fuerte dosis de placer y de consumo, de posibilidad de consumir el mundo en la imaginación, de que las cosas pueden ser posibles, pueden ser más fáciles de lo que son, donde se es sujeto protagónico que busca estar conectado, incluido. Tiene que ver con la esperanza, con la reorganización de la vida, del sentido: plantea horizontes de acción que no necesariamente se traducen en acciones.

Para finalizar, la organización de los textos en esta obra es un tejido entre evidencias, interpretación y teoría. El reto para la interpretación fue mantener la cercanía con las evidencias de tal manera que se ascendiera en círculos concéntricos de significado y, así, la teoría se desdoblara para leer cercanamente lo empírico. Ello fue la tónica a lo largo del texto: la teoría fue acompañando cercanamente el primer análisis de cada parte del trabajo de campo, la reinterpretación se hizo tierra después de cada grupo de discusión, de cada entrevista, de cada observación. La teoría no consiste en grandes cuerpos teóricos impecables, se encuentra decantada a lo largo del texto. Paradójicamente, esta relación confiere a los constructos más densidad, pues son confrontados por la realidad.

El acercamiento histórico con distintos instrumentos, voces y periodos permite una aproximación trasversal y compleja al caminar de los aludidos actores sociales. Nos hemos acercado a ellos desde la recuperación de sus narrativas, entendidas como comunidades de interpretación. Klaus Jensen (1993) plantea la noción de comunidad interpretativa, comunidad de interpretación, para abordar el tema de la construcción de narrativas. Recupera a los sujetos de la historia desde sus representaciones simbólicas, sistemas de valores y estilos de vida. Para él, a través de lo narrado, el sujeto se sitúa

histórica y socialmente, y pone en juego distintos grados y modos de concentración de poder y saberes.

Las narrativas son la conformación de formas discursivas con otras formas sociales de organización que se articulan a modos de institucionalización. Son prácticas simbólicas situadas, ancladas en lo histórico. Aparecen como relatos que establecen las fronteras entre el pasado, el presente y el futuro, y ayudan a los actores a situarse, a posicionarse, para recontextualizar, para actualizarse desde el pasado; desde ahí, el pasado se rehace.

Las narrativas remiten a una situación histórica de la memoria, son registros en borrador que se actualizan en el presente, dan cuenta de cómo se percibían los sujetos en su presente desde el pasado, es un torrente en flujo; en este caso, recorren 20 años de la vida de un grupo de personas y han pretendido ser plasmadas en esta obra.

RUTA DE NAVEGACIÓN: LA METODOLOGÍA

Acercamiento a la sociedad contemporánea

Si bien es cierto que los movimientos alternativos no han sido capaces de aglutinar el descontento social y que la desigualdad y la injusticia han ido en aumento, lo cual se manifiesta en la existencia de inmensas zonas de exclusión donde sus moradores se viven como completamente superfluos con respecto al orden histórico global, también es cierto que en estos espacios la vida no detiene su rumbo y se está llevando de otras maneras. Desde los esfuerzos reivindicativos, se recrean prácticas vitales distintas de las que oferta la modernidad y el consumo, se proponen otros modos de intersubjetividad, valores, conocimientos, placeres, significados, esperanzas y horizontes de futuro. Ello plantea cuestionamientos a los aparatos teóricos de interpretación y a los investigadores desde su capacidad de entendimiento de estas realidades. Así, una de las pretensiones de este esfuerzo implica sacar del anonimato a aquellos que fueron partícipes en acciones colectivas, desde el seguimiento a las huellas impresas en su manera de hacerse sociedad.

Ante lo avasallador que resulta el avance del neoliberalismo y las grandes zonas de miseria que deja a su paso, se vuelve difícil mantener la esperanza en las alternativas reales a este mundo globalizado que atenta contra la dignidad humana. Sin embargo, en este mismo espacio-tiempo, en los

sótanos, en los intersticios, en los drenajes, se constituyen formas creativas de resistencia, narrativas que mimetizan la risa y el llanto, que exorcizan los monstruos y las incertidumbres desde nuevas visibilidades. De acuerdo con Mary Louise Pratt (2003), también estamos rodeados de narrativas y procesos de reensamblaje, de integración, recuperación, afirmación de pertenencias radicales en lugares y en cosmos. Son procesos que nuestros imaginarios hegemónicos fácilmente descartan.

Este trabajo pretende dar cuenta de actores que después de desaparecer de la esfera pública como colectividad *organizada*, mantuvieron un esfuerzo sostenido por la legitimidad de su existencia, como actores políticos cobijados en una institucionalización subjetiva. La pregunta gira en torno a los verdaderos efectos de esas llamadas *revoluciones*, acuñadas desde la imaginación, la reflexividad y las nuevas socialidades, resguardadas en la memoria colectiva.

Plantear como intención la recuperación de las historias construidas en los mundos subalternos significó un reto al construir una metodología para leer la diversidad, donde ni la teoría ni la realidad quedarán secuestradas por el método. En esa línea aparecieron las preguntas: ¿qué hay más allá de la agencia leída desde la razón instrumental? ¿cómo acercarse al estudio de la agencia desde la intersubjetividad y la memoria colectiva?

No es posible separar asépticamente la confluencia en una misma narración de historias de pobreza como condiciones materiales estructurantes de vida y de supervivencia, y la reconstrucción de la esfera sociocultural y sociopolítica, así como la manera de construir comunidad y de sentirse incluidos en la ciudad desde la reorganización y conquista del espacio público y privado.

Así, resulta indispensable relatar el viaje hacia el entendimiento de la sociedad contemporánea desde las rupturas, los cuestionamientos y las claridades en el análisis y explicación de la globalización; se hace énfasis en las exigencias epistemológicas y metodológicas para su comprensión desde la trasdisciplinariedad.

Acercarse al estudio de la globalización es hablar de filias y fobias, y desde ahí una serie de combinaciones, con acentos, ritmos, puntualizaciones, según

los distintos autores que han discutido el tema. Existen posturas que van desde lo apologético a lo apocalíptico; posturas trasformacionistas, fatalistas y escépticas. Los matices que se recuperan tienen que ver con el papel que se le confiere a los proyectos que plantean alternativas a la misma.

Otro elemento de discusión importante es el que tiene que ver con el grado de instalación que se le atribuye a la globalización y la explicación de su existencia, es decir, qué tanto se le reconoce como un proceso histórico en construcción, qué papel se le confiere al sujeto como transformador de la realidad y cómo se explica la relación entre lo global y lo local.

Para aproximarse a la comprensión de la globalización, es ineludible hacerlo desde el reconocimiento de sus complejas y multicausales lógicas, para construir conocimiento desde el pluralismo teórico y metodológico en el entrecruce de lo económico, lo político, lo cultural, las artes y la filosofía.

Ello remite a la afirmación de que la realidad social está en constante cambio y construcción, que traspasa la visión de sociedad lineal y funcional. El cambio acelerado de la nueva organización político-económica ha impactado al orden social, las maneras de relacionarse, de representar, de construir identidad, de habitar la ciudad.

En esta línea, Anthony Giddens (1993) sugiere una interpretación “discontinua” del desarrollo social moderno y de la historia de la humanidad. Todo lo anterior implica descartar el evolucionismo social como fuente de entendimiento: la historia no se puede entender como una determinación de principios y leyes generales. La idea de orden que socorría la primera parte de la modernidad ha dado paso a la concepción de desorden, caos, incertidumbre y complejidad. Según Jesús Martín Barbero, “Existen suficientes síntomas de que la realidad es la configuración de objetos móviles, nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las mallas de un saber positivo y rígidamente parcelado, lo cual conlleva un desafío para las ciencias sociales” (2001: 15).

La idea de ciencia unificada, cobijada en los planteamientos hipotético-deductivos, ha sido cuestionada para dar paso a diversos modos de acercarse a la realidad social. Las ciencias sociales en general, y cada una en particular,

han confrontado el centralismo disciplinario para abrirse al debate sobre la interdisciplinariedad, la trasdisciplinariedad y la posdisciplinariedad. Para Ulrich Beck,

El origen de la absolutización de crear conceptos y de la definición territorial de la sociedad moderna, se remonta a la Europa del siglo XIX y de principios del XX, donde la estrecha relación entre la sociología y el Estado nacional llega tan lejos que la imagen de las sociedades “modernas” y “ordenadas”, se impuso obligatoriamente con el modelo de organización política del Estado nacional. Ello hace alusión a que la sociedad y la sociología han caído en “la trampa territorial”, en este entendimiento unívoco entre Estado nacional con sociedad. Ahora es menester leer desde la imaginación a la nación, a la ciencia, a los mundos de vida, a la globalización, desde la idea de lo multilocal, de lo global en lo local y lo local en lo global (1998: 48).

En el caminar entre lo teórico y lo metodológico, lo epistemológico y lo ético, el paso de la doxa a la heterodoxa y del saber unificado a la diversidad, se rescatan, en relación con la lectura de la globalización, algunos planteamientos de autores que cuestionan e inauguran búsquedas con creativas posibilidades y alcances, en ese esfuerzo sostenido por salir de los estancos y acercarse a la complejidad característica de lo social. El debate que a continuación se presenta funge como un marco epistémico amplio para ubicar el objeto de estudio.

Una de las primeras elecciones ha sido colocar el tema de estudio en la complejidad, que no es sinónimo de totalidad, ni de completud, ni de complicado. El término complejidad es un concepto problema y no un concepto solución, implica el reconocimiento de un principio de incompletud e incertidumbre; el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento (Morin, 1995).

La aceptación de la complejidad es la aceptación de la contradicción, y que esta no se puede escamotear con una visión eufórica del mundo, pero tampoco fatalista. La complejidad permite comprender que no se podrá escapar jamás a la incertidumbre y que nunca se podrá tener un saber total; por lo tanto, atenta contra el narcisismo humano, el narcisismo intelectual. Es menester, entonces, trasgredir las posiciones ubicadas en los extremos del fatalismo y el triunfalismo ingenuo.

Se retoman los tres principios de la complejidad de Edgar Morin (1995), con la afirmación de que se tiene la necesidad de pensar mediante constelación y solidaridad de conceptos, se tiene la necesidad de macroconceptos:

- El principio dialógico. Permite mantener la dualidad en el seno de la unidad, dos términos a la vez complementarios y antagonistas. En el caso abordado, en el proyecto colectivo subsiste el individual; en la intersubjetividad comunitaria se gesta la ruptura; en el conflicto se constituye la agencia.
- La recursividad organizacional. Remite a que un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce. En este tema, los procesos organizativos impactaron la edificación del espacio (la colonia), ello reconstruyó la identidad y fortaleció los lazos afectivos.
- El principio hologramático. Afirma que no solo la parte está en el todo sino que el todo está en la parte. En lo particular, la socialidad alude al hombre haciendo a la sociedad y a sí mismo.

Estos principios también son un prisma que atraviesa la lectura de las disciplinas. Por ejemplo, entre las ciencias sociales, durante muchas décadas la sociología¹ logró mayor legitimidad al interior de ellas, mayor sentido de *corpus*, de campo *unificado*, al aceptar la incursión de otras disciplinas

1. Se incluyó la discusión en torno al lugar de la sociología en el conjunto de las ciencias sociales porque el tejido investigativo tiene un fuerte tinte sociológico en diálogo con otras disciplinas, lo cual no se explicita al pretender este una construcción entre fronteras disciplinares.

sociales solo en una relación de dependencia. La sociología durante mucho tiempo ha sido reconocida como la ciencia de la sociedad. En palabras de Beck,

[...] se torna imprescindible la apertura de la sociología hacia la disidencia. El debate acerca de la globalización en las Ciencias Sociales se entiende y desarrolla como una discusión fructífera sobre qué supuestos fundamentales, qué imágenes de lo social y qué unidades de análisis pueden sustituir a la axiomática nacional-estatal para transitar hacia una nueva sociología que vaya más allá del sentido de orden, de ciencia estanco (1998: 48).

En la misma línea, Immanuel Wallerstein parte de la crítica a la tradición sociológica y habla del legado del saber social como “la cultura de la sociología”. Afirmar que estamos llamados a impensar la cultura de la sociología y a la creación de una nueva cultura abierta, ya no de la sociología sino de la ciencia social, una que esté ubicada dentro de un mundo de saber epistemológicamente reunificado. Propone, para ello, tres perspectivas:

1. La reunificación epistemológica de las llamadas dos culturas, la de la ciencia y la de las humanidades;
2. La reunificación organizacional y renovada división de las ciencias sociales;
3. La asunción por parte de la ciencia social de la centralidad dentro del mundo de conocimiento (Wallerstein, 2001: 281).

Reunificación de lo que nunca debió estar separado: el conjunto de las ciencias sociales, con las humanidades, con la filosofía, con las ciencias biológicas, con el arte. Es menester recuperar el liderazgo de las ciencias sociales en el entendimiento de la existencia del ser humano, de la sociedad.

Los debates sobre la producción de conocimiento deben regresar al metodológico y epistemológico, recuperar las prácticas colectivas desde la intersubjetividad, el papel de la filosofía y la centralidad de la acción social. Cuestionar incluso los principios fundantes de las escuelas de conocimiento.

De acuerdo con Claus Offe (1998), es imprescindible la revisión epistemológica y metodológica de las grandes herencias teóricas que habían sido el fundamento de la “primera generación” de la escuela de Fráncfort: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx y Sigmund Freud. Resucita a Max Weber como referencia básica para poder comprender globalmente las estructuras sociopolíticas del neoliberalismo. Las dos aportaciones weberianas que retoma son: por una parte, la renovación de la epistemología y metodología de la ciencia social a partir de la introducción de una concepción comprensiva (“*Verstehen*”) del significado de la acción social, ya que considera a la “acción social” como núcleo primero de la investigación sociopolítica, y por otra, el estudio sobre la sociología y los tipos de dominación. Examinar el tema de lo social desde lo político y a la inversa, lo político no se desvincula de procesos sociales y culturales, como pueden ser la comunicación, la opinión pública o los sistemas de valores colectivos. Propone enlazar lo filosófico con lo sociológico y politológico virando hacia un entendimiento de la sociedad en el que lo teórico y lo empírico se complementen.

Es tarea ineludible reposicionar a la utopía y a la ética para reconocer la racionalidad subyacente presente en la construcción teórica de lo social. Siguiendo con otro exponente de la escuela de Fráncfort, Jürgen Habermas (1999) expone que la teoría social debe proceder a identificar en las estructuras normativas de las sociedades, partículas y fragmentos ya encarnados de una “razón existente”, para luego poder reconstruirlos reflexivamente con el objeto de que resulte factible remitirse a ellos como potencial emancipador.

Ubicado en los autores que le otorgan un peso especial a la dimensión utópica, a la praxis, al sujeto político, a lo histórico, se encuentra Hugo Zemelman, que pone el acento en la teorización del campo de lo político:²

Lo cual [...] exige convertir en objeto de teorización al quehacer de la voluntad social [...] se tiene que mirar a la realidad histórica desde un concepto utópico del mundo. En este contexto se tiene que asumir la

2. Los planteamientos de Zemelman han sido un referente importante para la discusión en torno a lo político y a la voluntad colectiva en la conformación de las categorías de análisis.

tarea de construir conocimiento que sea útil para apoyar las alternativas populares de desarrollo [...] avanzar con una inteligencia creativa en el plano teórico que no subestime a la no siempre bien perfilada voluntad de hacer [...] Desde esta perspectiva, el análisis político es remplazado de la temporalidad presente pasado a la de presente-futuro, en tono de elaboración de proyectos (1989: 27-59).

Desmantelar las ciencias sociales y reconocer su racionalidad construida desde la axiomática positivista en relación con los principios ordenadores del estado nacional, implica avanzar hacia el encuentro en los linderos de los saberes sociales, y de estos con los humanísticos, el arte y la filosofía.

Si algo caracteriza a la sociedad contemporánea es la movilidad, el cambio y la incertidumbre, la globalización ha roto las fronteras que pretendían dar seguridad y predicción. El estado-nación es fuertemente cuestionado en su papel de regulador de la vida social. Esta ruptura de las certezas y las seguridades toca de manera significativa al trabajo de los intelectuales; si se tuviera que caracterizar la proliferación de abordajes a la globalización, se diría que es una búsqueda constante, en movimiento, donde las dimensiones ética y utópica deberían estar obligadamente incluidas.

La producción de conocimientos en torno al tema es rica, vasta y contradictoria, como la misma realidad. Implica una nueva manera de acercarse al conocimiento de la realidad social, realidad globalizada, donde la diferencia y la multiculturalidad son parámetros de lectura obligados; conlleva también la invitación a imaginar alternativas a la exclusión, a la desigualdad, al racismo, al autoritarismo. Imaginar la nación, los movimientos sociales, un nuevo cosmopolitismo, la vida cotidiana en la resistencia, al sujeto más allá del fatalismo, como sujeto histórico y político.

Uno de los retos del intelectual es ubicarse en la disidencia, en la recuperación de las utopías, en el reconocimiento del potencial emancipador del saber. Como constructor de conocimiento desde una postura ética, inmerso en la creatividad, la imaginación, la curiosidad... la búsqueda.

Otro desafío es aproximarse a la realidad como concatenación de ámbitos de existencia del actor social; concatenación compleja y multifacética, en

el interjuego entre el orden y el desorden, en la estructuración permanente desde la incertidumbre y las contradicciones, para llegar a un conocimiento abierto, siempre inacabado e incompleto. Más allá de la euforia y la fatalidad.

Las ciencias sociales y la búsqueda de legitimidad

Las ciencias sociales han mantenido un debate permanente en torno a la búsqueda de legitimidad en el campo científico. Se han mantenido en una cierta marginación que va acompañada del predominio de los enfoques empiristas de corte hipotético–deductivo y de la dependencia que ha operado en relación con Europa y Estados Unidos. En los últimos 30 años se ha dado una proliferación de enfoques diversos, asociados con búsquedas metodológicas interpretativas, cualitativas, etnográficas, ecológicas, alternativas. Todas ellas tienen como precedente el cuestionamiento a los enfoques de tipo empirista, que inclinan la balanza hacia los planteamientos filosóficos de corte hipotético deductivo y que han fungido como una camisa de fuerza para la investigación social.

Los supuestos de corte hipotético deductivo plantean: la neutralidad de la ciencia; la no diferencia fundamental entre ciencias naturales y ciencias sociales; la parcelación de la realidad social y su privatización disciplinar; la concepción de ciencia unificada; el empirismo lógico como un modelo incuestionable; el menosprecio a todas las cuestiones que tengan relación con la interpretación; la negación del papel de la subjetividad; la neutralidad en la observación; el desconocimiento de lo inductivo y el plantear como fin único de la investigación científica la creación de leyes generales.

En las últimas décadas, la construcción de la teoría social ha vivido cambios significativos, entre ellos, entender a la ciencia social como una empresa interpretativa, de modo que los problemas de significación, comunicación e intersubjetividad adquieren una relevancia inmediata para las teorías científicas (Giddens *et al*, 1990). La realidad social es cambiante, heterogénea, compleja, multideterminada. El mismo ser humano está en continua transformación; la realidad, en tanto objetiva y subjetiva, se va construyendo día a día, en la influencia mutua de lo objetivo con lo subjetivo, lo

social con lo individual, lo inconsciente con lo consciente, lo público con lo privado, lo particular con lo colectivo, lo diacrónico con lo sincrónico, lo deductivo con lo inductivo; por ende, lo social no se puede abordar desde una sola disciplina ni desde un solo enfoque metodológico. Aparece la invitación abierta a la multidisciplinariedad, a la interdisciplinariedad, a la trasdisciplinariedad, a la posdisciplinariedad y, por ello, a la diversidad metodológica, a la creatividad metodológica. Según Giddens,

El resultado de tales cambios ha sido la proliferación de enfoques del pensamiento teórico. Tradiciones de pensamiento anteriormente ignoradas o mal conocidas han adquirido mucha mayor importancia: la Fenomenología, en particular la relacionada con los escritos de Schutz; la Hermenéutica, tal como se ha desarrollado en obra de autores como Gadamer y Ricoeur; la Teoría Crítica, representada recientemente por las obras de Habermas. Además, se han revitalizado y examinado con renovado interés tradiciones de pensamiento anteriores, como el Interaccionismo Simbólico en los Estados Unidos y el estructuralismo o Post-Estructuralismo en Europa. A estas hay que añadir tipos de pensamiento de desarrollo más reciente entre los que se cuentan la Etnometodología, la Teoría de la Estructuración y la “Teoría de la Praxis”, relacionada sobre todo con Pierre Bourdieu. El funcionalismo parsoniano ha recibido un considerable relanzamiento en los escritos de Niklas Luhmann, Richard Münch, Jeffrey C. Alexander, y otros (Giddens *et al*, 1990: 4).

El antagonismo entre los enfoques metodológicos cualitativos *versus* los cuantitativos ha sido rebasado y ha dado paso a la pregunta sobre la complementariedad, pero ¿por qué juntar lo que nunca estuvo separado? Los abordajes socioculturales pretenden salir de estos reduccionismos con acercamientos complejos y en movimiento, con posturas de frontera.

Este trabajo tiene como centro a los actores sociales transformándose y trasformando el entorno, a partir de su participación política leída desde la intersubjetividad. Se buscó poner la mirada en los sujetos, en sus procesos de interpretación y significación de la realidad que reconstruye el sentido.

Zemelman (1989) afirma que el desarrollo teórico–académico ha continuado su rumbo abarcando una multiplicidad de temas; sin embargo, paradójicamente, ello no ha permitido afirmar que la capacidad de transformación de la realidad haya alcanzado estadios superiores. La acumulación de alternativas desde la crítica social no ha avanzado de manera significativa.

Entre las camisas de fuerza que han aprisionado a las ciencias sociales en el paradigma de la simplicidad, se encuentran: equipararlas con las ciencias naturales, la aplicación mecánica del llamado método científico, el fin de la investigación en tanto el planteamiento de leyes generales ligado a la predictibilidad, entre otras, como señala Zemelman:

El conocimiento social se ha desenvuelto en el interior de un arquetipo de racionalidad científica, este conocimiento ha mantenido una línea de aproximación a la racionalidad de las ciencias naturales, en cuanto legitimar sus pretensiones de científicidad. El conocimiento ha buscado teorizar y explicar, ir más allá de la apariencia caótica de los hechos en su afán por encontrar regularidades y determinar tendencias que nos capaciten para predecir los acontecimientos (1989: 28).

Para Morin (1995), en el pensamiento y en la construcción de conocimiento ha predominado el paradigma de simplicidad, que pretende poner orden en el universo. El orden se reduce a una ley, a un principio. Ve a lo uno y a lo múltiple, pero no puede ver que lo uno puede ser, al mismo tiempo, múltiple. Ello parte del principio de simplicidad, que o bien separa lo que está ligado (disyunción) o bien unifica lo que es diverso (reducción) de manera arbitraria y reduccionista.

La ultraespecialización de las ciencias sociales, de cada una de ellas, ha sido tan inevitable como autodestructiva. Las ha encerrado en sus propias constricciones disciplinares, en el supuesto de ciencia *unificada*, capaz de dar cuenta de la realidad social por sí sola:

La ciencia trataba de eliminar lo individual y singular para quedarse con leyes generales e identidades simples y cerradas, y además elimi-

naba al tiempo de su visión del mundo. Pretendía el conocimiento científico develar la simplicidad escondida detrás de la “aparente” multiplicidad y el “aparente” desorden de los fenómenos. Necesitaban saber, inconscientemente, que había algo perfecto y eterno: el universo mismo. Los científicos (de Descartes a Newton) trataban de concebir un universo que fuera una máquina determinista perfecta (Morin, 1995: 87).

La *parcelación* de las ciencias sociales ha sido una realidad en la historia de la humanidad. Wallerstein afirma que se divide y se enlaza el saber de tres modos distintos: intelectualmente, como disciplinas; organizacionalmente, como estructuras corporativas, y culturalmente, como comunidades de estudiosos que comparten ciertas premisas elementales. Así, las disciplinas reflejan tres segmentaciones en objetos de estudio:

- Pasado / presente, que separaba la historia idiográfica de la tríada nomotética de economía, ciencia política y sociología.
- Civilizado / otro o europeo / no europeo, que separaba a las cuatro disciplinas anteriores de la antropología y los estudios orientales.
- Civilizado moderno—de mercado, estado y sociedad civil (Wallerstein, 2001: 250).

En la construcción del objeto de estudio ha sido menester ubicar la realidad social en coordenadas tiempo—espacio cambiantes, en lo intercultural, en lo traslocal y lo multilocal, porque el mercado, el estado y los actores sociales se han constituido como tales en una dialéctica de poder, rupturas y contradicciones.

Aunque la trasdisciplinariedad trasciende la disciplina, no la desconoce, no avanza en un movimiento contrario; busca reconocer las propias constricciones disciplinares, que amarran, atan, especializan, obstaculizan el paso a la complejidad. Entonces aparece la pregunta: ¿qué hay donde las disciplinas se quiebran, se rompen, se abren?

No es que la trasdisciplinariedad sea un ente omnipotente, omnipresente, en torno a las disciplinas. Cada disciplina en su interior se ha cuestionado en torno a su capacidad de dar cuenta de lo diverso, los ritmos, rupturas, cambios y contradicciones de la sociedad contemporánea. Con esto tampoco se pretende decir que en lo intrínseco de cada campo de conocimiento exista uniformidad y homogeneidad, por el contrario, es un territorio de luchas, de disputas, de contradicciones, de hegemonías. La realidad social no es privativa de una sola ciencia, es tema y tarea del conjunto de las ciencias sociales:

El pensamiento no se puede detener cuando la historia ensancha sus horizontes y complica las disyuntivas. Es una tarea desentrañarla mediante el esfuerzo de pensamiento liberado de trabas y prejuicios para evitar caer en la ilusión de ideas que son del pasado, las cuales más que orientarnos hacia su comprensión, nos deleitan en una autocomplacencia intelectual cuando no en la vana erudición (Zemelman, 1989: 27).

Caminar en la trasdisciplinariedad lleva a asumir el riesgo, a navegar en la expectación, a abandonar los discursos sociales vistos en la inmovilidad para traspasar la *doxa* académica, el episteme legitimado socialmente. Ha sido menester preguntar por el sujeto y por la intersubjetividad. “Se aprecia un desencanto bastante generalizado, en torno a que los procesos de cambio se suceden con una velocidad y complejidad crecientes. Tan vertiginosos, que la ciencia social no los alcanza en el tiempo–espacio” (Zemelman, 1989: 27).

Dos elecciones metodológicas fueron las más significativas para este trabajo: el cruce entre la complejidad y la trasdisciplinariedad, y la complementariedad entre la hermenéutica y la etnografía.

El cruce entre complejidad y trasdisciplinariedad

Hablar de una metodología que dé cuenta de la complejidad del fenómeno social, de la complejidad de lo sociocultural, es caminar en la trasdisciplinariedad, arriesgarse a navegar en la expectación de buscar y encontrar,

de buscar y muchas veces no encontrar, de indagar lo que hay más allá de lo aparente y, por lo tanto, abandonar los discursos sociales vistos en la inmovilidad. Entonces, es ser el caminante de Zygmunt Bauman (1999) desde esta idea de “movilidad”, no de movimiento, donde el placer está en el caminar, no en la llegada; viaje que a veces se hace como turista, a veces como vagabundo.

El desafío fue construir conocimiento de frontera y, para ello, colocar como centro la producción de sentido en todo el proceso. Una propuesta metodológica en esta línea implica trabajar al mismo tiempo con datos *duros* de la economía, la cultura y la política, y con narrativas y metáforas con que se imagina la globalización para caminar hacia estudios trasdisciplinarios. Se trata de unir explicación y comprensión, articular acercamientos a lo estructural y a lo íntimo de las relaciones al mismo tiempo (García Canclini, 1999).

Hablar de un estudio de fronteras significa dejar de lado, de manera provisional, las preconcepciones para abrirse a nuevas narrativas. Realizar un estudio de fronteras implica enfrentar creativamente los cambios, que en los sujetos aludidos son formas de vida, formas de supervivencia reconstituidas como agencia política. La movilidad era patrimonio legítimo de los protagonistas de este trabajo.

Aceptar que las fronteras se diluyen planteó dos interrogantes iniciales: ¿de qué están hechos los cambios? y ¿de qué están hechas las rupturas? Entonces resultó ineludible armar el mapa de los desplazamientos, desde los metodológicos, que exigieron nuevas estructuraciones. Ubicar una investigación en la ruptura es reconocer que la realidad estudiada no es homogénea, no es estática, y que la experiencia vivida por los involucrados en la investigación estaba hecha de luces y sombras, de contradicciones, conflictos y negociaciones. La historia recuperada es una historia de rupturas que no han llegado a su fin, porque estas son escenarios de la vida de los sujetos investigados. El mismo proceso de investigación produjo nuevas fracturas en ellos.

Las nuevas dinámicas sociales que se constituyen influyen el trabajo del investigador, su *habitus* (Bourdieu, 1991). La realidad está cambiando de manera vertiginosa y, por ende, es necesario acercarse a su estudio desde la

noción de movilidad. No solo se mueve la teoría sino también la metodología, la construcción epistemológica, las representaciones y el tiempo.

La invitación a la flexibilidad inició al caer en cuenta que el tiempo de las narraciones de los actores era a un tiempo mimetizado entre el ayer, el ahora y el mañana; la construcción metodológica sufrió modificaciones hasta los últimos momentos. El acercamiento empírico en diálogo con los aparatos teóricos fue exigiendo nuevas interpelaciones que parecían que no tenían fin; las representaciones de los protagonistas se rehicieron historia cultural en cada nuevo núcleo analítico.

La imaginación fue un referente constante en el estudio que ahora se presenta, la imaginación puesta en escena en el presente desde la memoria colectiva en construcción y en eterno retorno. No solo aparecieron los mundos imaginados hace dos décadas sino que se configuraron los mundos reimaginados desde la novela narrada. La investigación es la práctica de representación de la fuerza que ejercen las posibilidades de vidas imaginadas a gran escala sobre trayectorias específicas, es una nueva forma de escribir la cultura (Appadurai, 2001).

Las estrategias metodológicas implementadas fueron escenarios para el despliegue de la reflexividad, tanto de los sujetos involucrados como de la propia investigadora. Para Martyn Hammersley: “La reflexividad tiene algunas implicaciones metodológicas importantes: como la imposibilidad de los intentos de basar la investigación social sobre fundamentos epistemológicos independientes del conocimiento del sentido común” (Hammersley y Atkinson, 1994: 31). La construcción de conocimiento, la relación entre sujetos de investigación, es caldo de reflexividad que incluye la producción de conocimiento en torno a la propia existencia. Es una doble epistemología: la académica y la ontológica, que conviven íntimamente.

Entre los supuestos que sostienen a la etnografía, que se retoma para este trabajo, está la afirmación de que cualquier investigación social toma la forma de *participante*, pues implica participar en el mundo social y reflexionar sobre los efectos de esa participación (Hammersley y Atkinson, 1994). Este volcarse hacia el otro también puede llevar a una trampa si no se reconoce la propia implicación, y si no se reflexiona sobre los efectos de

esta en uno mismo; yendo más allá, si no se integra este pensarse a sí mismo con el plano de la acción, entonces no se trata de reflexión por un lado y acción por otro, son el mismo proceso que toma el nombre de reflexividad. Según Clifford Geertz,

[...] la etnografía, inevitablemente, implica un encuentro con el otro. Muchas veces se cae en la focalización excesiva del otro, como algo primitivo, curioso y exótico. La brecha entre el familiar “nosotros” y el exótico “ellos” es un obstáculo fundamental para la comprensión significativa del otro, obstáculo que sólo puede superarse mediante algún tipo de participación en el mundo del otro (1989: 24).

El nivel de participación del investigador en el mundo del otro y la apertura del propio mundo recrea diferenciales de reflexividad. Cuando la involucración en la investigación es mayor, y se asume el reto de mantener la reflexividad actualizada, hay un distanciamiento de la habituación, de lo meramente fáctico, para llevar a la confluencia entre campo y *habitus*. Según Bourdieu (1995), hay dos lógicas principales bajo las cuales los seres humanos negocian campos y se comprometen con la práctica: esto es a través de la aplicación, diversa, del conocimiento práctico y del conocimiento reflexivo. El conocimiento práctico refiere a “sentir el juego”, mientras que la reflexividad o el conocimiento reflexivo es una extensión y un desarrollo del sentido práctico lejos de la práctica automática o habituada hacia una relación más cuidada y evaluada de uno mismo y del contexto propio.

Rescapitulando, la reflexividad es el proceso de reflexión personal crítica de las propias preinterpretaciones, que fungen predisposiciones, preferencias y definen las decisiones metodológicas. Es la valoración del lugar que ocupan las preguntas en el fenómeno social del que se pretende su comprensión. Es también la significación y el examen crítico del proceso completo de investigación. La reflexividad puede ser aplicada a todos los aspectos fundamentales de la experiencia, definiendo lo pensable y lo impensable, lo prescrito y poscrito. Pone la matriz a todas las preguntas pertinentes, produce las preguntas que llaman a la pregunta (Bourdieu, 1995).

La investigación que da origen a este libro se colocó desde un inicio en la producción de sentido para todos los involucrados. El sentido se fue dispersado en flujos de sentido y reorientó el itinerario. De ahí la importancia de mantener vigente el debate entre la vigilancia epistemológica y la reflexividad, desde el sustento de la ética y el rigor. Francisco J. Noya Miranda retoma de Alfred Schutz la idea de ámbitos infinitos de sentido al abordar el tema de la reflexividad:

[...] la reflexividad es una forma de conocimiento distinta, opuesta a la del hábito, es un ámbito finito de sentido, un contexto y en ningún modo puede ser arrogante en esa fórmula de conmensurabilización y transformación que sería puente entre finitudes. La reflexividad no escapa al torbellino de la contextualidad del sentido (1995: 123).

En esa línea, los núcleos de sentido ya no son núcleos solidificados; es el sentido explotando en flujos que constituyen las prácticas de vida desde los imaginarios. Un concepto que fue de gran utilidad en la conformación metodológica fue la de “diásporas étnicas” (Fog, 2003), que se traduce en la existencia de múltiples procesos de identificación y desidentificación; que implica dar cuenta de relaciones culturales y sociales, de la reconfiguración de las redes sociales que van conformando los sujetos.

Hablar de diásporas étnicas es reconocer que identidad y lugar se van complejizando en gran medida; las comunidades diaspóricas van generando los caminos por los cuales las subjetividades traslocales se desligan de las fronteras hegemónicas. Es el imaginario del nuevo distanciamiento. La comunidad removida de su territorio original reconstituye y reproduce prácticas de identidad, que se manifiestan como afiliación a otros espacios, a otros intersticios de lo local como sitios culturales. Las identidades se reconfiguran como identidades fronterizas y representan prácticas de hibridación (Mandaville, 2000).

Los procesos de identificación y desidentificación de los sujetos abordados habían traspasado las fronteras y los límites que su condición de pobreza les

había impuesto. Entonces, los actores aludidos eran identidades fronterizas, constituidas en la ruptura de situaciones límite. Al efectuarse rompimientos en sus esquemas de representación cultural como prácticas de hibridación, quedaron condenados a vivir en la diferencia, en la diáspora.

Hablar de identidad diaspórica es hablar de representaciones como historia cultural, como historia del sujeto. Las representaciones tienen que ver con la construcción de sentido; en la sociedad contemporánea las identidades no se pueden leer solo desde los llamados núcleos duros de sentido, ni desde el sentido de origen, sino desde la construcción de sentido cambiante, desde la movilidad, de menor durabilidad, desde nuevas coordenadas espacio temporales. A través de las representaciones se dota de sentido al mundo y nos dotamos de sentido a nosotros mismos. Para Stuart Hall (1997), las representaciones tienen relación estrecha con el sentido que le damos a nuestra propia identidad. Los significados son, entonces, producidos cuando nos expresamos a nosotros mismos en el uso, el consumo y la apropiación de la cultura.

La etnografía multisituada y la multilocal parten de la afirmación de que las coordenadas espacio-temporales se han visto trastocadas. Así, es imprescindible una nueva lectura de la relación espacio-tiempo, más allá de la lógica cartesiana, más allá de la idea de orden que socorría a la primera modernidad. La tarea es cuestionar el entendimiento del tiempo en la realidad; ello lleva al acercamiento a lo temporal desde una nueva concepción teórica y metodológica. Se habla de la dinamización de lo espacio-temporal en lo metodológico.

El mismo tema de investigación y, más allá de ello, la misma historia de los sujetos, obligaron a entender la memoria que se lee en la tradición académica como una propiedad del pasado, para abordarla como una propiedad del presente. Los investigados hablaban del presente como si fuera pasado, y del pasado como si fuera una realidad actual; desde ahí proyectaban el futuro. Como señala Raúl Fuentes Navarro (1998), jugar con la dimensión tiempo de una manera no lineal abre posibilidades de flexibilidad, de movilidad.

Entonces, este trabajo es un tránsito entre diversas fronteras: la de la utopía y la de la utopística (Wallerstein, 1998); la de las coordenadas tiempo y espacio; la de lo preinterpretado y lo reinterpretado; la de la agenda de los investigadores y la de la propia agenda; la del pasado, presente y futuro; la de la teoría y la de la empiria; la de la vigilancia epistemológica y la de la reflexividad; la de la hermenéutica y la de la etnografía; la de la globalización, la de la modernidad y la del avance del neoliberalismo; la de la exclusión y la de la inclusión; la de lo público y la de lo privado.

El mapa heurístico

Una propuesta metodológica es un proyecto político. La metodología es parte de la identidad del investigador, este construye la metodología, no hay *una* metodología, es su *habitus* (Bourdieu, 1991), inserto en un campo académico, es una lógica. La metodología es toma de decisiones constante, se objetiviza. No está desligada de la teoría, es la teoría de la práctica del investigador, la de la investigación.

La investigación tuvo como guía la arquitectura de marcos heurísticos, que devienen de la palabra en español heurística, que ha sido considerada como la ciencia de la investigación, entendida esta como descubrimiento e invención. Su origen se remonta al vocablo griego *eurisko*, hallar, inventar (Sánchez Cerezo, 1992). Un marco heurístico tiene que ver con suposiciones que permiten el acercamiento a la realidad social, a la realidad sociocultural, al objeto de estudio, para plantear nuevas interrogantes. Ante la aceptación de que el objeto de estudio se ubicaba en las fronteras de un tiempo híbrido y que los sujetos investigados son actores con capacidad de agencia, se tornó importante sostener una dirección clara que permitiera adecuaciones en el camino.

[...] los *marcos heurísticos* representan las *opciones teórico-metodológicas* básicas tomadas para orientar la *búsqueda* de respuesta a la pregunta central de investigación, de acuerdo con el sentido predeterminado del proyecto [...] no pretende “comprobar” ni “falsear” alguna hipótesis

deductivamente “desprendida” de una teoría establecida sobre el *tipo* de objetos al que pertenece el caso o *espécimen* concretamente estudiado (Fuentes Navarro, 1998: 56).

Hablar de configuraciones metodológicas permite armar un mapa metodológico que dé cuenta tanto de las formas simbólicas como de las prácticas, de las instituciones y de los sujetos, desde una dimensión historizada. Implica abordar la realidad como texto a ser interpretado, donde las metáforas tienen un valor heurístico en el conjunto de las narrativas. Se buscó el cruce de la etnografía y la hermenéutica profunda a la manera de John B. Thompson (1998b), desde la reflexividad.

La hermenéutica y la etnografía se vuelven a encontrar como reflexiones teórico-metodológicas que pretenden dar cuenta de la realidad actual; esta decisión remite a ese viejo debate de los años noventa entre el dato y el texto, donde la antropología, la lingüística y la hermenéutica hacen bloque común en torno a la importancia del texto.

La pregunta que se planteó en un inicio del proceso de investigación, en torno a cómo hacer confluir la hermenéutica con la etnografía, recibe una respuesta provisional: la etnografía ha permitido la acuciosidad de mantener la mirada atenta a los sucesos cotidianos, a la narración diaria de la vida de los sujetos y la hermenéutica al flujo de significados y simbolismos, sucediéndose en la interacción y la intersubjetividad.

Toda investigación etnográfica se basa en la capacidad humana de realizar observación participante. Actuamos en el mundo social y somos capaces de vernos a nosotros y a nuestras acciones como objetos de ese mundo. Al incluir nuestro propio papel dentro del foco de investigación y explotar sistemáticamente nuestra participación como investigadores en el mundo que estamos estudiando (Hammersley y Atkinson, 1994: 40).

Durante la investigación, se mantuvo como referente la hermenéutica profunda de Thompson (1998b), con diversas recreaciones en la organización metodológica. Él propone una construcción metodológica

desde la hermenéutica profunda, asumida como un marco que pone de relieve el hecho de que el objeto de análisis es una construcción simbólica significativa que requiere una interpretación; reconoce la inserción de las formas simbólicas en contextos sociohistóricos; partir de que las construcciones simbólicas se estructuran internamente de diferentes maneras y, por lo tanto, son susceptibles de diversos métodos de análisis, y la inclusión de la ideología desde el reconocimiento multifacético del fenómeno social, del fenómeno sociocultural.

El planteamiento de Thompson (1998b) sobre los procesos de interpretación / reinterpretación, fue de vital importancia para este trabajo. La interpretación / reinterpretación examina, separa, deconstruye y busca develar los patrones y recursos que constituyen una forma simbólica o discursiva. Este estudio es básicamente un continuo de reinterpretación, desde el planteamiento de las primeras interrogantes hasta el momento de constitución de los núcleos analíticos.

El trabajo etnográfico ha ido evolucionando de acuerdo con el desarrollo de la sociedad, es una metodología en la reflexividad, se piensa a sí misma; como ejemplo, el cuestionamiento al nativo y al localismo. Este cuestionamiento al localismo presenta como respuesta a la etnografía multilocal, que recupera la cartografía del espacio como una totalidad, donde no se puede aislar lo local para comprender lo global y es menester dar cuenta de las conexiones (Marcus, 1995). Para Olwig Karen Fog (2003), se trata de la construcción sociocultural del espacio. En la actualidad, la etnografía se redefine en su atención al sujeto, busca encontrar cómo la cultura se construye y negocia, sobre todo en la interacción entre grupos (Chambers, 2000).

Se mantuvo la mirada al sujeto desde la puesta en escena de espacios colectivos; aun en las entrevistas individuales, se buscó la referencia a la grupalidad. Abordar la metodología desde la socialidad implica mantener al sujeto de investigación desde su intersubjetividad. De acuerdo con George E. Marcus (1995), se requiere un nuevo tipo de etnografía que se ubique en el sistema mundo, que se mueva fuera del sitio local de la etnografía con-

vencional, que estudie la circulación de los procesos, objetos e identidades que se difunden en el espacio-tiempo.

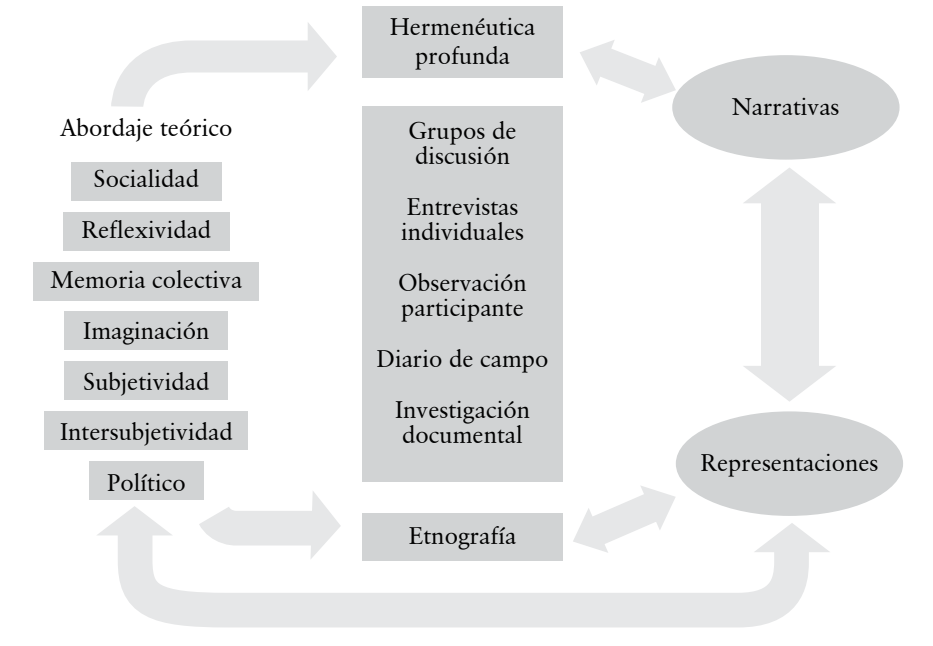
Una estrategia etnográfica es una tensión entre palabra y mundo a partir de la comprensión del mundo desterritorializado (muchos imaginarios en el presente), la relación entre naturaleza de lo local como experiencia vivida en el contexto del mundo globalizado y desterritorializado. No toda la desterritorialización es de alcance global ni todas las vidas imaginadas cubren extensos panoramas internacionales, es un espacio de conflicto y disputas; es el abordar lo local como experiencia vivida en el contexto del mundo globalizado y desterritorializado (Appadurai, 2001: 69).

La etnografía interpela a la teoría de la globalización y esta, a la etnografía. La etnografía es una teoría en práctica. Aparecen diversas nominaciones en torno a la misma: etnografía multilocal, etnodiscursividad, etnografía virtual; todas ellas han abierto el debate al interior, al incorporar otros debates teórico-metodológicos. Appadurai (2001) resalta que la etnografía es la práctica de representación de la fuerza que ejercen las posibilidades de vidas imaginadas a gran escala sobre trayectorias específicas, como una nueva forma de escribir la cultura.

La globalización tiene que ver con la existencia de actores en interrelación de fuerzas, en tensiones, en conflictos, entre globalización e interculturalidad, entre la épica y el melodrama; entre la persona y la estructura, entre sistema-mundo, entendido como sistema de flujos e interactividad y subjetividad; entre la comunidad local que imagina lo global y las fuerzas transnacionales que imaginan lo local, que negocian, todo ello en la conflictividad entre grandes narrativas. Aparece entonces la dimensión cotidiana, que está en disputa por el sentido, y se hace necesaria la pregunta: ¿desde la experiencia individual cómo se lleva a cabo una lectura reflexiva de la globalización?

Aceptar la índole reflexiva de la investigación social, significa reconocer que se forma parte de la realidad social que se estudia; ello no se reduce a la dimensión metodológica, es un asunto existencial. No hay posibilidad,

Gráfica 1.1 Mapa heurístico



ni lugar seguro, que permita aislarse del mundo social para su estudio. Ello, más que un problema, es una oportunidad de abandonar la división tajante entre cuantitativo y cualitativo, para edificar mapas de navegación, mapas metodológicos con el uso creativo, coherente y sistemático de distintas herramientas de trabajo empírico (véase la gráfica 1.1).

Delimitación de la realidad: el referente empírico

Aunque más adelante se profundizará en torno a la institución de educación popular y a las organizaciones en las que participaban los sujetos de la investigación, a continuación se presenta de manera breve el referente para el trabajo de campo.

Entre 1986 y 1992, en el oriente de la ciudad de Guadalajara, desarrolló sus actividades Servicios Educativos de Occidente (SEDOC), una organiza-

ción no gubernamental de educación popular que propiciaba los procesos de concientización³ de los habitantes de algunas colonias suburbanas con miras a desarrollar procesos organizativos que reivindicaran los derechos de los habitantes de colonias marginales.

Esta institución educativa fue una obra de la Compañía de Jesús, donde participaron como educadores sacerdotes y escolares jesuitas y laicos, quienes desarrollaron un proyecto educativo de intervención social. SEDOC inició su trabajo en estas colonias a partir de la creación de grupos de reflexión inspirados en la teología de la liberación; en ese proceso, los grupos transitaron hacia procesos organizativo-políticos.

Los participantes en la experiencia educativa, en la experiencia organizativa que sirve de referente, eran migrantes recientes del campo a la ciudad, que se habían asentado en terrenos no legalizados en condiciones de precariedad y buscaban, a través de la organización, no solo legalizar su condición de propietarios sino también acceder a servicios públicos y mejorar sus condiciones de vida. Los actores investigados formaron parte de una organización local, la Organización Independiente de Colonias del Oriente (OICO), que agrupaba a algunas colonias del oriente; formaron parte también de una organización más amplia que aglutinaba colonias de toda la zona metropolitana de Guadalajara (Intercolonias).

Organizativamente, Intercolonias y la OICO, con el apoyo educativo de SEDOC, desarrollaron una diversidad de acciones no solo de orden reivindicativo sino también cultural. La célula de base se constituía por grupos de personas que se reunían semanalmente con distinto fin y nominación: adultos, teatro, música, propaganda, baile, autoconstrucción, caja popular, madres educadoras y jóvenes.

Desde la experiencia organizativa, los participantes realizaron diversas acciones en la esfera pública: marchas, mítines, plantones, toma de oficinas, presentación de obras de teatro, kermeses y festivales. Se propiciaron diversas estrategias de comunicación hacia el interior de la organización en

3. Concientización se entendía como cambio de estructuras mentales.

las colonias y en las acciones públicas, como boletines de prensa, pintas, murales, carteles, volantes, consignas y un boletín informativo.

Los sujetos de estudio, abordados 15 años después de su salida de la organización, fueron ocho, quienes participaron en el proyecto educativo político como “adultos”; cinco hombres y tres mujeres. Pertenecieron a distintos grupos, pero formaron parte de la misma organización.

Todos los actores convocados eran considerados por el equipo educador como líderes avanzados, en términos de nivel de participación y de avance en el llamado proceso de concientización. El referente empírico está compuesto, además, por dos sacerdotes jesuitas que participaron en el proyecto, un exjesuita y dos educadores laicos.

En el cuadro 1.1 se presentan los sujetos investigados, los nombres utilizados son seudónimos. En la primera fila se presentan los seudónimos de los actores sociales entrevistados; en la segunda fila aparece la referencia al grupo en que participó; en la última columna aparecen algunas características de la composición actual de la vida cotidiana de los participantes.

Los seudónimos utilizados para nombrar a los educadores populares que participaron en la investigación son: Nancy, Gerardo, César, Ramón y Gilberto.

En las viñetas que aluden a los discursos de los sujetos abordados, tanto actores sociales, como educadores populares, se incluye la especificación del instrumento de recogida de información que es referencia de las evidencias recuperadas, se presentan con las siguientes claves:

Instrumento	Clave
Grupos de discusión de actores sociales	GD1, GD2, GD3, GD4
Grupos de discusión de educadores	GDE
Entrevista individual	EI
Diario de campo	DC

Para la presentación de las evidencias a lo largo del texto, se nomina primero al sujeto y luego la clave del instrumento.

Cuadro 1.1 Sujetos de estudio

Actor social	Participación en la organización	Características personales y familiares
Angélica	Participó en el grupo de adultos denominado “Siempre Unidos”.	Al momento de la investigación, tenía 60 años. Era esposa de José, tenía cinco hijos, cuatro de ellos estaban casados, todos tenían carro y casa propia. Ramiro, el hijo mayor, era el encargado de un restaurante japonés; se casó con Claudia, que participaba en un grupo de jóvenes. Rosa, la hija menor, junto con su esposo, era dueña de un restaurante japonés ubicado sobre López Mateos. Norberto era el responsable del sonido en una banda de música. Celia trabajaba en el aeropuerto. María era soltera y trabajaba en distintas cosas. Actividades desarrolladas recientemente. Estaba cursando un diplomado en teología, participaba en el Equipo Coordinador Básico de la Parroquia de la colonia y coordinaba un grupo de niños de teatro.
Georgina	Colaboró en el grupo de adultos “Sin ti no estamos todos”.	Tenía 45 años. Tenía cuatro hijas. Sofía terminó la carrera de trabajo social, y trabajaba en Chicago. Susana terminó la carrera de contabilidad pública; trabajaba en un despacho de contadores. Fabiola estaba estudiando la preparatoria. Verónica estaba en la primaria. Georgina, después de su salida de la organización, estudió la secundaria abierta y una carrera de auxiliar de educadora. Su marido era dueño de un taller mecánico. Actividades desarrolladas recientemente. Coordinaba un grupo del Movimiento Familiar Cristiano, junto con su esposo y pintaba cuadros al óleo.
José	Grupo de adultos “Siempre Unidos” y en uno de los grupos de teatro.	Tenía 57 años. Es maestro albañil. Actividades desarrolladas recientemente. Le ayudaba a Angélica a preparar una pastorela de niños cada año.
Lourdes	Fue parte del grupo de madres educadoras del kínder “Nezahualpilli” y del Grupo Promotor Independiente.	Tenía 47 años. Era esposa de Chuy. Tenía siete hijos, tres de ellos casados, todos tenían casa propia y automóvil. Lourdes, después de su salida de la organización, estudió la secundaria y la preparatoria abiertas. Actividades desarrolladas recientemente. Estudiaba la licenciatura en homeopatía. Trabajaba en una guardería del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) como auxiliar de educadora, y colaboraba en un asilo de ancianos.
Chuy	Participó en el grupo de autoconstrucción y en el Grupo Promotor Independiente.	Tenía 62 años en el momento del trabajo de campo. Él murió en diciembre de 2006, a decir de Lourdes, por una negligencia médica; era esposo de Lourdes, trabajaba como obrero en una empresa, estaba a punto de jubilarse. Actividades desarrolladas recientemente. Hasta antes de su fallecimiento, colaboraba con un asilo de ancianos y en el grupo de ayuda a enfermos de la parroquia de La Loma.

Cuadro 1.1 Sujetos de estudio (continuación)

Actor social	Participación en la organización	Características personales y familiares
Benito	Pertenecía al Grupo Promotor Independiente.	Tenía 52 años. Tenía una trayectoria anterior de participación en organizaciones sociales. Tuvo ocho hijos, seis de ellos casados, una vivía en México y otra en Aguascalientes. Benito era contratista de trabajos de electricidad y vendía productos de Amway. Actividades desarrolladas recientemente. Había seguido participando en el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Coordinaba un grupo de solicitantes de vivienda.
Manolo	Se involucró en los dos grupos de teatro y en el grupo de propaganda.	Tenía 50 años, durante el tiempo de la organización lo llamaban “Manolo empanadas”, porque se dedicaba a hacer empanadas y venderlas; después de su salida, aprendió el oficio de electricista y de pintor. Al momento de la investigación, se dedicaba a hacer trabajos diversos de electricidad, fontanería y pintura. Actividades desarrolladas recientemente. Colaboraba con Angélica en el grupo de teatro de niños.
Mauricio	Tuvo membresía en el grupo de adultos “Siempre Unidos”.	Características personales. Tenía 68 años. Tuvo seis hijos, todos tenían casa propia y carro. Tenía un taller de carpintería que atendía junto a uno de sus hijos; era dueño de dos casas. Actividades desarrolladas recientemente. Participaba en una organización de exbraceros.

La recolección de huellas: el trabajo de campo

El trabajo de campo es un importante conector entre el conocimiento y la experiencia (Tedlock, 2004). Muchas veces se confunde metodología con enumeración de estrategias empíricas; ello no significa la desatención del dominio de las herramientas, que se deben conocer a profundidad, con *competencia*, para ser implementadas con rigor metodológico, pero con flexibilidad. No es el objeto de estudio el que se adecua a las técnicas sino las técnicas al objeto de estudio. El rigor metodológico es una racionalidad, la del investigador. La noción de exactitud planteada por el “método científico” es replanteada desde la importancia del *rigor*, acompañado de la dimensión ética y la vigilancia epistemológica.

Ello significa ir más allá de la fragmentación entre narrativas, representaciones y prácticas, escisión que se concretaba en técnicas que separaban la realidad. La invitación es a reconocer el espacio–tiempo en donde se llevó a cabo el trabajo de campo, porque la realidad se resignificaba constantemente a través de la dramaturgia de la vida de los sujetos implicados, en una nueva actuación. En esta discusión toma relieve la *triangulación metodológica*, esto es, el uso de diferentes métodos desde diversas combinaciones, con el fin de lograr aproximaciones y análisis más potentes a la realidad abordada (Fontana y James, 2000).

En esta línea, fue importante cuidar la tentación del abuso de las técnicas, ya que al reconocer la complejidad del fenómeno estudiado, surgió la atracción de usar la mayor cantidad de instrumentos de recogida de datos para dar cuenta de mejor manera de la realidad; apareció la fascinación por las estrategias más complejas y a profundidad para tocar la complejidad de la realidad abordada. Este impulso, al ponerse en vigilancia epistemológica y sospecha, llevó a una nueva ruptura, a cuestionar las guías de interrogación inicialmente elaboradas, para permitir el surgimiento de los sujetos desde su propia narrativa y redificar la ruta de navegación. Durante todo el proceso de indagación, los actores investigados pelearon por imponer su agenda.

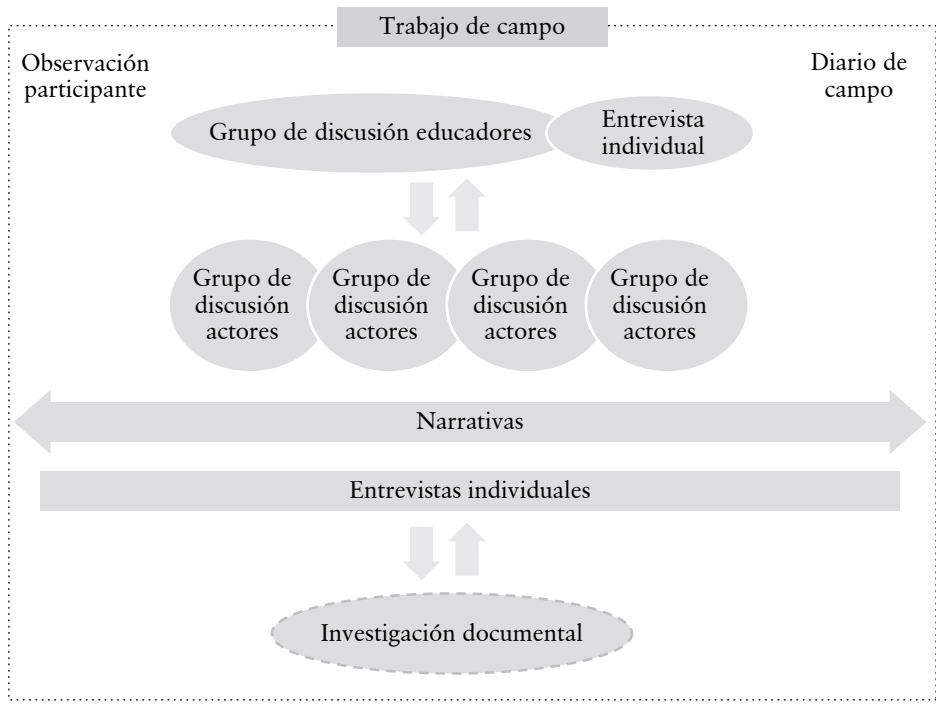
Así, las estrategias de trabajo de campo implementadas fueron:

- Cuatro grupos de discusión con los actores sociales.
- Entrevistas individuales a los actores sociales.
- Un grupo de discusión con los educadores.
- Una entrevista individual a un educador.
- Observación participante y su consigna en el diario de campo.
- Investigación documental.

Esto se plasma en el mapa metodológico que se muestra en la gráfica 1.2.

A continuación se presenta la implementación del trabajo de campo, con base en un breve soporte teórico.

Gráfica 1.2 Mapa metodológico



Grupos de discusión

El grupo de discusión tiene que ver con la creación de un espacio donde las representaciones colectivas e individuales interactúan ex profeso alrededor de una serie de preguntas que se plantean de manera simultánea al conjunto de los participantes. La flexibilidad y la libertad son dos tónicas que estructuran esta estrategia metodológica, cuya finalidad es favorecer la interacción y la intersubjetividad entre los actores.

Los discensos y consensos recrean la dimensión profunda desde la movilización de sus afectos, expectativas, creencias, saberes en la confrontación con el otro. En el juego de palabras e interacciones se recrean las representaciones culturales desde un nuevo escenario social.

El grupo de discusión es un recurso metodológico cuya principal premisa es que el contexto existencial del grupo es un proceso de producción. No se trata de una recolección, y en ese discurso quedan inscritas las huellas de ese proceso en el que el grupo narra y discute acerca de objetos sociales, y despliega sus visiones y valoraciones sobre el mundo. Esta situación grupal genera entre los participantes la necesidad de entrar en negociación sobre los significados atribuidos a los objetos sociales. En la dinámica se actualiza la identidad del grupo (Reguillo, 2002a). Las narrativas en confrontación y negociación de los participantes es la intersubjetividad actuada en el presente que lee el pasado.

Cecilia Cervantes Barba (2002) destaca la importancia de incorporar en el análisis del grupo de discusión no solo las interacciones verbales sino también aquellas que tienen que ver con el proceso de producción del discurso en la interacción entre los sujetos, por lo que recomienda incluir una guía de observación amplia de esas interacciones e incluir la grabación de la imagen y la voz. Se torna imprescindible el acompañamiento de la observación detallada de la actuación de los involucrados.

Grupo de discusión de actores sociales

El grupo de discusión es una producción de sentido desde el ámbito comunicacional. El moderador hace una propuesta, el grupo la instala y la organiza para constituir campos semánticos. El colectivo recrea el tema planteado por el investigador y le imprime nuevos matices, desde la resignificación. En este caso, la realización de los grupos de discusión se produjo en negociación y diálogo entre la investigadora, que fungía como moderadora, y los participantes. La primera les proponía temas a abordar al principio de cada encuentro y estos reaccionaban en el sentido de proponer especificidades a las temáticas o incluso sugerir otros asuntos a tratar.

Las temáticas abordadas giraron alrededor de la colonia, del conflicto, las pérdidas y su salida de la organización; las acciones que realizaban en ese momento, la percepción de sí mismos, su liderazgo; las redes construidas y la comunidad; el significado de la participación en acciones organizativas y la

relación con otras organizaciones; la organización y su historia; el papel de los jesuitas y educadores en la experiencia; la iglesia; la esperanza, el futuro y el proyecto de vida.

Para el primer grupo de discusión, el trabajo se auxilió de fotografías. En la primera parte de la sesión se les planteó una sola pregunta: ¿qué les dejó su participación en la experiencia? En la segunda, se les presentó una serie de fotografías de distintos actores, lugares y eventos sucedidos en el periodo en que se desarrolló la experiencia aludida. Se dejó libre el diálogo entre ellos desde la interacción mediada por las imágenes.

La intención de incluir fotografías en este primer grupo de discusión tuvo que ver con partir de los hechos concretos plasmados en las imágenes y desde ahí dejar fluir la conversación desde la memoria colectiva como intersubjetividad. La dinámica de los grupos de discusión giró alrededor de la instalación de la grupalidad, elemento que no implicó mayor esfuerzo por parte de la investigadora, pues daba la impresión de que las reglas estaban consensuadas e implícitas como antaño, pues en el pasado la colectividad fue un ingrediente constante y nuclear del trabajo organizativo; en estos espacios se planteaba el orden del día y se daba un espacio de discusión horizontal, para luego tomar acuerdos y nombrar responsables de las tareas planteadas. Alguien tomaba notas y hacía el acta de la reunión, que se revisaba en el siguiente encuentro, poniendo énfasis en los acuerdos y las responsabilidades asumidas.

En cada instalación del siguiente grupo de discusión, se planteaban las temáticas sugeridas, producto de planteamientos recogidos de la sesión anterior que no habían sido abordados. Posteriormente, ellos sugerían nuevos temas y se tomaban acuerdos sobre cuáles trabajar en la reunión. Para Cervantes Barba (2002), el papel del investigador tiene que ser concebido como un actor más del grupo, que tiene la tarea de objetivar el proceso en el que la subjetividad de los participantes se pone en juego antes, durante y después de la sesión del grupo de discusión. Cabe mencionar que en todas las ocasiones aparecían temas que no estaban en la agenda consensuada y se les daba cause formal.

Siempre iniciaba a hablar alguien distinto, según el tema y el momento personal; fue interesante observar que el inicio de la sesión estaba marcado por la aparición de distintos liderazgos. En una sesión parecía que alguno de ellos no había aportado mucho, o hablaba poco, y sorprendentemente en la próxima sesión era quien hablaba más y se introducía en procesos de reflexión más profundos.

La discusión llevaba siempre un orden, aunque aparecían las divergencias en torno a puntos de vista, estas se planteaban de manera abierta, sin acaloramientos, de manera que aportaran a la discusión y se llegaba a consensos. Cuando diferían, se escuchaban con atención entre ellos y aceptaban el otro punto de vista o lo debatían.

Grupo de discusión de educadores

Este grupo de discusión también partió de fotografías de la historia organizativa con la finalidad de movilizar la memoria. Se preguntó: ¿qué ven en esas imágenes? El encuentro se construyó alrededor de los tópicos personales, aunque desde la historia colectiva plasmada en los acetatos; se abordó la dimensión individual sin perder de vista el referente colectivo. Una de las principales interrogantes que se plantearon fue sobre cómo nos veíamos en las fotos, qué lugar ocupamos, cómo nos involucramos, qué nos implicó. Fue como llamar a la imaginación y ubicarse en las escenas vividas y en la relación con los otros.

La moderadora permitió que hablara cada uno de nosotros, luego especificó la pregunta a nivel personal y fue formulando otras preguntas a partir del curso de la conversación. Los temas abordados giraron alrededor del significado de la experiencia organizativa para nosotros; el significado de la experiencia para los actores sociales; nuestra relación con los sujetos organizados; la relación actual entre educadores; los afectos y las redes; el conflicto; la historia del proyecto y de la organización, y el futuro de la gente de La Loma.

En general, en todos los grupos de discusión, el colectivo fue llegando a consensos y los sujetos mantuvieron una participación desde su capacidad

de agencia al traer a escena las diversas temáticas y definir los ritmos de participación.

Un educador jesuita no pudo confluír a la sesión del grupo de discusión y se le entrevistó individualmente. Para ello, se siguió la misma dinámica que implementó la moderadora: mostrar fotografías, plantear preguntas puntuales sobre las imágenes y formular una serie de cuestionamientos en torno a temas específicos, como la organización, los participantes, la ruptura y el futuro. Las fotografías que se utilizaron como recurso de entrada en el grupo de discusión de los educadores, coincidieron en una dinámica parecida a la de la entrevista individual. Se tomó la decisión de hacerlo así para buscar la misma lógica de participación de la grupalidad al acercarse al sujeto que no asistió.

Entrevista individual

La entrevista es una de las más comunes y poderosas herramientas para tratar de comprender nuestra existencia humana. Incluye una gran variedad de formas y multiplicidad de usos, la más común es la entrevista verbal cara a cara (Fontana y James, 2000). Según Francisco Sierra Caballero (1998), sirve para develar emociones, sentimientos y subjetividades. La conversación no solo consiste en un mero intercambio informativo. El arte de preguntar y escuchar afecta, en diversos niveles, a las necesidades psicológicas de los individuos. En las prácticas conversacionales los individuos construyen su identidad, el orden y el sentido (interdicción) de la sociedad, según el contexto en el que viven. A partir de las prácticas conversacionales, el sujeto se diferencia, se distancia y por supuesto se identifica con los otros.

La entrevista es un método básico para recuperar experiencias de vida. Produce narrativas de experiencias; las personas divulgan acontecimientos y percepciones de su vida en respuesta a las interrogantes; es importante la interacción y la relación. El resultado es una dinámica social que es producto de acontecimientos y respuestas (Fontana y James, 2000).

La entrevista cualitativa ha contribuido a mediar los significados de las voces ausentes en el estudio de lo social. El mundo íntimo de las culturas populares

y los ámbitos ignotos de los espacios de vida constituyen la nueva materialidad basada en la palabra. Es un tipo de entrevista no directiva, abierta, no estructurada ni estandarizada. Sigue, pues, el modelo conversacional y supera la perspectiva de un intercambio formal de preguntas y respuestas en la medida que trata de simular un diálogo entre iguales (Sierra Caballero, 1998).

Fragmentaria, como toda conversación, centrada en el detalle, la anécdota, la fluctuación de la memoria, la entrevista abierta viene a ser una narrativa, un relato de historias diversas que refuerzan un orden de la vida, el pensamiento, las posiciones sociales, las pertenencias. Nos acerca a la vida de los otros, sus creencias, su filosofía personal, sus sentimientos, sus miedos. La entrevista es una narración conversacional creada en conjunto por el entrevistador y por el entrevistado, que contiene un conjunto interrelacionado de estructuras que la definen como objeto de estudio (Sierra Caballero, 1998).

Para Luis Enrique Alonso (1994), la entrevista abierta, por tanto, no se sitúa en el campo puro de la conducta —el orden del hacer—, ni en el lugar puro de lo lingüístico —el orden del decir— sino en un campo intermedio en el que encuentra pleno reconocimiento metodológico: algo así como el decir del hacer, basado fundamentalmente en el hecho de hablar con los interlocutores de lo que hacen y lo que son.

La entrevista enfocada es más estructurada, también es abierta, pero definida de manera conceptual. En ella existe predeterminado de antemano un tema o foco de interés hacia el que se orienta la conversación y mediante el cual se ha seleccionado a la persona objeto de la entrevista. El sujeto nos interesa porque, de alguna manera, se conoce de antemano su participación en una experiencia que ha motivado el diseño de la investigación. El entrevistador orienta sus estrategias a enfocar el tema objeto de estudio a través de los vericuetos y anecdóticos personales del entrevistado, que como interlocutor será llevado una y otra vez por el investigador al terreno de los tópicos que motivaron que se le otorgara la palabra (Sierra Caballero, 1998).

Entrevista individual a actores sociales

Se entrevistó a ocho actores sociales, tres mujeres y cinco hombres. El tipo de entrevista y los ejes a abordar se fueron afinando a lo largo de los grupos de discusión. Finalmente, se optó por entrevistas abiertas, enfocadas, con la idea de complementar y triangular desde lo individual la información vertida en los espacios colectivos de indagación.

Se partió de movilizar los recuerdos por medio de la presentación de fotografías que mostraban imágenes de diversos momentos de la organización, donde muchos de ellos aparecían. La pregunta que se les formuló fue: ¿qué ven? Ellos fueron reconociendo personas, lugares, eventos y organizaciones; luego se les pidió que enunciaran de tres a cinco frases sobre el conjunto de las imágenes.

En seguida, se formularon las preguntas a manera de diálogo abierto. Estas giraron alrededor de su papel en la organización; los cambios en la colonia; su participación en las acciones colectivas y su papel jugado en la organización; su ingreso en la organización y expectativas al integrarse; su relación con el resto de los participantes; el significado de la experiencia para ellos y sus principales aprendizajes; los cambios que se operaron en su vida y en su familia ligados a su implicación en el proceso; el rol desempeñado por los jesuitas y educadores, lo que significó para los jesuitas y educadores la experiencia, y sobre el futuro de toda esa gente que aparecía en las fotos y su propio futuro.

Observación participante

La observación participante en la práctica tiende a ser una combinación de métodos o, más bien, un estilo de investigación. La idea central es la penetración en las experiencias de los otros en un grupo o institución. Implica el acceso a algunas de las actividades de los sujetos, de manera que

es posible la observación desde la menor distancia posible e, incluso, la vigilancia de las experiencias y los procesos mentales propios. En ella se debe combinar la profunda implicación personal con un cierto distanciamiento (Woods, 1989). En este sentido, es importante una actitud reflexiva y de vigilancia epistemológica.

Antes de definir el mapa metodológico, se realizaron visitas a las casas de las personas elegidas para la investigación; en las pláticas informales con cada uno de ellos aparecieron temas relacionados con su situación presente de vida. Algunos hablaban de problemas de salud; otros hicieron un recuento de sus hijos y su situación actual; otros giraron en torno a las actividades que realizaban en la colonia o fuera de ella; planes a futuro; próximos eventos sociales; problemas específicos; trataron el tema del trabajo y, finalmente, dieron cuenta de algunas personas que pertenecieron a la organización, con las que aún mantenían contacto. También se observaron algunas dinámicas como la comida, las actividades de los miembros de la familia en la casa, trabajos en la casa, preparación de la comida, plática entre hijos, visitas inesperadas y festejos.

Tanto los grupos de discusión como las entrevistas individuales se realizaron en las casas de los actores sociales. Así pues, se llevaron a cabo dentro de la dinámica de vida cotidiana, incluso con la participación informal de otros miembros de la familia.

Los datos recabados en tono de observación fueron parámetro de pertinencia y de contextualización durante todo el trabajo de reinterpretación: en la definición de cada grupo de discusión, al diseñar las entrevistas, en el análisis, en la escritura.

Diario de campo

El diario de campo es un instrumento de tipo etnográfico en el que se consignan por escrito las observaciones y reflexiones del investigador, así como algunos diálogos de los sujetos implicados en la misma. Funge como un elemento dialogal en relación con el resto de las técnicas, con la idea

de consignar los eventos cotidianos en tono de descripciones densas, y se utilizó a lo largo de todo el proceso de recogida de datos.

El diario de campo se utilizó transversalmente. Es el instrumento privilegiado que permitió sobre todo consignar la reflexividad de la investigadora y favoreció la vigilancia epistemológica. En él se documentaron observaciones referidas a las actitudes y acciones de la gente, los propios sentimientos movilizados, algunas reflexiones heurísticas, pistas para la estructuración de las siguientes actividades de recolección de datos y los comentarios de los observadores externos. Se trata de un instrumento en clave dialógica y reflexiva.

La particularidad de la investigación demandó la interlocución permanente de un ojo externo. Las observaciones durante los grupos de discusión las realizó una persona que acompañó el trabajo de campo. Estas prácticas permitieron plantear el siguiente acercamiento a campo.

Análisis de evidencias: la construcción de núcleos analíticos

El trabajo de análisis siguió derroteros cambiantes, los núcleos analíticos se reformularon de manera significativa al momento de la escritura. La implicación personal en la historia aludida, colocó a la investigadora en un permanente proceso de reinterpretación a la manera de Thompson (1998b).

Los núcleos analíticos quedaron conformados de la siguiente manera:

- Habitar la colonia–habitar la ciudad. La construcción del espacio y del tiempo.
- Pobreza y participación ciudadana. La lucha por las representaciones legítimas.
- Luces e ilusiones de comunidad. Entre lo social, lo societal y la socialidad.
- Las sombras de la memoria. Ruptura y reflexividad.

Los núcleos analíticos están organizados como textos, formados como urdimbres de evidencias, interpretaciones y teoría.

SEGUIR LAS HUELLAS DE UN CAMINAR: ANÁLISIS SOCIOHISTÓRICO

Historias en movimiento

El análisis sociohistórico corresponde a una de las fases que John B. Thompson plantea en su enfoque “hermenéutico profundo”. Su objetivo es reconstruir las condiciones sociales e históricas de la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas, así como las reglas y convenciones, las relaciones e instituciones sociales y la distribución del poder, los recursos y las oportunidades en virtud de los cuales estos contextos forman campos diferenciados y socialmente estructurados. La producción, circulación y recepción de las formas simbólicas son procesos que ocurren en contextos o campos histórica y socialmente estructurados (Thompson, 1998b: 109).

Esta obra emerge de las narraciones de personajes que en los años ochenta tomaron las calles, los sitios públicos y las plazas de Guadalajara, para pelear por mejores condiciones de vida. Estas personas tuvieron presencia en la sociedad tapatía, tanto en el conjunto de las organizaciones sociales, en los medios de comunicación y en trabajos de investigadores, como en la agenda del presidente municipal; sin embargo, con el tiempo se perdieron en el anonimato de la urbe.

Chuy, Angélica, Georgina, Manolo, Mauricio, Benito, José, Lourdes y muchos más, formaron parte de una organización de colonos que *luchó* de manera civil y pacífica para que su colonia fuera reconocida ante el gobierno como parte de la ciudad. Esta lucha se integró al llamado movimiento urbano popular (MUP).

El origen de las personas que llegaron a la colonia bautizada como La Loma, era distinto. La mayoría provenía del campo, pero antes de su arribo a la colonia casi todos vivían en Guadalajara. Otros trabajaban como jornaleros en distintos estados y algunos más llegaron después de haber trabajado en Estados Unidos. En estas distintas historias existía una constante: la pobreza.

De alguna manera, todos ellos fueron llegando a Guadalajara a vivir en vecindades, a rentar cuartos, departamentos o en casa de algún familiar. Luego, cuando se les presentó la oportunidad de comprar un terreno, aceptaron la oferta y arribaron a una de las muchas colonias de la periferia de la ciudad. Lugar sin servicios, sin pavimento, con calles empinadas y llenas de piedras, en donde los lodazales en tiempos de lluvia cambiaban el panorama de por sí inhóspito. No llegaba allá el servicio de transporte, mucho menos la recolección de basura o algún otro servicio que fuera responsabilidad del municipio.

Este panorama constituyó la mejor opción para las familias de los entrevistados, igual que para tantas otras de México y de América Latina que habitan colonias suburbanas, marginadas de su metrópoli, para formar los *cinturones de miseria*.

Para entender mejor a estos sujetos, es necesario hacer un somero recorrido por la historia del MUP en la zona metropolitana de Guadalajara y sus antecedentes. Así, en la primera parte se abordan los temas de la migración del campo a la ciudad; el desarrollo urbano atrofiado; el nacimiento de los suburbios, que se acompaña de procesos de cooptación, autoconstrucción y autourbanización, así como la existencia y caracterización breve de diversas organizaciones sociales.

Muchos de los conceptos trabajados en este apartado ya han sido superados, cuestionados o dejados de lado en la actualidad, pero este esfuerzo trata de dar cuenta de las explicaciones teóricas y analíticas del proceso

reseñado. Se utilizan como referencia las discusiones teóricas que leyeron a la realidad que se aborda en la década de los ochenta, esto es, términos como: ejército industrial de reserva, marginación, MUP, colonias periféricas, subdesarrollo, suburbano, colonos, acumulación capitalista, fuerza de trabajo, entre otros. Esta decisión se inscribe en la insistencia de historizar la experiencia; los aparatos teóricos también tienen historicidad y forman parte de las formas simbólicas en el análisis sociohistórico, como historia en movimiento.

Hacia otro mundo posible

Los colonos de La Loma, sujetos investigados, provenían de pueblos de Zacatecas, Jalisco y Michoacán. En la década de los ochenta llegaron a habitar una colonia suburbana edificada en terrenos ejidales que, aunque al momento de la investigación ya habían sido regularizados, seguían formando parte de los suburbios de la zona metropolitana de Guadalajara. Dejaron sus lugares de origen, como hacen muchos, para buscar mejores oportunidades para sus familias, porque la supervivencia se veía amenazada. Se convirtieron en migrantes.

El fenómeno urbano de la aparición y constitución de colonias denominadas suburbanas está relacionado con el flujo migratorio del campo a las grandes ciudades del país y con el consecuente proceso de reurbanización. El tema de la migración no puede ser analizado de manera simplista; debe ser abordado como un proceso social interrelacionado con otros procesos más amplios, como los de la industrialización y urbanización.

Manuel Castells (1982) define “lo urbano” como un proceso de reproducción colectiva de la fuerza de trabajo, ligado a los medios de consumo objetivamente socializados, cuya producción distribución y gestión dependen de la intervención del estado. Es necesario acercarse al fenómeno de la urbanización de las periferias como un espacio de contradicciones y luchas de poder (Massolo, 1990). Como parte de estas contradicciones de los desplazamientos poblacionales del campo a la ciudad está, por un lado, la ilusión de encontrar trabajo y, por otro, la marginación. A estas contradicciones se

suma la incapacidad del estado y del poder comercial para dar respuesta a las necesidades de miles de personas.

En el juego de lo urbano, en los ochenta, toma lugar la aparición de organizaciones sociales en contraposición con la instalación de mecanismos de cooptación del partido en el poder y la manera en que estos actores pelean por su supervivencia, por un hábitat desde el despliegue de diversos mecanismos como la autourbanización, la autoconstrucción y la constitución de redes solidarias, muchas de ellas mediadas por procesos organizativos–educativos.

Jesus Arroyo Alejandro y Luis A. Velázquez analizan el fenómeno de la migración desde el punto de vista económico. En el resultado de su investigación dejan ver cómo el sector industrial moderno urbano atrae la mano de obra del sector agrícola de subsistencia tradicional, por lo que “la expansión de la producción moderna causa una transferencia de mano de obra y crecimiento urbano” (1990: 28).

Se coincide con Arroyo Alejandro (1990) en que Guadalajara no es la excepción a las afluencias migratorias. La principal atracción del desplazamiento de población del campo a esta ciudad se ha debido a su rápido crecimiento industrial, comercial y de servicios en su sector moderno. Esto ha favorecido también al fuerte crecimiento de las actividades informales en la llamada economía subterránea o paralela, en donde migrantes y no migrantes crean empresas para emplearse ellos mismos y luego dar empleo a sus amistades, parientes o prole, quienes coadyuvarán a mantener una vida urbana, en cierto sentido *mejor* que en sus lugares de origen.

Una encuesta realizada a los hogares en 1986 cuantificó, analizó y comparó periodos en el proceso migratorio hacia Guadalajara (Gallegos Ramírez, 1990: 62); da indicios y conocimientos empíricos de cómo se van perfilando las tendencias que, junto con las acciones de política económica a nivel nacional, estatal y municipal, modelan el futuro de la ciudad y su capacidad de absorción poblacional. Uno de los datos que ahora interesa es el referente a los lugares de origen de los migrantes: se muestra que 56% provenía de otros estados de occidente, en especial de Zacatecas y Michoacán; 38% de otros municipios del estado de Jalisco, y solo 6% de otros estados de la república.

El discurso de que en la ciudad sí hay trabajo acaba siendo un espejismo para estos sujetos, ya que en el hecho no son integrados por la industria. Este fenómeno ha ido en aumento, el problema está en que al llegar a la ciudad, ni la industria ni el estado tienen la capacidad para absorber a estos trabajadores potenciales. De acuerdo con Paul Israel Singer (1981), la explicación a esta situación implica comprender primero el funcionamiento de algunos mecanismos del sistema económico para crear un *ejército de reserva*. Esas reservas de capacidad productiva y de fuerza de trabajo se han utilizado justo en los momentos en que crece con mayor fuerza la economía. La existencia de este ejército industrial de reserva vuelve a los trabajadores fácilmente sustituibles en el mejor de los casos, es decir, siempre y cuando tuvieran posibilidades de incluirse en la industria, que no es la situación de la mayoría (Gallegos Ramírez, 1990).

Suponiendo que estos trabajadores en potencia fuesen incluidos por la industria, los salarios que percibirían serían bajos, lo que repercute en el deterioro de la calidad de vida de la familia del trabajador; uno de los principales problemas que enfrenta es el de la vivienda. En este caso, una buena parte de los sujetos mencionados se instaló en vecindades, colonias populares o fraccionamientos irregulares.

De la pequeña población de la que se ocupó la investigación, solo una minoría se empleaba en la industria, mientras que la mayoría se ubicaba en el sector informal. En ambas situaciones el salario percibido no era suficiente para una subsistencia digna. Por ello, las condiciones de vida de estas familias iban en detrimento, ya que habían quedado marginadas de los beneficios de la gran ciudad, pese a que vivieran en ella. Mónica Gallegos Ramírez (1990) menciona que, en el caso de países como México y en estas condiciones inciertas de la oferta laboral, estas personas se sumaron al desempleo, a los servicios domésticos o al trabajo de ocasión y ambulante de toda clase.

Esta situación prevalece en muchas de las ciudades de América Latina, que desde el punto de vista de Mercedes González de la Rocha, “han crecido aún más rápidamente que las ciudades británicas en el siglo XIX, al concentrar las actividades industriales, recibir grandes oleadas de inmigrantes, y desarrollar un sector de servicios en perpetuo crecimiento” (1986: 30). Esta

comparación no es precisamente halagadora si se recuerda que Karl Marx se sirve del análisis de la realidad económico-social en Inglaterra durante el siglo XIX para exponer las *barbaries* que produce el capitalismo.

Este crecimiento acelerado de las ciudades en Latinoamérica conlleva un detrimento en la calidad de vida de un fuerte sector de la población, que se concentra en las colonias populares o irregulares, donde no se cuenta con los servicios básicos.

El problema de vivienda en las ciudades es una consecuencia de la crisis permanente que viven las sociedades capitalistas, producto de la contradicción entre la forma de acumulación capitalista que, como fuerza centrífuga, tiende a concentrar los medios de producción, distribución y consumo en las ciudades; como fuerza centrípeta, expulsa a los moradores de zonas rurales de su hábitat, ante el abandono del campo. A ello se suma la incapacidad del poder económico y político para atender de manera adecuada los problemas de bienes y servicios de consumo colectivo necesarios para vivir en la ciudad. Para Castells (1977), tres elementos influyeron de manera determinante en el problema de la vivienda en México a finales de los setenta:

- El desfase entre la oferta capitalista de vivienda y la demanda de la misma por una población que, por su salario, no puede participar en la promoción y comercialización del mercado de la vivienda.
- La inexistencia de un empleo estable que no los hace sujetos de crédito a largo plazo para la vivienda social.
- La producción ínfima de vivienda por parte de los programas estatales.

De esta manera, un fuerte sector de la población comenzó a ser relegado a las periferias de la ciudad, a vivir al margen de ella, de ahí que a estos espacios sin urbanizar se les nombre colonias marginadas, entre otras razones, por no contar con los servicios mínimos; esas condiciones son las que propician y caracterizan la pelea por pertenecer a la ciudad de muchos de los habitantes de los suburbios. La marginalidad urbana la define Gallegos Ramírez (1990: 59) como la no integración y no participación de algunos grupos sociales en las estructuras de consumo de servicios urbanos, por ejemplo, drenaje,

electricidad, agua potable, transporte. González de la Rocha (1986), desde una postura más radical, afirma que el mundo de la marginalidad es una construcción social del estado, ideada para servir a los fines de integración social y de movilización política a cambio de bienes y servicios que solo él puede proporcionar. Por su parte, Castells (1982) caracteriza a los marginados urbanos como todos los que no pueden resolver sus problemas habitacionales y de servicios por medio del sector privado. Se puede ubicar, entonces, a los colonos de La Loma como habitantes de una zona marginal.

En las grandes ciudades del país, el problema de la no integración a la estructura de consumo comenzó a ser más visible durante las décadas de los setenta y ochenta. En este tiempo se pusieron en el foco de la investigación de distintos estudiosos los problemas de vivienda y supervivencia generados por la falta de capacidad de absorción de las ciudades ante el fenómeno migratorio. Así, por ejemplo, de acuerdo con González de la Rocha (1986: 40), en la década de los ochenta dos tercios de la población de Guadalajara estaba conformada por gente nacida fuera de la ciudad.

A pesar de la proliferación de estudios y de los datos que arrojaban, el estado no dio una solución efectiva a esta problemática, como lo expone Arroyo Alejandro:

[...] estos estudios fueron poco utilizados para diseñar políticas encaminadas a solucionar los problemas que se producen en las áreas urbanas receptoras de migrantes, problemas como: el excesivo crecimiento poblacional de la ciudad de México, Guadalajara y Monterrey, excesivo en términos de los problemas de vivienda, transporte urbano, contaminación, desempleo, inseguridad, etcétera, los cuales, desde luego, no son producto de la migración, sino del sistema económico y político inequitativo que se agudizó durante el proceso de industrialización (Arroyo Alejandro y Velázquez, 1990: 25).

Esta problemática no solo afecta al sector de la población que vive en las zonas marginadas sino que comienza a extenderse a toda la ciudad. El in-

crecimiento de la población del estado de Jalisco por causas de migración se fue concentrando cada vez más en las décadas de los setenta y ochenta en la capital tapatía. A partir de los datos del Consejo Nacional de Población (CONAPO) (Gallegos Ramírez, 1990: 60), se muestra cómo en 1970 Guadalajara concentraba 42% de la población de Jalisco, mientras que para 1979 esta concentración se incrementó a 51.2%, casi un 10% más. Traducido en número de habitantes, da un total de 2'261,000. Según los mismos datos, para 1984 la población era de 3'100,000 habitantes. El resultado de este rápido crecimiento ha sido la expansión geográfica, lo cual se puede observar en los datos encontrados en Gallegos Ramírez (1990: 60), quien expone que en 1970 la ciudad abarcaba una superficie de 11,000 hectáreas, mientras que para 1980 pasaba de los 20,000; esto significa que la ciudad creció en diez años, en cuanto a territorio habitado, casi al doble.

Con relación a esta extensión territorial, tradicionalmente la ciudad estaba organizada de manera que en la zona noreste se concentraba el sector pobre de la población, es decir, los sectores Reforma y Libertad (González de la Rocha, 1986, y Gallegos Ramírez, 1990). Sin embargo, a partir de 1970, surgieron nuevas colonias populares, con la formación de asentamientos humanos *ilegales*, terrenos ejidales o comunales, en distintos puntos periféricos de la ciudad. De esta manera, en 1970 solo 1% del suelo urbano se encontraba en situación irregular, pero para 1984 15% se encontraba en esta situación. El CONAPO afirma la existencia de 700,000 personas en tales asentamientos (Medina, 1984).

Es así como la Perla Tapatía comparte los problemas de las grandes urbes, entre ellos, el de la vivienda. González de la Rocha (1986) muestra que en 1970 la ciudad tenía 175,145 viviendas habitadas por 1'381,984 personas; en promedio, en una casa vivían 7.9 personas, lo que corresponde a 62.2% de déficit habitacional.¹ Para 1976, las viviendas ubicadas dentro del perímetro de la ciudad era de 69% y alojaban a un número excesivo de ocupantes.

1. Ese mismo año, Monterrey tenía un déficit de 50% y un promedio de 6.7 personas por casa, y la ciudad de México sufría un déficit de 43.6% y un total de 6.3 personas por casa (González de la Rocha, 1986: 45-46).

Castells (1977) atribuye esta problemática de vivienda, en parte, a los bajos salarios, en lo cual coincide con González de la Rocha (1986: 46), quien señala que solo 4.6% de la población económicamente activa (PEA) nacional de 1970 tenía ingresos mensuales mayores a 3,500 pesos, lo que correspondía al tipo de ingreso necesario para acceder al mercado regular de vivienda. A partir del ingreso familiar global se puede concluir que 65% de las familias mexicanas no podía participar en el mercado habitacional. Ese mismo año, Guadalajara tenía 43% de la vivienda disponible en régimen de propiedad y 57% en régimen de renta. Al considerar esta situación, la autora señala que: “Dado que los salarios de Guadalajara son más bajos que en otras ciudades del país, un número más reducido de familias podrá darse el lujo de conseguir vivienda en el mercado formal” (González de la Rocha, 1986: 46).

El rápido crecimiento territorial de la ciudad se extiende en su periferia, donde las viviendas son de baja calidad y se caracterizan por la ausencia de servicios públicos. Aun con estas dificultades, muchas familias migran a estas zonas suburbanas, dado que no pueden pagar la vivienda en las áreas urbanizadas de donde son expulsadas por las rentas altas. González de la Rocha (1986) las caracteriza como familias que optan por vivir sin servicios, como el agua, que poco a poco construyen sus hogares y *roban* la electricidad; viven así porque no pueden pagar el alto costo que significa vivir en áreas urbanizadas.

Según el Departamento de Planeación y Urbanización del Estado de Jalisco (González de la Rocha, 1986), esta “urbanización marginada” se realizó en Guadalajara por medio de la ocupación de tierras ejidales. De 1974 a 1975 el cambio de tierras agrícolas a uso habitacional se inició en los ejidos cercanos, como Santa Rosa y Lomas de Polanco, que llegaron a cubrir 750 hectáreas. Declaraciones del titular de la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (CORETT) en Jalisco, señalan que en 1980 esta ocupación irregular del suelo creció de manera significativa a 86,000 hectáreas con asentamientos por legalizar (Regalado Santillán, 1995: 65). Jorge Regalado Santillán afirma que

[...] las demandas de agua se incrementan en las colonias marginadas de la zona metropolitana de Guadalajara y los volúmenes disponibles se reducen considerablemente; el drenaje era una necesidad apremiante y el déficit anual era de 25 mil viviendas en la zona metropolitana de Guadalajara, reflejándose en el encarecimiento de las casas para renta y en los altos costos de alquiler, mismos que se han incrementando en un 50% para 1983 (1995: 65).

A mediados de la década de los ochenta, se ubicaron cinco regiones pobres en la zona metropolitana de Guadalajara: dos en la parte norte de la ciudad, una dentro del municipio de Guadalajara y otra en Zapopan; una al oriente, también en la capital del estado;² otra en la sur, dividida entre Guadalajara y Tlaquepaque, y la última en el suroeste, perteneciente a Zapopan (Regalado Santillán, 1995).

Ignacio Medina (1984), en su artículo “Un mapa de la pobreza en la zona metropolitana”, señala que la región I había ocupado parte de los ejidos de Atemajac y Mezquitán, y se integraba por las colonias Lomas de Tabachines, Balcones de la Cantera, Arroyo Hondo, Constitución, Martinica y División del Norte; contaba con una población aproximada de 15,000 habitantes. La región II, también ubicada en el ejido de Atemajac, se integraba por las colonias Rancho Nuevo y Lomas del Paraíso; su población era de 50,000 habitantes. La región III quedaba conformada por las colonias Lomas de Oblatos, Heliodoro Hernández Loza, CTM, Bethel y Loma Chica; su población era de 60,000 habitantes y se encontraba sobre suelo del ejido de Tlaltlán. Las colonias Lázaro Cárdenas, Balcones del Cuatro, El Carmen, López Portillo, Polanquito, Unidad Revolucionaria, Francisco Villa, Loma Linda, Primero de Mayo, La Mezquitera, Lomas del Tepeyac, Nueva Santa María y Buenos Aires integraban la región IV, y ocupaban porciones importantes de los ejidos de Polanco, Tlaquepaque y Santa María Tequepexpan, con una población de 80,000 habitantes. Por su parte, en el ejido de Santa Ana Tepetitlán se encontraban las colonias que formaban la región V: Agraria,

2. Los sujetos investigados habitaban en la zona oriente de la ciudad.

Agrícola, El Briseño, El Mante, Francisco Sarabia y Las Pirámides; juntas sumaban una población de 12,000 habitantes.

Estas zonas sumaban un total de 32 colonias, que según datos de Regalado Santillán (1995: 71) estaban integradas por aproximadamente 271,500 personas, que entraban bajo o en la línea de la pobreza. Del mismo modo, el autor añade otras colonias que, perteneciendo o no a la anterior regionalización, también presentaban los efectos de la pobreza y la marginación social, como las colonias irregulares

[...] [del] municipio de Tonalá, asentadas sobre el ejido de Tateposco, como Santa Paula, La Curva, El Rosario, Emiliano Zapata, El Carril, el Rey Xolótl, Loma Chica, Plan de Oriente, etc., en donde, por cierto, para esa fecha se habían experimentado algunas formas de organización colectiva para demandar los servicios públicos de los que carecían. En el caso de la Región IV tampoco se menciona a la colonia Echeverría, una de las más populosas y que junto con Lomas de Polanco se convirtió en lugar de permanentes luchas y protestas durante toda la década (Regalado Santillán, 1995: 71).

Este rápido crecimiento de la zona metropolitana de Guadalajara y sus consecuentes problemáticas fueron explicadas por el gobierno de Flavio Romero de Velasco (1977–1983) de esta manera: “a partir del año 1976 las corrientes migratorias y los asentamientos humanos indicaban, sin duda alguna, la inminente sustitución de una sociedad urbana por la rural, debido a una marcada preferencia de los habitantes del campo por migrar a la ciudad” (Regalado Santillán, 1995: 66).

Esto demuestra que el gobierno de la época no reconocía que el fenómeno migratorio fuera el resultado del abandono que hizo del campo y que con estas acciones u omisiones se provocaron las incontenibles corrientes inmigratorias del campo a la ciudad, en búsqueda de trabajo. Del mismo modo, tampoco se reconoció que justo este fenómeno contribuyó significativamente a la rapidez con que se dio la urbanización en las décadas de los setenta y ochenta.

Ante esta realidad tapatía, el gobierno diseñó algunos programas encaminados a solucionar el problema de la vivienda, sin embargo, estos esfuerzos no fueron suficientes o adecuados. Entre estos, se pueden ubicar la creación del Instituto Promotor de la Vivienda (IPEVI) y la Inmobiliaria de Interés Público del Estado (IDIEPE), así como la propuesta de los fraccionamientos de objetivo social (FOS). A estos programas se les pueden sumar las acciones realizadas por la federación a través del Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores (INFONAVIT), el Fondo de la Vivienda del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (FOVISSTE) y el Fondo Nacional de Habitaciones Populares (FONHAPO). Pese a estas acciones, existen manifestaciones de su poco impacto sobre la ciudad, como ejemplo, el fuerte aumento de la pobreza y la marginación social de significativas cantidades de población.

También cabe hacer notar que los malos manejos por parte de sindicatos y funcionarios mermaron en mucho la capacidad de estas instancias, lo que perjudicó directamente a los beneficiarios. Como se puede observar, los esfuerzos realizados por el gobierno estatal y el federal no eran suficientes. Al mismo tiempo, las necesidades de vivienda en la zona metropolitana de Guadalajara se acrecentaron. Muestra de ello es que en septiembre de 1987 el Foro de Lucha por la Vivienda (FLV), a partir de una revisión hemerográfica, encontró que el déficit de casas habitación en 1985 era aproximadamente de 225,000:

Números más o números menos, existe consenso en que en la [zona metropolitana de Guadalajara] ZMG hasta 1985 existía un déficit aproximado de 225 mil casas-habitación y que éste se incrementa anualmente en 35 mil viviendas más, tomando en cuenta que la ciudad crece en 150 mil habitantes por año. Por otro lado, se considera que un millón de personas viven en asentamientos irregulares y que la mitad de ellos carecen de los servicios públicos elementales. Además, existe la consideración de que en las vecindades de la ZMG habitan aproximadamente unas 750 mil personas (Regalado Santillán, 1995: 99).

¿Qué pasaba al interior de dichas barriadas periféricas? ¿cómo se fueron urbanizando? ¿cómo sobrevivían sus moradores? Para explicar esta situación, se abordarán tres fenómenos que abonan a la explicación de la problemática planteada: la cooptación política, la autoconstrucción y la autourbanización; el tema de las redes sociales será retomado más adelante.

Las barriadas periféricas en construcción

La autoconstrucción y la autourbanización de las colonias periféricas en la década de los ochenta estuvieron mediadas por la *cooptación política*, que se define como el proceso mediante el cual los partidos consiguen el respaldo de los *pobres*, con el fin de legitimar sus acciones y existencia como representantes de los intereses de los sectores desfavorecidos. A cambio del respaldo político, los partidos ofrecen soluciones a los problemas habitacionales de los habitantes de los suburbios: la legalización de la tierra y la provisión de los servicios públicos más básicos. Las soluciones son, sin embargo, la mayor parte de las veces simples promesas de partido que, en la práctica, responden solo con paliativos y no resuelven el problema de fondo. Este proceso de cooptación, en los ochenta, estaba personificado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que dejó a los involucrados con escasos beneficios y una buena dosis de enojo y frustración (González de la Rocha, 1986). La urgencia de servicios públicos y de regularización de la tierra fueron motores para que los habitantes de los suburbios se involucraran en estos procesos clientelares. Castells (1982) considera que esta situación fue un canal importante de participación política subordinada, pues en este caso garantizaba que votaran y respaldaran al PRI.

Gallegos Ramírez desmitifica la afirmación de que los habitantes de las áreas marginadas sean irrelevantes o apáticos en política, “por el contrario, y tomando en cuenta las propias características de los asentamientos donde viven, los llamados marginados, aunque fácilmente cooptados por el aparato político estatal, se organizan, gestionan, solicitan, piden y, muchas veces, hasta exigen la solución de sus problemas” (1990: 63). Ello no se puede aplicar de manera generalizada, aunque sí fue distintivo de la década

de los ochenta, que se caracterizó por un interjuego político entre las propuestas organizativas hacia los habitantes de los suburbios por parte de las centrales priistas *versus* las propuestas de diversas organizaciones políticas, militantes y organizaciones no gubernamentales (ONG).

El surgimiento del MUP, representado por diversas organizaciones sociales, favoreció una crítica implícita o explícita a la cultura clientelar y autoritaria del PRI, así como un ataque frontal al mismo a través del cuestionamiento de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), cuya burocracia fue desconocida en algunas colonias (Romero, 1990).

Juan Manuel Ramírez Sáiz (1984) rescata tres características particulares de los ochenta: la pérdida de convocatoria y de respuesta del sector popular del PRI, la CNOP, que era responsable de integrar a los sectores populares de la ciudad al sistema; la inviabilidad económica y de planificación del antiguo modelo de urbanismo ante el crecimiento de los asentamientos irregulares en las grandes ciudades, y el crecimiento significativo de las organizaciones urbanas populares independientes, así como el incremento de su capacidad de protesta y de movilización.

La mayoría de los habitantes de las colonias periféricas tiene una experiencia previa en la ciudad. Estas barriadas, al igual que otras estudiadas en la literatura sobre la urbanización latinoamericana, no se constituyen en primera instancia por migrantes recientes que llegan a la ciudad y crean un mundo apartado y marginal. Se trasladan a barriadas procedentes de áreas más establecidas de la ciudad, como parte de una estrategia de supervivencia. Se conectan a la ciudad inicialmente a través de parientes que los alojan temporalmente o se inscriben como arrendatarios (González de la Rocha, 1986).

Gracias a las estrategias de supervivencia, entre las cuales se encuentran las redes sociales, la autoconstrucción y la adquisición de un lote, la clase trabajadora de Guadalajara alcanza a sobrevivir con salarios bajos. La oferta de vivienda en Guadalajara es insuficiente. Como la clase obrera gana salarios demasiado bajos para comprar un lote o una casa en el mercado regular de bienes raíces, y debido a que las rentas son altas,

las barriadas se han vuelto una parte fundamental de las estrategias de supervivencia de muchos tapatíos (González de la Rocha, 1986: 34–35).

Dejar de pagar renta para trasladarse a un lote adquirido no es asunto sencillo, ya que implica la participación en un juego político para el acceso a un terreno para construir una casa habitación. En el caso de Guadalajara, estos espacios fueron vendidos, en la mayoría de los casos, por militantes priistas. Adquirir una propiedad en esas condiciones inscribe a los sujetos que entran en estas condiciones de compra en un largo proceso de autoconstrucción y autourbanización, acompañado por la incertidumbre y la inseguridad.³ Si bien es cierto que la propiedad en este tipo de asentamientos es relativamente barata en lo económico, también lo es que resulta costosa en términos políticos y humanos, demanda un periodo largo de tiempo y mucho esfuerzo para que se concrete en una casa habitación.

Para González de la Rocha (1986), la importancia teórica de la vivienda autoconstruida en las ciudades periféricas no se limita al hecho de que resuelve el problema de la vivienda para los pobres. Más bien, su importancia radica en que da solución a un problema básico del capital: la reproducción *in situ* de una fuerza de trabajo urbana barata. La vivienda autoconstruida es más barata que cualquier forma comparable, inclusive que los proyectos gubernamentales de bajo costo, debido a que hay una gran inversión de trabajo no pagado por parte del trabajador, sus parientes y sus amigos.

El que la autoconstrucción sea la posibilidad viable para los habitantes de los suburbios no deja de lado las difíciles condiciones de vida de los pobres de la ciudad. La edificación de la vivienda corre por cuenta de las familias, que acaba siendo más barata porque ponen la mano de obra, pero el tiempo pasa y las casas parece que nunca son terminadas.

La autoconstrucción es mucho más barata que comprar una casa en el mercado porque la familia invierte su propia fuerza de trabajo. Es la alternativa habitacional más viable para los pobres urbanos: utiliza la mano

3. Terrenos ejidales no legalizados y, por lo tanto, amenazados por el desalojo.

de obra familiar y puede extenderse por un período de tiempo largo, sin planes fijos y, por tanto, se puede combinar con otras actividades. La autoconstrucción implica pequeñas sumas de dinero en el transcurso de un período largo. Es intensiva en mano de obra familiar gratis y no intensiva en capital. Cuando un vecino es contratado para hacer una parte del proceso, la paga es siempre más baja que el salario de un obrero de la construcción en el mercado de trabajo. A veces es simplemente un pago simbólico (González de la Rocha, 1986: 221).

En estos sectores de la ciudad, no se puede hablar de autoconstrucción sin aludir al tema de la autourbanización, ya que esta se deja a responsabilidad de sus habitantes. Si bien es cierto que la autoconstrucción está a cargo de la familia y se puede ubicar como un esfuerzo individual, en la mayoría de los casos la autourbanización exige la acción colectiva de todos los que se enfrentan al mismo problema (González de la Rocha, 1986); aun si se consigue por la presión organizada al gobierno, el desgaste es igualmente significativo y no deja de lado la sensación de los implicados de que para el estado no son sujetos de derechos.

Es alrededor de este panorama, tanto en Guadalajara como en otras ciudades del país, que se dibuja el mosaico conformado por distintos movimientos sociales, llamado MUP, en donde la lucha por la vivienda y los servicios públicos se convierten en algunas de las principales demandas y motivaciones organizativas.

Movimiento urbano popular

La manera como se definen los movimientos sociales es diversa. Para una primera caracterización, se parte de la concepción que tiene Jorge Alonso (1990: 15–30). Los presenta como sectores sociales o agrupaciones sociales afines con cierto grado de identificación que desencadenan acciones colectivas que persiguen satisfacer intereses reconocidos. Por su parte, Alain Touraine (1982: 424) señala que es una acción colectiva organizada, entablada contra un adversario social por la gestión de los medios a través de

los cuales una sociedad actúa sobre sí misma y sobre sus relaciones con el entorno. Castells los define como “sistemas de prácticas contradictorias que controvierten el orden establecido a partir de contradicciones específicas de la problemática urbana” (1982: 251). González de la Rocha puntualiza que son aquellos “vinculados a la producción, distribución y manejo del consumo colectivo de bienes y servicios (tales como vivienda, salud, escuela, transporte, y servicios urbanos en general)” (1986).

Ramírez Sáiz (1984: 34) plantea una definición más genérica en torno al MUP, que se entenderá como aquel que está integrado por el proletariado urbano en sentido amplio y que intenta mantener la autonomía del estado y de la burguesía, y definir un programa urbano alternativo al que rige a la ciudad capitalista. Para González de la Rocha:

[...] en México, el llamado “movimiento urbano popular” (MUP), remite a dos globalidades: “lo urbano” y “lo popular”. El término fue acuñado, “oficializado” y después ampliamente socializado, en el encuentro de organizaciones que fundó la CONAMUP (Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular); antes se decía “movimiento popular”, integrado por el llamado “sector popular”. Como lo han hecho notar algunos analistas, el término es bastante impreciso y laxo, pero es útil para distinguirlo del término “movimientos sociales urbanos” (1986: 64).

Los autores mencionados y otros investigadores latinoamericanos han demostrado, sin duda alguna, que el motor básico para la participación de los pobres urbanos en movimientos políticos, en la década de los ochenta, fue el interés en servicios públicos básicos. González de la Rocha señala, por ejemplo, que los movimientos sociales urbanos, sin hablar de contadas excepciones, no se articulaban desde la contradicción y el enfrentamiento entre el capital y el trabajo, “surgieron determinados por nuevas contradicciones sociales estructuralmente secundarias” (1986: 21). Castells agrega:

[...] para que los movimientos sociales urbanos logran producir efectos transformadores cualitativos de la estructura urbana, tendrían

que convertirse (articularse) en componentes de otros movimientos que controvirtieran el orden social, particularmente el movimiento obrero y la lucha política de clases (1977: 3).

Con relación a los movimientos sociales de las épocas aludidas, se han intentado diversas clasificaciones; las más comunes son los movimientos reivindicativos inmediatistas y los movimientos políticos organizados, en los que el carácter de las demandas inmediatas se supera (Borja, 1975). Las demandas de acceso al suelo, a la vivienda y a los servicios públicos, hasta años más recientes, han sido los principales objetivos de los movimientos populares en México.

Si bien los movimientos sociales fueron importantes como contrapeso para que los sectores populares lograran reivindicaciones inmediatas para adjudicarse un lugar y una vida posible en la ciudad, también es cierto que los MUP tuvieron y siguen teniendo un impacto político limitado. Por ejemplo, en el caso de la creación de nuevos derechos ciudadanos, se circunscribieron, salvo excepciones, a la demanda de derechos con un endeble reconocimiento de los mismos. Para el análisis de los niveles de participación de los habitantes de los suburbios en los movimientos sociales no se puede circunscribir a explicaciones de corte económico o político, es necesario aludir a la dimensión cultural, ineludible en el acercamiento a la problemática trabajada antes.

Se trata de una realidad tan compleja que invita a sobrepasar las perspectivas simplistas que se reducen a culpar al capitalismo y a la incapacidad de los movimientos sociales de aglutinar en respuestas estructurales el descontento social; se requiere transitar al análisis de los procesos socioculturales y de lo político como subjetividad, caldo de cultivo y desarrollo de las diversas manifestaciones organizativas y reconstrucción de la vida diaria de miles de mexicanos. Los actores sociales, señala Castells (1982: 457), son los que configuran la ciudad y su propio espacio por medio de los conflictos, alianzas y compromisos; por ello, es imposible separar el estudio de las culturas diferenciales producidas por estratificación social, ya que es la base de la conformación de actores sociales.

Sesgado sería el análisis de los movimientos sociales de las décadas de los setenta y ochenta si no se incluyera la influencia de la corriente progresista de la iglesia católica, denominada teología de la liberación, que se concretó en la creación de las llamadas comunidades eclesiales de base (CEB), que también impulsaron la organización de colonos, muchas de ellas en relación directa con diversas organizaciones del MUP. Así lo explica Laura Patricia Romero:

Impulsada por un pensamiento liberador, la corriente católica progresista intentó fomentar en el MUP una cultura alternativa. Sacerdotes y miembros de diversas congregaciones religiosas difunden una interpretación de los evangelios que lleva a considerar al capitalismo como anticristiano y al socialismo como un orden social que se acerca más al evangelio. En su opinión, “Dios quiere una sociedad donde no haya opresores ni oprimidos” (1990: 465).

Esta perspectiva reivindica para los grupos subalternos el derecho a la “construcción del reino de Dios aquí en la tierra” desde el acceso a un trato digno y a la distribución equitativa de los bienes de este mundo. Si bien la investidura de religiosos de diversa nominación favorece las posibilidades de participación de los habitantes de los suburbios en procesos organizativos de corte reivindicativo, el tránsito de la fe a la afiliación de ideologías de corte marxista no fue sencillo ni exitoso en muchos casos; ello se explica en gran medida por el fuerte control de la iglesia hegemónica y el atavismo de las creencias. Así, la fuerte aparición de grupos de avanzada al interior de la iglesia católica se acompaña de luchas de poder entre conservadores y progresistas, que se concretiza en veladas y explícitas acciones de persecución a sacerdotes *liberales*.

Según González de la Rocha (1986), es indiscutible que allí estuvieron en los años setenta y ochenta, jóvenes “viejos” y “nuevos”, algunos provenientes del movimiento del 68, otros de la iglesia católica progresista, algunos más de los partidos comunistas. Entre todos construyeron acciones colectivas en las desoladas periferias de pedregales, cerros y lodazales, y en la estrechez hacinada de las vecindades céntricas; ayudaron a abrir cauces

sociales para el ejercicio de las libertades democráticas de asociación, expresión y representación; a su manera, crearon y fortalecieron espacios de la sociedad civil; lograron detener, por algunos rumbos, los tentáculos opresivos y el paternalismo clientelar del régimen político mexicano, y dieron una nueva configuración a la lucha política por el espacio urbano desde diversas ideologías y discursos utópicos.

A continuación se presenta un breve recuento de las organizaciones sociales en la zona metropolitana de Guadalajara, tomado de Regalado Santillán (1995: 132–148). En el caso de Guadalajara, se pueden encontrar más de 12 organizaciones que lucharon durante los años ochenta por cuestiones relacionadas con la vivienda, los servicios públicos y la regularización de la tierra. Es importante aclarar que varias de las organizaciones son derivaciones de anteriores esfuerzos organizativos:

- Unión Independiente de Inquilinos “Solidaridad”. Nació en 1981, a partir de un acuerdo tomado durante el Congreso Zonal II del Partido Socialista Unificado de México (PSUM). Se creó como una instancia de participación amplia de las diversas corrientes políticas denominadas de izquierda y democráticas. Por diferencias ideológicas, se fue desintegrando; para 1988, los pocos que quedaban se fusionaron con la Coordinadora Democrática de Colonias Populares de Nayarit para formar el Frente Revolucionario de Acción Patriótica, integrado por más de 30,000 personas. Muchos de sus dirigentes pertenecieron al Partido Comunista Mexicano y, posteriormente, al Partido Mexicano Socialista (PMS). Esta organización tuvo presencia en los barrios de Analco, Mezquitán y El Retiro, y en las colonias La Aurora, Lagos de Oriente, San Andrés, Panteón Nuevo, San Isidro y Santa Cecilia.
- Comité Popular del Sur (CPS). Organización presente en el MUP tapatío entre 1981 y 1984, surgió como resultado de dos intentos anteriores: el Movimiento Popular Independiente (MPI), en 1977, y el Movimiento de Defensa Popular (MDP), en 1981, que fueron concebidos por el clero progresista y por pequeños grupos de izquierda. La CPS estaba influida por el clero progresista y la Asociación Cívica Nacional Revolucio-

naria (ACNR). El objetivo de esta organización era aglutinar a todos los colonos inconformes de la zona sur de la ciudad; de esta manera, formó docenas de comités y grupos de colonos, quienes demandaban servicios públicos para sus colonias y regularización de la tenencia de la tierra. También realizaron varias acciones en contra del alza del transporte y de los cobros excesivos del Ayuntamiento de Guadalajara, así como por la democratización de los comités vecinales y las juntas de padres de familia de escuelas.

- **Foro de Lucha por la Vivienda.** Nació en 1987, a partir de un foro de discusión sobre el problema de la vivienda en Guadalajara. La inspiración para lanzar esta iniciativa se encuentra en el ejemplo de la Asamblea de Barrios de la ciudad de México. Esta organización basó su éxito en su capacidad para presentar de manera conjunta ante el estado un proyecto alternativo a la política de vivienda.
- **Frente Democrático de Lucha Popular.** Apareció en 1981, en sus documentos básicos se planteaba como objetivo llegar a ser:

[...] un frente amplio, integrado por todas las organizaciones y personalidades democráticas que luchan por la solución a los problemas que afectan a la población en general y prestan la solidaridad que demandan los sectores de la población en sus problemas concretos, será una organización independiente del Estado y los partidos políticos y serán un organismo respetuoso de las creencias religiosas y de la filiación partidista de sus miembros, pero podrá resolver, apoyar por decisión de sus miembros, la lucha de los partidos políticos que defiendan los intereses del pueblo (Regalado Santillán, 1995).

En 1984 desapareció, por una división interna, tras lo cual una parte se unió al PSUM y el resto, a la Unión General Obrero Campesina Popular.

- **Frente Zona Oriente.** Surgió en 1983, impulsado por el sacerdote José Álvarez Franco, conocido como el “padre Patillas”, a partir de la división del Frente Democrático de Lucha Popular (FDLP). Tuvo

presencia principalmente entre los ejidatarios de Loma Dorada y del pueblo de Tateposco, así como con colonos de Tonalá, Santa Paula, La Curva, El Rosario, Emiliano Zapata, El Carril, Rey Xólotl, San Martín de las Flores, Loma Chica y Plan de Oriente, y en algunas zonas de Tlaquepaque.

- Unión Democrática Popular. Desarrolló sus trabajos en el sur de Guadalajara y tuvo como base un grupo de 125 familias, denominado Comité Popular de Solicitantes de Vivienda, AC, que junto con otras 375 familias conformaban el fraccionamiento Los Colorines, construido con financiamiento del FONHAPO. Fue la única organización de la zona metropolitana de Guadalajara que pertenecía oficialmente a la CONAMUP. A principios de los noventa el proyecto se debilitó.
- Coordinadora de Colonias Populares. Surgió en 1986, con integrantes que originalmente pertenecían a Intercolonias, pero por diferencias decidieron caminar por separado. Se definían como una organización social democrática–popular, independiente del gobierno, de la burguesía, de los partidos y de organizaciones políticas. Sin embargo, admitía la existencia de diferentes corrientes políticas en su interior. Estaba compuesta por grupos de colonias, abiertas a las uniones y los comités de carácter social independientes. Su estructura estaba conformada por una asamblea general, la asamblea de representantes y sus comisiones de trabajo. En las elecciones de 1988 tuvieron problemas internos y a finales de los noventa desaparecieron, aunque algunos grupos continuaron trabajando, como la Unión de Colonos Independientes del Cerro del Cuatro (UCI–C4), organización vinculada con el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Tuvo presencia en las colonias Primero de Mayo, Valentín Gómez Farías, Loma Linda, Polanquito, Francisco Villa y Echeverría, así como en la Unión de Colonos de San Isidro y Cerro del Cuatro.
- Asociación de Colonos y Solicitantes de Vivienda “Demetrio Vallejo”. Su trabajo se desarrolló sobre todo en colonias de Zapopan y algunas de Guadalajara. Sus demandas principales iban encaminadas a la vivienda y los servicios. Esta organización formó parte del Foro de Lucha

por la Vivienda y de Intercolonias. Uno de sus principales líderes fue Alfredo Romero Chávez, exdirigente municipal del Partido Mexicano de los Trabajadores. Se caracterizó por tener relaciones partidistas con el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM), el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional y, posteriormente, el PRD.

- Intercolonias. Se conformó en 1985, impulsada por un grupo de promotores del trabajo popular urbano que se dieron cuenta de la situación de alejamiento de los grupos urbanos y congregaron a diez colonias: El Mante, Ciudad Granja, Lomas de Oblatos, Lomas de Polanco, Arroyo Hondo, Villa Guerrero, Provipo de Ciudad Guzmán y Las Juntas (*Memoria del 2do. Aniversario de Intercolonias, 1985–1987*, mimeografiado). Con el tiempo se fueron integrando otras colonias, entre las cuales se encuentran Lomas de Oblatos, El Colli, Agrícola, Francisco Sarabia, El Briseño, Heliodoro Hernández Loza, Rancho Nuevo, Emiliano Zapata y Ruvalcaba de la Mora. Sus acciones fueron variadas, debido a las características de cada colonia. Este grupo de colonias luchó por la construcción y mejoras de escuelas primarias, secundarias y jardines de niños; por la construcción de mercados, centros deportivos y oficinas de correo; por la gestión de tiendas Conasupo y lecherías; por acercar rutas de camiones; por la construcción de centros barriales, de salud y puentes; por la numeración oficial de las viviendas y la limpieza de los lotes baldíos, así como por la alfabetización de adultos. Asimismo, lucharon contra el cobro del agua que pretendía hacer el Ayuntamiento que repartía pipas, por el precio de las tortillas y por la apertura de grandes avenidas dentro de la colonia. Además, en 1987, participó en el Foro de Lucha por la Vivienda. A partir de 1988, Intercolonias sufrió algunas bajas, de manera que a fines de 1991 solo incidían en seis colonias del nororiente de la zona metropolitana de Guadalajara. Lo característico de esta organización, que consistía en su independencia ante cualquier partido político, cambió y durante las elecciones de 1988 apoyaron el proceso electoral con representantes de casilla del PSUM y el PMS, así como en la impartición de talleres sobre la plataforma política de los diferentes partidos. La transformación

se hizo más evidente cuando en 1988 participaron como candidatos regionales en la planilla para Guadalajara por la Coalición Cardenista Jalisciense y, en 1989, decidieron acudir al llamado formando comités de base en las colonias donde tenían presencia:

A partir de ello se le ha visto ligada estrechamente a este partido (PRD), particularmente en el XV Distrito Electoral con cabecera en Guadalajara. De esta organización han salido dos candidatos a diputados, uno federal (Roberto Gómez, en agosto de 1991) y otro estatal (Gustavo Gómez en febrero de 1992). Por cierto, de los ocho distritos electorales de Guadalajara es en éste donde el PRD ha obtenido las más altas votaciones (alrededor de cinco mil). No debe olvidarse que es en este distrito en donde tradicionalmente los candidatos de izquierda han logrado sus mejores cosechas electorales (Regalado Santillán, 1995: 142).

No fue una característica de las organizaciones sociales de Guadalajara la participación en frentes nacionales, por ejemplo, en la CONAMUP. La confluencia entre varias de ellas tendía a ser de tipo coyuntural, como lo menciona Regalado Santillán:

Debe destacarse que en Guadalajara resulta difícil detectar una influencia o presencia real de la CONAMUP. El Movimiento de Defensa Popular (MDP), el Comité Popular del Sur, y de última hora la Unión Democrática Popular pertenecieron temporalmente a esta organización nacional. Por su parte, la Coordinadora de Colonias Populares (CCP) e Intercolonias estuvieron como observadoras en algunos encuentros pero, en general, su participación se limitó a ello y a la difusión de propaganda. Podríamos hacer entonces una conclusión en este sentido de que los intentos unitarios frentistas o de coordinación del MUP respondieron a iniciativas de carácter local en las que, desde luego, no dejaron de estar los referentes nacionales. Un subproducto de esta tesis en que se logró ubicar con cierta precisión dichos vínculos entre el MUP local y el nacional, así como con las organizaciones políticas partidarias que lo impulsaron (1995: 233).

La CONAMUP fue la expresión más fuerte de aglutinación de organizaciones sociales en los ochenta. Alejandra Massolo (1990) sostiene que su principal antecedente se puede encontrar en 1978, con la Coordinadora Línea de Masas (COLIMA). Por esta razón, según esta autora, es acertada la observación sobre el carácter político de la CONAMUP, ya que fue el resultado de acuerdos tomados a nivel de cuadros bajo la protección de la COLIMA (Massolo, 1990).

Las organizaciones señaladas no fueron las únicas expresiones de movilidad social, existieron muchos otros grupos y aglutinaciones que reconstituyeron el mosaico de la Perla Tapatía y sus luchas sociales y políticas en los ochenta. También cabe mencionar que muchas de estas manifestaciones del MUP fueron acompañadas de diversas estrategias educativas encabezadas por ONG, entre las más significativas se encuentran: el Instituto Mexicano del Desarrollo Comunitario (IMDEC),⁴ Educación y Desarrollo (EDOC), el Taller de Arquitectura Popular (TAP) y Servicios Educativos de Occidente (SEDOC).⁵ Precisamente de esta última se hablará en seguida, a fin de ampliar las características educativas que incidieron en el movimiento popular analizado.

Alfabetización, teologización y liberación

SEDOC fue una ONG de educación popular, que en sus inicios planteaba su trabajo alrededor de cuatro ejes: la teología de la liberación, cuyo discurso como lugar común era leer de otra manera el Evangelio, de cara a la construcción del reino de Dios aquí en la tierra, desde la liberación de los pobres; la formación humana; la educación preescolar comunitaria, y la alfabetización. Esta institución estaba conformada por distintos proyectos, uno de ellos denominado Proyecto de Educación Popular para la zona nororiente de Guadalajara, cuya sede principal fue la colonia Lomas de Oblatos, donde inició sus actividades en 1985; antes habían incursionado en otras colonias aledañas.

4. Es el único que aún existe.

5. Esta instancia educativa fue la que tuvo influencia en la experiencia abordada para este trabajo.

En su inicio, este proyecto promovía la creación de grupos de adultos llamados Formación Integral Humana (FIH), grupos de jóvenes de música y de reflexión. Intencionaba los procesos de *toma de conciencia* de los habitantes de algunas colonias suburbanas de la zona nororiente a través de los promotores sociales que estaban constituidos como equipo, quienes implementaban diversas estrategias metodológicas, como los denominados métodos de concientización, sistematización y análisis de la realidad.

La intención de SEDOC, en su proyecto para la zona nororiente de la ciudad de Guadalajara, fue variando en el tiempo; en un inicio solo contemplaba la formación de grupos de reflexión sobre sus problemáticas y la creación de algunas instancias de apoyo a la economía, pero después acompañó el trabajo denominado cívico-político, con miras a desarrollar procesos organizativos que reivindicaran los derechos de los habitantes de las llamadas zonas marginales.

Del visiteo a la autoconstrucción

La concepción de educación popular que sustentaba al proyecto educativo aludido se sustentaba sobre todo en tres teóricos: Paulo Freire, Julio Barreiro y Enrique Gutiérrez Martín del Campo (SEDOC, 1990b). En este proyecto se entendía la educación popular como

[...] un proceso constante de acción y reflexión sobre la realidad y la acción organizada [como] la vinculación dialéctica entre la teoría de la que se apropia el sujeto y su acción para transformar la realidad que lo oprime [...] y que transforma al sujeto en su conciencia y comportamiento transformando la realidad, por ello es un proceso liberador colectivo e individual (SEDOC, 1990b).

El proyecto educativo estaba constituido por una “hipotética estrategia popular” que planteaba cuatro etapas: inserción-convocación, experimentación, consolidación y desarrollo. El proceso de inserción, entre otras cosas, tenía que ver con *entrar* en la colonia y *ganarse* la confianza de sus

habitantes a partir del llamado visiteo intencionado, cuyo sentido se asociaba con la involucración en espacios de vida cotidiana: la comida, la calle, la autoconstrucción. Un educador mencionó:

Le apostamos a la gente, nos metimos a su vida, les dimos confianza, creímos en ellos, nos la jugamos, estábamos dispuestos a todo, pues, y a retornos a nosotros mismos. Nos pusimos enfrente, dimos la cara, construimos una comunidad de vida, giramos todos nuestro estilo de vida en torno a ese proyecto (César, GDE).

La siguiente etapa era la convocación, que consistía en la invitación a constituir grupos de diversa índole. La etapa experimental se perfilaba como introducir distintas actividades con la intención de evaluar cuáles eran viables y pertinentes. La etapa de consolidación consistía en definir qué acciones permanecían para dejarlas instaladas; la de desarrollo se enunciaba como la ampliación del trabajo y la autogestión, que en el supuesto abonaría a dejar en las manos de los participantes el proyecto para abrir trabajo en otras colonias, en otros frentes.

En un inicio, el equipo promotor estaba constituido exclusivamente por jesuitas. En el trayecto fueron ingresando al grupo algunos laicos, que al final formaron la mayoría del equipo de tiempo completo. El resto de jesuitas participantes eran escolares en formación.

El Proyecto de Educación Popular marcaba el papel del educador como aquel que

[...] impulsa el proceso de concientización del pueblo en una relación dialógica de educador educando a convertirse y convertir al pueblo en elementos complementarios de un solo sujeto de cambio [y lo definía como el] portador de la ciencia, la teoría y la tecnología que aporta al proceso de lucha para convertirlo en un proceso sistemático ascendente y práxico, a la vez es educado por el pueblo en su mística, en su utopía, en su amor al prójimo, en su experiencia (SEDOC, 1990b).

El educador, en comunión con el pueblo, tenía como tarea

[...] emprender la búsqueda para acortar la brecha que existe entre el conocimiento de ambos; busca la autogestión propiciando la apropiación de la metodología, el contenido y la conducción del proceso de conocimiento que conlleva la praxis social; el pueblo aporta la cultura, que alberga el conocimiento ancestral y el germen de una nueva sociedad (SEDOC, 1990b).

El desafío fundamental para el educador era crear desde adentro una estrategia que articulara formación y organización como un proceso único en el curso de la lucha.

El “ser formados” apareció en los discursos de los entrevistados como un atributo que los diferenciaba de otros organizados; uno de los lemas del equipo era: “ninguna acción sin reflexión y ninguna reflexión sin acción”.

El tema del liderazgo y, en particular, la formación de líderes es una ambición común en los proyectos de intervención socioeducativa; en el inicio, según la hipotética estrategia popular, los líderes *legítimos* eran los educadores, y era obligado transitar hacia el reconocimiento de líderes naturales para formarlos, traspasando el poder natural que tenían los promotores; era necesario que los nacientes líderes se autorreconocieran como tales y fueran reconocidos por el resto de los participantes, por los habitantes de las colonias, por otras organizaciones, por el gobierno y por los medios de comunicación. En esta perspectiva, el supuesto era que la gente hiciera su trabajo por sí misma y que los líderes más formados se hicieran cargo de los grupos, para que luego los promotores se trasladaran a otras colonias con la intención de extender el trabajo educativo–popular.

El elemento de la autogestión simbolizaba un termómetro que evaluaba a los promotores y a su trabajo. No eran poco comunes las acusaciones hacia algún educador, en torno a que estaba creando dependencia o a que se estaba involucrando de más con el grupo o con algún miembro del mismo. Parte del supuesto era poderse ir sin que la gente dejara de hacer lo que hacía, que lo que hicieran fuera por ellos mismos y no por agradar

al educador–promotor social, todo ello mediado por los procesos de concientización que se enunciaban como cambio de estructuras mentales de los sujetos participantes y matizado por la ambición de hacer que la organización creciera.

Todo el trabajo de los educadores de cara a la institución se centraba en lo que se conocía como proyecto, que implicaba: trabajo de sistematización–evaluación y planeación anual; los procesos intermedios, cada tres meses, conocidos como “Memoria histórica y análisis de realidad”, y la planeación–sistematización de cada una de las reuniones de trabajo. Estas tareas se combinaban en equivalencia con el “trabajo directo”, que fue tomando diversos matices en el trayecto, pues también se planeaba y sistematizaba junto con los miembros de los grupos sobre el rumbo ya decidido en el proyecto.

En el proyecto de Lomas de Oblatos se constituyeron los FIH, que iniciaron en 1985, conformados por hombres y mujeres adultos, quienes se reunían cada semana alrededor de un eje para la reflexión de diversos temas, los más socorridos eran: la Biblia, la familia, la drogadicción, los jóvenes, la realidad social.

A partir de 1987, al iniciarse el trabajo organizativo, estos grupos se diversificaron en varios frentes de lucha y se constituyeron otros, que aparecen más adelante:

Se pensó que no era suficiente los grupos de formación integral humana porque eran un tanto asistencialistas, se dio esta discusión al interior del equipo de promotores de Sedoc, principalmente entre religiosos y seglares [...] el grupo promotor independiente inició la coordinación de acciones reivindicativas, es decir la lucha por los servicios (Gómez Díaz, 2001: 64).

Entre los grupos que se constituyeron producto de esta reorganización estuvieron los de autoconstrucción, constituidos por hombres que se ayudaban a construir sus casas. Cada semana trabajaban en la casa de uno de ellos. Aportaban su mano de obra y la institución les consiguió, de una

fundación mexicana, un fondo revolvente para la construcción, del cual obtenían préstamos.

También apareció el grupo de propaganda integrado por jóvenes, cuyo trabajo consistía en el apoyo a la organización y a los procesos de movilización a través de pintas, volantes, elaboración de consignas escritas, boletines informativos, carteles; además, reditaban los textos de actividades religiosas, como posadas o cantos de las misas, y elaboraban las convocatorias a las asambleas.

Asimismo, surgieron grupos de teatro, baile y música. Los dos grupos de teatro, uno de jóvenes y otro de adultos, representaban obras de denuncia cuya temática giraba en torno a las diversas problemáticas que ellos reconocían en su reflexión sobre la realidad social. El grupo de baile, constituido también por jóvenes, intentaba recuperar la cultura popular regional de manera profesional, dirigidos por un grupo de baile estatal. Las madres de sus integrantes elaboraron los vestidos regionales con dinero conseguido a través de actividades como rifas y kermeses. El grupo de música, integrado por jóvenes y adultos, tenía como objetivo cantar y elaborar canciones mexicanas y latinoamericanas que denunciaran las situaciones de injusticia social.

Además, se constituyeron dos cooperativas: una de consumo, cuya finalidad era el abasto a menor precio de suministros de la canasta básica y que tenía como característica evitar los intermediarios entre el productor y el consumidor en una lucha contra la carestía, y otra, de costura, formada por un grupo de señoras que confeccionaban los uniformes de las escuelas y los vendían a bajo precio a los habitantes de la colonia.

Ya existía una cooperativa de ahorro, menciona De la Peña: de estos grupos surgió también una caja popular de ahorro, cuyo objetivo era enseñar a ahorrar y combatir a los agiotistas, compuesta en su mayoría por señoras (De la Peña y Guzmán, 1993), y el kínder Nezahualpilli, constituido por madres educadoras que recibieron capacitación desde el propio modelo educativo y cuya propuesta nació en Ciudad Nezahualcóyotl, en la ciudad de México, con el fin de llevar a cabo la transferencia del aprendizaje al ambiente familiar y comunitario. Funcionaba con materiales reciclables (De la Peña y Guzmán, 1993).

La organización de Lomas de Oblatos, en 1988, llegó a tener aproximadamente 160 personas que participaban regularmente en reuniones y eventos generales, de entre ellos el equipo educador contabilizaba veintiocho personas que a su parecer apuntaban en diversos niveles para ser cuadros de la organización popular en la localidad, por su participación estable, capacidad de convocación y porque ya habían coordinado algunos eventos (SEDOC, 1988).

El paso a paso de la organización

Intercolonias se constituyó en 1985, año en que también surgieron y dieron inicio los grupos de FIH. De manera paralela, arrancaron los trabajos de SEDOC en Lomas de Oblatos. Esta organización fue fundada por Román, que no pertenecía a SEDOC en ese tiempo. Dos años más tarde inició la lucha por los servicios públicos en Lomas de Oblatos. En 1987 se formalizó la relación entre Intercolonias y el Proyecto de educación popular, y se gestó la vinculación de los participantes de este a la organización regional. Desde entonces y hasta 1990, se dio el auge de la participación de la organización social en el MUP.

El 27 de noviembre de 1988 se creó la Organización Independiente de Colonos del Oriente (OICO),⁶ que a su vez pertenecía a Intercolonias, y se compró un terreno, con la finalidad de convertirlo en una casa comunitaria cultural. Un año después se inició la etapa de inclusión en frentes de lucha con otras organizaciones. De 1991 a 1992 se dio la ruptura al interior de la organización local y regional. En 1993 cerró SEDOC.

En los objetivos planteados en torno a la educación popular por parte del equipo educador, no solo se contemplaba formar grupos con una tarea determinada sino que esos grupos reflexionaran y se organizaran para dar solución a la diversa problemática que vivían. “Romper el estancamiento en lo reflexivo para pasar al enfrentamiento de las necesidades más sentidas a través de la lucha político reivindicativa” (SEDOC, 1988).

6. La OICO se creó con la intención de constituir una organización de la zona oriente para favorecer la autogestión.

En el camino se fue complejizando la participación política de los promotores sociales o educadores laicos, así como la propia identidad entre distintos pivotes identitarios: militantes, educadores, colonos y promotores sociales, pues militaban en la organización regional y, algunos, en organizaciones más amplias o frentes como la CONAMUP. Otros, a título personal, militaban en el naciente PRD y estaban contratados por la institución educativa; algunos incluso vivían en la colonia, eran colonos. Las fronteras se diluían cada vez más, muchas veces no era sencillo ubicar en el discurso desde qué lugar se estaba hablando y, por ende, desde qué investidura de autoridad y representatividad, desde qué intereses.

Para 1991, el híbrido constituido entre la organización, la institución y el equipo educador, se sostenía alrededor de cinco ejes de trabajo: el formativo, el político, el cívico organizativo, el económico y el cultural. Cuando se presentó la coyuntura del nacimiento del Frente Democrático Nacional (FDN), con Cuauhtémoc Cárdenas, y el consiguiente nacimiento del PRD en la tónica de la confluencia de fuerzas, que incluía la suma de las ONG, tanto al interior de la institución educadora como la organización regional y el propio equipo educador para la zona nororiente entraron en un fuerte debate ante la propuesta de algunos promotores de participar en la lucha política partidaria. Este episodio fue uno de los principales detonadores del conflicto, debilitamiento y fractura de la organización.

Políticas contrapuestas

La organización, el proyecto educativo y los sueños sufrieron una fractura. Desde una nueva configuración política coyuntural, se les solicitó transitar de manera abrupta a otras *utopías*, de lo no partidario a lo partidario, a nuevas formas de institucionalización. Fueron abandonando poco a poco la organización, los educadores se fueron retirando; a decir de los participantes, fueron perdiendo interés en ellos, nuevas alternativas eran más atractivas a sus ojos.

Durante el proceso de la organización, el enemigo estaba localizado afuera, los motivos de conflicto estaban bien ubicados; sin embargo, a decir

de los educadores, el enemigo se iba gestando al interior del equipo, “no estaba la gente preparada, ni nosotros” (César, GDE).

Este caso no es aislado: la aparición y desaparición de organizaciones sociales, de proyectos de intervención social, con adjetivo de *educativo*, es parte del interjuego de actores y grupos en lo social. Los conflictos entre líderes en las organizaciones sociales, denominados como lucha de liderazgo y endurecimiento de la dirección, es parte de la historia de los movimientos sociales, de las acciones colectivas que buscan responder a la exclusión de vastos sectores de la sociedad. La organización regional, referente de este trabajo, sufrió dos divisiones previas a la narrada durante la investigación.

La historia de traiciones en los movimientos alternativos, las rupturas al interior de las organizaciones, los grupos y los partidos políticos, es elemento constitutivo para entender las contradicciones y los conflictos al interior de los grupos organizados. La vida corta de las organizaciones por rupturas internas, porque termina la lucha reivindicativa, por ausencia de trabajo educativo, porque los líderes transitan a otras alternativas políticas o porque abandonan esa apuesta de vida, es común.

La mayor parte de las rupturas dadas por disputas entre liderazgos se presenta en los dirigentes. La historia que ahora se narra fue distinta: a decir de los entrevistados, se trató de un conflicto entre un dirigente, que era un educador, y la gente de *base* de la organización; los otros dirigentes decidieron no disputar el liderazgo y dejaron “solos” en la pelea a los participantes de base, “los abandonaron”, usando sus palabras (GD2).

La mayoría de las organizaciones termina porque los participantes se van saliendo, van perdiendo interés al ver resueltas sus demandas de corte reivindicativo; en el caso que se documenta, los involucrados pugnaron por mantenerse organizados, por mantener viva la memoria.

Cuando se inició la lucha reivindicativa en la experiencia reseñada, el equipo de educadores realizó un análisis minucioso de las lógicas con las que se estructuraban las organizaciones sociales; desde la crítica a tres tendencias sobresalientes, en la década de los ochenta, desde ahí se perfiló la intención del trabajo popular. La crítica a las CEB señalaba que se quedaban en la reflexión, pero no pasaban a la acción organizada; se cuestionaba a

organizaciones donde los dirigentes tenían militancia política en la esfera pública y utilizaban a las bases para tener presencia como grupo político, y finalmente a un conjunto de organizaciones sociales, mayoritarias, que desarrollaba trabajo reivindicativo–organizativo, pero que no implementaba estrategias educativas hacia los participantes para favorecer la autogestión y el cambio de estructuras mentales.

La apuesta de la institución, del proyecto, de los educadores, era partir de procesos educativos que acompañaran lo organizativo–político, desde los procesos de concientización, de cara a la búsqueda de la autogestión, mediados por procesos de reflexión. En esta línea, se pone como telón de fondo esta intención y la serie de estrategias implementadas por los educadores para leer lo que para los entrevistados significó la ruptura, la explicación que le dieron a la misma: el proyecto se convirtió en un patrimonio de ellos que los distanciaba, a la vuelta de la esquina, de los educadores.

En el mundo privado de los educadores, la división empezó, se escuchaba en el discurso, pero no se enfrentó el conflicto, los actores protagónicos de este trabajo sintetizaron de la siguiente manera el reacomodo: Román buscó sus intereses personales y traicionó a la organización; Nancy salió de la organización por conflictos con Román; Gerardo y César no tomaron postura; Gerardo se fue, los miembros de la organización se sintieron abandonados (GD1, GD2, GD3).

A decir de los entrevistados, uno de los promotores sociales se quedó con todos los recursos de la organización y del proyecto educativo, con los terrenos comprados por las organizaciones y con la organización, después de haber cortado de tajo los procesos de autogestión intencionados y haber hecho *cacería de brujas* con los miembros que no coincidían políticamente con él; 90% de los participantes de la organización decidió salir.

Paradójicamente, los sujetos de la colonia mencionaron diversos momentos y circunstancias en que estaban preparados para hacerse cargo de su grupo, del dinero, de la dirección, de las decisiones, pero sin aparente motivo ni explicación se coartó la autogestión. Cuando se detonó el conflicto en la organización, el equipo de promotores había preparado la salida de la colonia; el planteamiento era que salieran todos los educadores de las colo-

nias para favorecer la autogestión: “Lograr el funcionamiento autogestivo de todos los grupos que componen la organización. Lograr en el corto plazo, cinco meses, el funcionamiento de la organización en manos de dirigentes medios locales” (SEDOC, 1990a).

El problema más fuerte no fue que Román se quedara con todos los bienes de la organización, que rompiera el proyecto y los sueños, por su propio sueño. Lo grave fue que no hubiera oídos, a decir de los actores de esta historia: no fueron escuchados, no fueron apoyados, nadie les creía, nadie los “salvaba”; que su capacidad de agencia aplaudida desde el proceso educativo no fuera reconocido ni digno de confiabilidad; lo que veían no tuvo eco.

A lo largo de los grupos de discusión, el tema del conflicto fue recurrente; apareció ligado sobre todo al dirigente, que a su decir “se convirtió en tigre, que buscó el interés personal, que empezó a hacer política de la mala, que olvidó el bien común, que los traicionó” (Chuy, GD3); también asociado al terreno, como el símbolo de la pérdida de algo que era suyo; a los promotores sociales que se pusieron de lado del dirigente; a la gente de la organización que se quedó con el dirigente corrupto, y al PRD y su lógica partidaria, como símbolo de la ruptura de las formas aprendidas de participar, de hacer política. En ellos mismos, como “su culpa”, “su responsabilidad” por no defenderse, por “confiar ciegamente”.

El conflicto fue enunciado como la pérdida de todo lo atribuido a la organización: “el dejar de luchar, el dejar de juntarse, el dejar de hacer cosas para la comunidad, el no haber acabado de aprender a ser líderes”.

Parecería que el pasado de la organización hubiera quedado sepultado, por mucho tiempo. Durante alrededor de dos años, la gente no volvió a hablar de la organización ni de los tan mencionados logros políticos, organizativos y personales. Parecía que la gente hubiera vuelto a la casa y cerrado la puerta; incluso dejaron de frecuentar a los otros miembros de la organización. Por un lado, era un asunto de vergüenza y, por otro, se movió el núcleo de sentido que los hacía estar juntos. La desconfianza y la confusión entraron en escena. Al mismo tiempo, los líderes más claros y politizados tuvieron diversas iniciativas de reiniciar la organización. Existía tal nivel

de desencanto que una buena parte de los miembros de la organización no quería saber nada, la confianza se vio fracturada.

También, realizaron un par de intentos de recuperar los terrenos de la organización, a través de asambleas en pleno, con la presencia del sacerdote de la colonia, que se mantuvo en alianza con la organización durante el periodo de auge organizativo y, en otra ocasión, con el exdirector de la institución; luego con Gerardo, el jesuita que estaba dotado de mayor “calidad moral”. En esta lucha sí estaban dispuestos a participar casi todos los exmiembros de la organización. Estos esfuerzos fracasaron. El promotor, ahora reconocido como “el enemigo”, tenía más experiencia política que el resto de la organización y siempre tuvo la capacidad de instalar argumentos “duros” e “inamovibles” para frenar las iniciativas. Este es un asunto que todavía está en el discurso de la gente, los terrenos es un tema en el que aún no se resignan a “perder”, dicen “es una espinita que no sana” (Manolo, GD4).

Fueron de desilusión en desilusión, primero con el dirigente corrupto que se convirtió en tigre,⁷ luego con los educadores laicos, después con una parte de los compañeros y, finalmente, con algunos “representantes de Dios”.

Todo parecía indicar que querían recuperar el terreno para venderlo y repartirse el dinero, pero en las entrevistas individuales, cuando se les preguntó qué harían si tuvieran el inmueble en sus manos, invariablemente mencionaron que lo donarían a alguna organización que trabajara con niños de la calle, con madres solteras, con ancianos. Sí deseaban recuperar el terreno, pero no para ellos sino para tomar decisiones desde ellos mismos. El terreno era el símbolo de la derrota.

Después de los dos años de silencio y de no contacto entre los exmiembros de la organización, de manera natural se volvieron a preocupar por saber de la vida de los otros, comenzaron a frecuentarse, formaron grupos paralelos de reuniones sociales y otras actividades, localizadas sobre todo en el barrio o de cara a la iglesia.

7. “Tigres y gatos” es una historia escrita por Guillermo Silva, que aborda el tema del surgimiento capitalista, desde la metáfora de cómo al principio todos eran gatos y poco a poco algunos se fueron convirtiendo en tigres y aprendieron a comer gatos.

Se ha presentado una primera aproximación al tema de investigación desde el tránsito de las formas simbólicas, de cara a lo sociohistórico, lo cual se profundiza en cada una de los capítulos siguientes, como figuras de núcleos analíticos que recrean la mirada de los actores para quien la configuración social de las grandes metrópolis del país en los ochenta imprimió un sello particular a su existencia.

El desdoblaje de la socialidad, entendida como amalgamada de cinco constitutivos: la manera de habitar la ciudad, de representar, de relacionarse, de sentir y de construir identidad, se corresponden en mayor o menor medida con los tejidos hermenéuticos que a continuación se presentan.

HABITAR LA COLONIA–HABITAR LA CIUDAD: LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO

Este capítulo se construye en torno a la discusión de la siguiente serie de interrogantes: ¿de dónde emana el poder para construir representaciones legítimas del espacio? ¿cómo pensar la redistribución del capital simbólico, el poder, el riesgo y la riqueza? ¿cómo se conforma la representación del espacio en relación con la reterritorialización del mismo? ¿cómo se presentan los signos de empoderamiento y de agencia en la construcción del espacio y del tiempo?

La pertenencia del espacio desde el poder es la capacidad de imaginar el mundo, de su reinención creativa, donde los sujetos pueden revertir el sistema en el rompimiento de límites territoriales, culturales y políticos, al traspasar los imaginarios otorgados al suburbio y a sus habitantes.

A través del recuerdo, los sujetos investigados volvían una y otra vez a la colonia, en la memoria la reconstruían como uno de sus principales “triumfos”; como huella tangible de su caminar organizativo; como la realidad objetiva de sus reestructuraciones subjetivas, de sus representaciones. Las representaciones tienen una naturaleza práctica y otra retórica (Potter, 1998), son prácticas simbólicas, son las principales prácticas que producen

cultura, pero los significados culturales no están solo en la cabeza, pues organizan y regulan la acción y, en consecuencia, tienen efectos en la realidad concreta (Hall, 1997). Las representaciones no se circunscriben únicamente a la esfera racional, están teñidas de emociones y valores. “La representación del espacio incorpora el complejo simbólico de códigos de los grupos y su vida social” (Lefebvre, 1991: 33).

La colonia se inscribe en la historia del sujeto como tatuaje de una pertenencia indeleble, en tanto que es la configuración inicial, el arquetipo del proceso de apropiación del espacio como lugar de la vida cotidiana, puerta por donde se entra y se sale de los espacios cualificados y del espacio cuantificado. Es el espacio donde se entabla la comunicación con el otro como ser social (Mayol, De Certeau y Giard, 1999).

La colonia fue el primer actor protagónico que apareció en los grupos de discusión; se presentó asociada a los logros plasmados en ella, en especial los relacionados con la consecución de los servicios públicos en un lapso corto, lo cual atribuían a su participación política. Es la memoria construida en comunidad, esa memoria donde se significa al otro, memoria territorializada que se comparte grupalmente y cohesiona a los habitantes de un mismo territorio. Desde esta memoria territorializada, los actores sociales construyeron el espacio, se apropiaron de él, le otorgaron significado, produjeron el espacio como práctica social; la experiencia comunitaria redificó la experiencia de territorio, vivida en su lugar de origen, y la que se tenía al arribar a la colonia.

Esta manera de reeditar el espacio lleva a la idea de socialidad reflexiva, acuñada como nuevas formas de relacionarse desde la constitución de redes, la agencia y la pelea por los derechos, en la interacción permanente entre reflexión y acción. Las sociedades humanas se estructuran según el principio de la organización holográfica: en ellas, las partes (básicamente, los sujetos que las constituyen) reflejan y, en cierto modo, son el todo social en el que habitan. Por esta causa, ese todo es algo más que la suma de las partes, es una realidad infinitamente reflexiva y, así, autotrascendente (Navarro, 1994).

La relevancia que cobra la socialidad a la hora de pensar las prácticas, no significa el desconocimiento de la razón codificante o la fuerza del *habitus*, sino la apertura a otro modo de inteligibilidad contenidos en la apropiación cotidiana de la existencia y su capacidad de hacer estallar la mitificación hegemónica del sentido. Abandonando la remisión circular entre individuo y sociedad, lo que en la socialidad se afirma es la multiplicidad de modos y sentidos en lo que la colectividad se hace y se recrea, la polisemia de la interacción social (Martín Barbero, 2002a: 228).

En la lectura retrospectiva de la transformación de la colonia, en el despliegue de la reflexividad, sus protagonistas pusieron de relieve su capacidad de agencia; esta se asocia a la capacidad de un sujeto de ser actor de la sociedad, que no es solo reproducción y adaptación sino además creación, producción, de sí misma. La sociedad se reconoce haciéndose a sí misma, autoconstruyéndose, institución de sí misma, como autoinstitución, como autopoiesis social (Zemelman, 2002). Así, el espacio se deja de leer como neutro y se vuelve político, enmarcado en los conflictos y las negociaciones, “al ser constituido y construido trasciende la lectura del mismo desde la desintegración, la fragmentación, la subordinación al centro y la centralización del poder; implica, por lo tanto, la movilización de fuerzas. Es una práctica social, como realización humana” (Lefebvre, 1991: 9–13). Es un producto histórico, en la dialéctica entre lo privado y lo público, entre el poder alternativo, el del estado y el comercial; como rasgo de la socialidad, es la alternancia de la sociedad.

La socialidad, vinculada a la actuación sobre la colonia, se extendía a la actuación sobre la ciudad, que se entiende como “este espacio mayor, lugar donde se ponen de manifiesto las contradicciones entre los diferentes grupos sociales y el poder político que se asienta en ellos” (Lefebvre, 1976: 66). Así, esta manera de habitar la colonia, de habitar la ciudad, se enmarca en la contrahegemonía de grupos que, investidos de poder, recrean las contradicciones desde su actuación colectiva frente y sobre la sociedad.

La conquista del espacio otorgó a los sujetos aludidos un lugar de seguridad después de un largo caminar que inició con la salida de sus pueblos de

origen. Este caminar es un complejo simbólico de desterritorialización–territorialización. En este proceso de abandonar lo que se tenía y conquistar un nuevo lugar, el espacio no fue inocente del cambio sino cómplice de las acciones humanas y de la gestación de la memoria colectiva de este grupo, que conquistó el espacio que habitaba. Martín Barbero se pregunta:

[...] ¿cómo seguir entonces pensando separados memoria popular y modernidad cuando en América Latina la dinámica de las transformaciones que calan en la cultura cotidiana de las mayorías proviene mayormente de la desterritorialización y las hibridaciones culturales que agencian tanto las crecientes migraciones de población como los medios masivos, evidenciando la persistencia de estratos profundos de la memoria colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido social que la propia aceleración modernizadora comporta? (2002b: 1).

Ciertamente, no se puede separar memoria popular de la modernidad, pero esta noción también significa exclusión y desigualdad social. Tal es el hecho de “excluir y marginar de ‘lo urbano’ a grupos o individuos, y arrojarlos fuera de la civilización, al margen de la sociedad” (Lefebvre, 1976). El concepto de marginalidad, con su fuerte connotación a lo espacial y su estrecha relación con la desterritorialización, abona al entendimiento de la desigualdad social. Marginalidad y desterritorialización se encuentran ligados a ese doble espacio: el que se abandona, es decir, el campo, y el que se conquista, en este caso, la ciudad. Sin embargo, al incorporarse a la vida urbana pasan de ser legítimos pobladores de un lugar, a marginales en el nuevo espacio. “Las masas que se incorporan a la vida urbana pierden los lazos primarios y familiares que los solidarizan. El nuevo contrato que firman los nuevos integrantes urbanos implica ver a sus miembros diluirse en los intrincados laberintos de la selva de cemento” (Volnovich, 1995: 58). Hablar de marginalidad, entonces, es abordar el tema del sector informal, que refiere al amplio conglomerado social que carece de acceso formal a los beneficios de la sociedad, de la industrialización (Adler de Lomnitz, 1994).

La marginalidad camina de la mano de la falta de seguridad, que se asocia a la no membresía en estructuras formales.

En la sociedad de riesgo se ha colapsado la seguridad de forma tan espectacular como en el territorio subdefinido, subinstitucionalizado, desregulado y con demasiada frecuencia anómico de la extraterritorialidad que habitan los nuevos cosmopolitas (Beck, 2002; Bauman, 1999). Estas características de las sociedades contemporáneas: la incertidumbre, la inseguridad y la falta de confiabilidad, son condiciones que en ninguna época se habían vivido de tal manera, con excepción de los llamados pobres, para quienes es una condición endémica histórica (Giddens, 1999). Estos sujetos, *desconectados*, *aislados*, *marginados*, *excluidos*, *explotados*, han vivido y sobrevivido en una doble o triple explotación, acompañada de diversas formas de exclusión. Su historia está marcada por creativas estrategias de supervivencia, en el afán de ser incluidos. Es la pelea por la propia existencia, como lo mencionó Chuy:

Y yo sí pensaba, de primero, que yo iba a ser el que iba a estar viviendo como en unos cucuruchos, así pues, que ya con gente, ya más acomodada, pero yo muy abandonado, o sea muy al abandono, con mi casita de cartón, y pensé que así iba a tener yo mi casa, pues porque no tenía recursos económicos (EI).

Significar la marginalidad como la falta de seguridad económica de amplios sectores de la sociedad, al no sentirse integrados en la economía nacional, conlleva un sentimiento de soledad e impotencia. La pobreza es también un sentimiento de abandono y orfandad, además de la escasez de recursos materiales (Lienhard, 2006). En un contexto de pobreza, como dice Silvia Giletti Benso (2006), la soledad significa exclusión, volverse transparente, no ser considerado por quienes nos rodean, no ser ayudados por quienes pueden hacerlo, como las instituciones sociales o el gobierno. Ante esta situación, deviene la pérdida de esperanza por parte de los sectores subalternos de ser incluidos en los planes del gobierno y en el mercado formal de trabajo. “No son proletarios de reserva, sino una población sobrante,

un subproducto no deseado del sistema” (Adler de Lomnitz, 1994: 87). Se trata de una articulación funcional entre la marginalidad y la economía formal dominante.

La imaginación para los llamados *pobres* juega un papel importante porque es una manera de acercarse a la inclusión, les permite sentir que forman parte del mundo y es la plausibilidad de asegurarse un lugar. La imaginación es también la posibilidad de adquirir la identidad del ciudadano urbano con todas sus cualidades, como consumidor y partícipe del acontecer de la ciudad; uno de los principales rasgos que definen a las personas que se abordan en este trabajo es su actuación política desde la pelea por el derecho a la ciudad, al espacio, al hábitat y a habitar. Ese derecho, definido por Henri Lefebvre (1976), legitima el rechazo a estar fuera de la realidad urbana, influido por una organización discriminatoria y segregativa.

Con relación a la socialidad, se plantea el desdoblamiento de “habitar la colonia–habitar la ciudad” desde la mirada de la participación en una experiencia organizativa política mediada por procesos educativos intencionados y a través de cinco aspectos que sostendrán la discusión: construir colectivamente; la representación del espacio–tiempo; la ruptura de los límites espaciales: primero, por la necesidad, luego, desde la acción intencionada; politizar el espacio desde los actores, y la conquista del espacio.

Trasterrados

Los sujetos entrevistados eran colonos provenientes de pueblos de Zacatecas, Michoacán y Jalisco; en la década de los ochenta llegaron a habitar una colonia suburbana, edificada en terrenos ejidales que, aunque en la actualidad ya han sido regularizados, siguen formando parte de los suburbios de la zona metropolitana de Guadalajara. Dejaron sus lugares de origen, como hacen muchos, para buscar mejores oportunidades para sus familias, porque la supervivencia se veía amenazada. Se convirtieron en migrantes, como lo relató Mauricio: “Allá para mi tierra no llovía, se pasaba, a veces, difícil, se la pasaba uno a veces sin comer, días sin comer porque no teníamos. Sembrábamos con bueyes” (E1).

Los suburbios han sido creados bajo la presión de las circunstancias para responder al ciego empuje de la industrialización, al advenimiento masivo de campesinos a los centros urbanos. Salir de un espacio-tiempo les genera en un inicio incertidumbre y el tránsito a la nada, a la frontera, al rompimiento de los límites sugeridos por la cultura; les significa transitar en la ruptura, en el resquebrajo identitario, en el conflicto de no saber hacia dónde se va, porque se camina por situaciones nuevas, antes no imaginadas.

En un tiempo calificado de modernidad, esta realidad del migrante del campo a la ciudad se lee a través de la lente que Zygmunt Bauman (1999) denomina “la profana trinidad”, constituida por la incertidumbre, la inseguridad y la desprotección. Esta tríada se asocia al “no había”: no había lluvia, no había comida, no había trabajo, no había futuro para los hijos. La situación de riesgo marca la migración, la vida se veía amenazaba, dependían de la naturaleza, de las condiciones que les ofrecía el entorno, como contó Mauricio:

Le batallábamos, pues sí, le sufre uno, porque yo viví en Nayarit, allá, y luego también es chiquito, nos la pasábamos, pues no había trabajo, no hay todo eso. No tenía yo para darles a los niños, entonces, pues con pura agüita, les daba canelita y les asqueaba, también Martha les tenía pecho, les daba, y pues le batallamos. Aquí pues ya siquiera teníamos para leche (E1).

Las nuevas generaciones, los hijos, aparecieron en escena asociados a la negación de oferta de futuro, a quienes les esperaba una temporalidad y un horizonte sin posibilidades; “una desafiliación marcada por la exclusión del trabajo y la falta de inscripción en formas estables de sociabilidad” (Volnovich, 1995: 358). Se despliega la imaginación en dicotomía respecto al lugar de arribo y al de procedencia: el pueblo era chico, la ciudad grande; allá no había trabajo, en la metrópoli sí. Salieron de sus pueblos en búsqueda de oportunidades para preservar la vida.

En ese sentido, las nuevas socialidades se construyen cada vez más en la imaginación que, al caer las certezas, los habitantes de este mundo globa-

lizado tienen como recurso. Habitar es participar en la vida social, en una comunidad, en una ciudad.

La línea divisoria entre el campo y la ciudad se erige como una frontera económica, política, social y cultural. La gran hazaña es cruzar la frontera, pero cruzarla no significa que del otro lado emerjan en automático las matrices identitarias. Este no es el caso, la frontera se convierte en la línea que marca la espacialidad: atrás de la frontera, del otro lado de la frontera, habitan en la frontera, es en este lugar donde reconstruyen su identidad. Los arraigos locales son fuertes pivotes identitarios que conviven con la identidad diaspórica; ya nunca pertenecerán a un solo lugar, a un solo tiempo. La migración se entreteje con la memoria y el anonimato. Como afirma Núria Vilanova, “el migrante al desplazarse y desarraigarse reformula la memoria social e individual y dinamiza el anonimato, esta reformulación recorre los procesos fronterizos” (2006: 145). Existe un desnivel cada vez mayor entre las ciudades *modernas*, rodeadas de inmensos cinturones de miseria, y las áreas rurales *tradicionales*, sumidas en la mayor pobreza.

Las coordenadas espaciales, transitadas en el pasado y en el presente, constituyen memoria geográfica, mapas que se edifican como nuevos esquemas de representación que orientan la acción. La geopolítica y la geografía se encuentran imbuidas de pertenencia. Porque el espacio localizado, circunscrito, que a pesar de ser atravesado por la falta de oportunidades, por el no derecho, por la incertidumbre y la inseguridad, los ha contenido, les ha dado pertenencia, les ha otorgado seguridad; desde ahí fueron reconstituyendo los núcleos de sentido. “Una de las implicaciones de la dinámica fronteriza es que la memoria social, es decir, la memoria colectiva del lugar, se reformula permanentemente en un proceso que de manera constante y continua erosiona y rescribe el pasado, el presente y, por supuesto, el futuro” (Vilanova, 2006: 151).

En el caso de los migrantes, las fronteras físicas son referente geográfico para entender el fenómeno sociocultural, pero el sentido de frontera no se agota en esta dimensión. Las fronteras, en tanto construcción cultural de espacios muertos de nada y de nadie, son referentes identitarios que regresan en la imaginación al lugar desde el no lugar. Las zonas fronterizas son zonas

políticas, espacios de hibridación, donde la imaginación es una invitada obligada. Cuando se desplaza el *ethos*, este desplazamiento determina a la memoria, como afirma Vilanova, “la cultura del sujeto que emigra se desplaza y se reformula, es la historia social de una memoria con un territorio definido, es decir, un mismo espacio físico, cultural y simbólico, esencia para la configuración de la tradición local” (2006: 151).

Poco puede extrañar que en nuestro mundo en rápido proceso de transformación lo que no se está transformado sean las fronteras. Según Bauman (1999), en este mundo de transformación dinámico y cambiante no es común la permanencia y estabilidad del entorno del individuo, esto es, una receta para el desastre. La transformación de las fronteras parece levantarse en cada nueva esquina de cada barrio. Primero rompen las fronteras, después transitan entre ellas como lugar de la nada, luego reterritorializan el espacio, erigen nuevas fronteras para mantener su caminar en las fronteras, pero ya no como vagabundos sino como actores sociales. Dejan abiertas las fronteras.

Los sujetos aludidos de esta transformación no llegaron directamente a habitar la colonia referente, en un principio rentaron casas en colonias aledañas. Su vida en este lugar no era mejor. Las dificultades económicas no terminaron con su llegada a la ciudad, solo eran diferentes. Si bien es cierto que su traslado a la metrópoli representó en un inicio una alternativa de mejor vida, los problemas y los riesgos no terminaron, adquirieron otros matices.

Pues sí le sufría yo, trabajábamos allá en el campo, sembrando y... pero pos ahí nos la pasábamos. Ya cuando vine aquí, ya pagando renta, y con los niños chiquitos, me acuerdo que a los niños ni qué esperanza de darles para comprar para la escuela, no había con qué, pues ahí la pasamos. Como te digo, ya se transformó que compré aquí, ya nos venimos (Mauricio, E1).

La incertidumbre no desapareció con su traslado a la ciudad. Llegaron de un lugar sin oportunidades a otro que no solo no resolvía del todo sus necesidades sino que les creaba otras nuevas. La pobreza es diferente en

el campo y en la ciudad. Se trata de un nuevo entretejido semántico atravesado por la pobreza y la migración, que se articula y entrecruza, que adquiere múltiples rostros y significaciones. Aunque migraron a la ciudad, principalmente en búsqueda de trabajo, si lograban conseguirlo no era en las mejores condiciones, argumentó José: “Los sueldos que uno agarraba no daban pa’ más” (EI).

La geografía que los devora acepta, como horizonte último, el sentido del desarraigo y el abandono de la memoria comunitaria de una tierra adentro que los ha expulsado. Y revela un trayecto en busca de una nueva identidad nómada donde el entorno natal, la familia, los amigos quedan atrás, para ser reemplazados por otro universo vertiginoso de técnica y productividad, de mercancías y cálculo urbano que se desenvuelve entre la explotación, la supervivencia, la esperanza para algunos (González Rodríguez, 2002: 84).

Los habitantes de los suburbios se insertan en la metrópoli a través de redes de amigos, compadres, parientes y paisanos, redes de supervivencia que les ayudan a conseguir casa y trabajo, o les prestan dinero:

Yo a veces no tenía ni para el chivo, yo iba con Joaquín o con Puma: “Oye, préstame 20 pesos”, y no decían que no, me prestaban, eran de los que me daban la mano para sobrevivir, porque por lo regular siempre no teníamos, así no tenía yo a veces ni para darle para el chivo; incluso un día les pedí tres pesos para los camiones, porque no tenía para irme a trabajar (Chuy, EI).

El trabajo de Larissa Adler de Lomnitz (1994) sobre las redes sociales parte del cuestionamiento: ¿cuáles son los mecanismos que permiten a millones de latinoamericanos, huérfanos de toda protección social, subsistir en barriadas a pesar de una notoria falta de ahorros y de aptitudes para ganarse la vida en un medio industrial? La proliferación de las barriadas responde a necesidades sociales objetivas.

Su supervivencia depende de su capacidad para crear un sistema de intercambio completamente diferente de las reglas del mercado: un sistema basado en sus recursos de parentesco y amistad. Este sistema seguirá reglas de reciprocidad, una modalidad de intercambio entre iguales, incrustada en una urdimbre de relaciones sociales que persiste en el tiempo y no es pasajera y casual como en el intercambio de mercado (Adler de Lomnitz, 1994: 92).

Las redes sociales tienen como objetivo proporcionar recursos y servicios a personas en dificultades y ayudarles a autorganizarse. Las redes informales, más o menos espontáneas, suplieron la ausencia o las carencias de servicios públicos (Castel, 1995).

Las redes en los actores mencionados se constituyeron en un inicio como mecanismos de supervivencia, formas de construcción del tejido social, “estrategias para gestionar los riesgos a que se ven expuestos los sectores más vulnerables de nuestra sociedad, al posibilitar otro instrumento que pare el arsenal de las políticas de control y disciplinamiento” (Saidón, 1995: 204). Pero también fungieron, desde los procesos de intervención socioeducativa intencionada y desde la organización, como desarrollo de alternativas para que los riesgos se enfrentaran con una política que mantuviera, en el discurso y en la práctica organizada, la vigencia de los principios de ciudadanía, libertad y justicia (Saidón, 1995). “La creación de redes alude a actores sociales que tratan cotidianamente de inventar nuevos modos de combatir la inequidad y la injusticia social, en los más variados y distintos ámbitos, que tienden a achicar la brecha de las diferencias sociales heredadas” (Primavera, 1995: 162).

Las redes sociales significan territorialización, un conjuro contra la marginación, entendida como desterritorialización que empuja a los bordes, pero también a la reterritorialización. Para Volnovich, “la conformación de redes es un proceso mediante el cual las poblaciones atomizadas recuperan en los intersticios, en ciertas brechas, en las grietas urbanas, los rituales de sociabilidad y algo de las ceremonias perdidas de su historia. Se da también la reterritorialización en esos espacios de reclusión” (1995: 359).

Los actores dejaron un estilo de vida y formas de relación para encontrarse con gente identificada como *diferente*; las diferencias culturales eran evidentes. Dijo Georgina: “Yo soy de rancho o de pueblo, y allá es como el tipo de vida como diferente, la gente es diferente, se entera uno de algo y como que se ayuda más. Aquí en la ciudad yo creo que la gente es como más apretada, más egoísta ¿verdad?” (EI).

Con relación al desdibujamiento del sentido en los mundos de vida y en sus contextos más cercanos, Michel Maffesoli (1990) menciona que los conjuntos simbólicos están en la base de la socialidad en el sentido fuerte del término, de toda la vida de la sociedad. Para Jesús Martín Barbero, “lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la demanda de reconocimiento y de sentido. La identidad local es así conducida a convertirse en una galvanización de la diferencia” (2002b: 11).

La representación del espacio al que se pertenecía implicó la adquisición de un terreno, significó la posibilidad de un lugar para imaginar la vida, para construir la pertenencia a la ciudad. “El barrio puede considerarse como la privatización progresiva del espacio público. Es un dispositivo práctico cuya función es asegurar una solución de continuidad entre lo más íntimo (el espacio privado de la vivienda) y el más desconocido (el conjunto de la ciudad)” (Mayol, De Certeau y Giard, 1999: 12). El sentido de la vida ya no está predeterminado sino que requiere del esfuerzo de cada quien para dárselo; la capacidad para imponer una direccionalidad a los procesos sociales depende, por lo tanto, de la importancia que en cada sujeto adquiera la dimensión subjetiva. La producción de sentido no se agota en ser propietarios de un espacio, tiene que ver con la pertenencia, con la construcción del ser, con el imprimir una identidad al espacio y a la vida en él:

¡Mira cómo estaba! Se veían muy poquitas casas, isin pavimento, todas chuecas! Como no conocía de la organización, tan solo veíamos como un lugar donde vivir, independientemente de como estaba, pues era lo que habíamos alcanzado a comprar. Pensé que iba a cambiar, pero a largo tiempo. Pues ya ves Santa Cecilia, fue más rápido tener aquí todos los servicios y cuántos años tenía Santa Cecilia (Lourdes, GD2).

La experiencia organizativa fungió como una lente que impactó la producción de sentido. Los sueños, al ser atravesados por la esperanza, adquirieron viabilidad. Construir la realidad a través de la voluntad de todos estos colonos y de la incidencia de la organización dio la posibilidad de erigir el futuro, de concretar modos *sui generis* de existencia, de relacionarse, de representar, de habitar, que trascendieron las expectativas que en un inicio se tenían al llegar a este lugar de arribo; así, estas se resignificaron en la voluntad, desde su inserción en procesos organizativo políticos. “Es imprescindible concebir la realidad como construcción de sujetos sociales. La idea de que la realidad se puede construir conforma una articulación dinámica que se corresponde con un concepto de complejidad que obliga a considerar cualquier estructura como abierta, en razón de que está en movimiento” (Zemelman, 1997: 25).

La imaginación, como horizonte abierto, juega un papel importante, es vehículo de fundación de lugares de llegada, encuentros con otros, creación de redes colectivas y mundos de plausibilidad. Ante lo aparentemente imposible, la imaginación funge como constructora de sueños. Es una comunidad imaginada, en la voz de Benedict Anderson (1993), donde las posibilidades inmediatas chocan con la dimensión utópica del espacio en construcción.

El surgimiento de la conciencia política se proyectó en una voluntad de transformación por la búsqueda de utopías. “El futuro plantea un problema de elección más que de proyección” (Zemelman, 1989: 71).

La imaginación es imprescindible para leer la sociedad contemporánea a través de las características que se le confieren de movilidad, cambio, incertidumbre y complejidad. La imaginación ha desbancado a la razón codificante de la primera modernidad, que se sostenía en la idea de territorio, de orden, de tiempo lineal. La imaginación ha jugado en su propio terreno, en el terreno de la desterritorialización, se ha vuelto protagónica de la invención del sujeto como actor social. Estamos hablando de un nuevo orden cambiante y en movimiento en la producción de subjetividades modernas.

Los sujetos investigados, con su arribo a la ciudad, engrosaron las vastas extensiones de pobreza que rodeaban la metrópoli. De acuerdo con Vilanova (2006), el anonimato vinculado a la condición migrante, interpretado como cómplice de la exclusión social, no solo desampara a las víctimas sino que

arropa a los victimarios y convierte en cómplice a una sociedad que no se reconoce en esta responsabilidad. La mirada del episteme dominante, con su postura ideológica, sostenida por las estadísticas, los acusa con frecuencia de engrosar los cinturones de miseria, de formar parte de la crecida oferta de mano de obra, de aumentar la explosión demográfica. Su estancia era *no legal*, iniciaron su estancia en la ciudad desde una inscripción raciada. La “ilegalidad” migrante, afirma Nicholas de Génova (2003), se sostiene como resultado de las intervenciones legales deliberadas.

Los sujetos aludidos pertenecían al campo, no eran *legítimos* habitantes de la ciudad, pesaba sobre ellos el imaginario de no estar presentes en los planes del gobierno, como refirió Georgina: “El gobierno no estaba dispuesto a darnos servicios” (EI). Se encuentra implícito el efecto ideológico de una formación discursiva que abarca los debates públicos mayores (De Genova, 2003), sostenida en la práctica de la selección de quienes son sujetos legítimos de derecho, quienes son prioritariamente ciudadanos; los no incluidos no pertenecen y se les hace responsables de su propia tragedia.

Siempre que se plantea la cuestión del reconocimiento es porque una determinada categoría de gente se siente víctima de una privación relativa y considera que esa privación es inmotivada (Bauman, 2003b). Una sociedad justa elimina uno a uno los impedimentos a la distribución igualitaria de oportunidades, a medida que son puestos de manifiesto y sacados a la luz pública gracias a la articulación, el aireamiento y la persecución de sucesivas reivindicaciones de reconocimiento. No puede haber pelea por la redistribución justa sin lucha por el reconocimiento, y sin presencia en el espacio público no se puede circunscribir al espacio privado.

El eje de la transformación de la colonia era al mismo tiempo el tema de los derechos de los sujetos. Las estrategias organizativas se sostenían en el discurso de “pelear por el derecho a los servicios públicos”. Decía Mauricio: “Pos yo esperaba que mejorara la colonia reuniéndonos todos, les dije: ‘pues vámosle entrando’. Desde entonces, me ha gustado la lucha, no quedarse uno callado, pelear sus derechos” (EI).

La injusticia contra la que estaban dispuestos a rebelarse se medía respecto a sus condiciones, más que a una comparación envidiosa con otra gente de

su entorno (Bauman, 2003b). No era la pelea porque los otros tenían y ellos no sino por tener las mismas oportunidades.

Los movimientos sociales son nuevas formas de socialidad. Luchar por el espacio —en términos de vivienda, de servicio y de territorio cultural— es la lucha por la autogestión contra las muy sofisticadas formas de verticalismo y paternalismo. Y de ese modo, los nuevos movimientos y las nuevas socialidades descubren la diferencia como elemento y espacio de profundización de la democracia. La lucha contra la injusticia es a la vez lucha contra la discriminación social y la exclusión cultural. Lo que equivale a la construcción de un nuevo modo de ser ciudadano que posibilita a cada hombre y a cada grupo reconocerse en los demás, condición indispensable de la comunicación (Martín Barbero, 2002a: 152).

Según Lefebvre (1969), el tejido urbano es una metáfora, un tejido desplegado sobre el territorio, una especie de red de mallas desiguales. Es una armazón de una manera de vivir. Sobre la base del tejido urbano aparecen fenómenos de otro orden, el de la vida social y cultural.

La relación entre la racionalidad del orden económico y la idea de intervención en dicho orden, esto es, la autonomía de la decisión y de su racionalidad, lleva a reivindicar la especificidad de lo político frente a lo económico. La capacidad de reactivación sobre la realidad exige que la racionalidad del orden económico quede subordinada a la de construcción de proyectos y al reconocimiento de alternativas; en suma, a la necesidad de lo político (Zemelman, 1989).

La tierra prometida

El trabajo reivindicativo en la búsqueda de servicios públicos significó la contraposición de actores, ideologías y narrativas. La incapacidad del estado de dar respuesta cabal a las demandas de los sectores más empobrecidos se confrontó con la pelea de los actores subalternos por el espacio y la legitimidad de su existencia desde la representación de la vida posible.

Adquirir una propiedad, un terreno, marcaba significativamente la posibilidad de permanecer en la ciudad; la imaginación se desplegó en el sueño de construir el espacio que habitarían. Mencionó Chuy: “Yo pensaba que nunca iba a tener una casa así como ahorita. Pues yo dije: ‘No, ¿cuándo fregados iré a tener una casa?’. Tenía ilusiones, pero no tenía dinero, ni cómo avanzarla” (EI).

Se trataba de imaginar una colonia donde no la había, construir un sentido en la nada, territorializar la frontera, crear comunidad donde existía sentimiento de abandono y soledad. La Loma, como llamaron ellos a la colonia, realmente no lo era, era un terreno, un territorio abierto. Dijo Chuy: “Al principio, en La Loma estábamos todos como en un desierto abandonado, ahí se ve, como muy desunidos, cada quien caminaba por su hebra” (EI).

Lo que compraron fue un terreno amenazado por el desalojo, ya que no tenían escrituras por tratarse de terrenos ejidales. La vida se construía una vez más sobre el riesgo. La incertidumbre tenía como connotación sentirse solos, desconfiados de sí mismos, del gobierno, de los otros que habitaban la colonia, del futuro. Aunque a su llegada a La Loma no había casas, ellos en ningún momento la llamaban “terreno”, siempre se refirieron a ella como “la colonia”. Así recordó José el pasado de la colonia: “La colonia eran puras zanjas, ¿se acuerda de Santa Cecilia? Nunca ha mejorado. Algunos vivían en un tejabán de cuatro por cuatro, Primo duró así años. Yo llegué mejor, ya llegué con un techo de material” (EI).

La vivienda que construyeron en La Loma distaba mucho de la que tenían antes de llegar a este lugar. La vivienda de sus lugares de origen se caracterizaba por ser totalmente distinta a la de la ciudad. La distancia era significativa: de una casa de zacate, de un cucurucho, de casitas de cartón, se pasó a una casa construida con material. Ante ello, comentó Mauricio: “Te estaba platicando el otro día que cuando hice esos cuartos no había ni caso, qué esperanza que pensara yo tener casa aquí, pues en el rancho, allá, hacen sus casitas de zacate, ino, imagínate!” (EI).

La consecución de logros concretos, en este caso, tener un cuarto de material, se contrapuso con la falta de esperanza que acompañaba la com-

paración y la distancia entre lo que había en su pueblo y lo que había en la ciudad; dijo Georgina:

El otro día, platicando con una cuñada de Chicago, me decía: “Oigan, ustedes, este, así estaban cuando compraron aquí”, yo le contesté: “Pues no, no era fácil, no, ni siquiera agarrar un camión, porque teníamos que caminarle unas cuantas cuadras, venirse de una fiesta en un carro de sitio, pues no, ni pensarlo, porque no lo iban a traer a uno” (EI).

Si bien es cierto que uno de los motivos para dejar su pueblo fue la ausencia de horizontes de posibilidad ligados a las condiciones materiales de existencia, también lo fue que los actores pelearon por romper el cerco que les imponía la ciudad; aparte de la invisibilidad, no contar con transporte los aislaba y dificultaba su acceso a la ciudad. La función del transporte es conectar; al inicio, no estaban conectados. Por otro lado, reconocían que, para los de afuera, los habitantes de La Loma no eran sujetos de confianza por vivir en los suburbios. Vivir en esta parte de la ciudad les daba el calificativo de probables delincuentes; ponía sobre ellos el peso del imaginario de la *criminalización*, por el simple hecho de ser pobres. El espacio marca netamente los límites de la sociedad (Lefebvre, 1976). Afirma Adler de Lomnitz,

[...] entre los prejuicios más arraigados en la literatura sociológica acerca del problema de pobreza, se encuentra aquel que retrata a los pobres como afectos a toda clase de patologías sociales, cuyo cuadro general se resume en una pretendida incapacidad para responder adecuadamente a los estímulos socioeconómicos (1994: 47).

Según Lefebvre:

El espacio se dibuja como homogéneo y sin embargo dislocado, troqueado, ordenado y desordenado, donde el centro petrifica al mismo tiempo que estalla. El espacio aparece como constreñidor de las periferias y de los arrabales, que completan los suburbios residenciales; donde reinan

normas que imponen determinados *modus vivendi*, se dedica al espacio toda clase de discursos, de interpretaciones, de ideologías y de valores sostenidos (1976: 35).

Como se evidencia en la historia de estos sujetos que fundaron un espacio para construir sus sueños, la incertidumbre ha sido elemento cotidiano de los sectores populares, es ahí donde se pueden leer diversas manifestaciones de socialidad: su estructuración de esquemas de representación cultural favorecía la supervivencia en condiciones difíciles, pero ello no equivalía por fuerza a competencias políticas y económicas sino de movilidad y resistencia. La reconstrucción de los esquemas de representación cultural implicó la construcción de la legalidad no solo dentro de la localidad sino hacia distintos lugares, resultado autodjudicado a su capacidad de movilidad.

Lo económico se asocia con el tener, lo político con el poder y lo cultural con la manera de significar; ellos no tenían capital económico; no tenían poder en la esfera pública, su poder se circunscribía a la subjetividad y a su capacidad práctica. Con la conquista del espacio como pertenencia construyeron la certidumbre que favoreció la creación de horizontes de futuro y seguridad; la capacidad de agencia les otorgó confianza en sí y en su poder, al reconocerse como sujetos de derechos, en un claroscuro entre incertidumbre y búsqueda de certezas. La socialidad reflexiva tiene que ver con pasar de la incertidumbre, la desprotección, la desconfianza y la inseguridad a la certidumbre, la seguridad y la confianza en sí mismos; al atravesar la división territorial legitimada por el poder público y el poder ligado al capital, traspasar situaciones límite.

El enemigo localizado

Los entrevistados no se apropiaron de los terrenos de manera ilegal, no fueron invasores, los adquirieron a vendedores que eran militantes priistas. Esos espacios constituían cotos de poder del Partido Revolucionario Institucional (PRI), representado por alguna de sus centrales, como la Confederación Nacional Obrero Popular (CNOP). Estas instancias, en muchos casos

bajo presión, organizaban a la gente o, como se reconocía en el lenguaje político, la *acarreaban*, y solo así esta podía conseguir servicios públicos. Este fenómeno forma parte de lo que se conoce como corporativismo, una de las estrategias para mantener al entonces partido gobernante en el poder. Así, la fragmentación del espacio para la venta y la compra aparece en franca contradicción con la producción del espacio (Lefebvre, 1976).

Este corporativismo era una *integración atrofiada*. Los asentamientos referidos no estaban en los planes del gobierno en turno para ser dotados de servicios en el corto plazo. Lo que sí estaba eran sus habitantes, a quienes se les contemplaba dentro de la estructura partidaria como futuras cifras numéricas para tiempos electorales: potencialmente, eran votos seguros. En el México urbano, todas las estructuras sociales se basan en un diseño piramidal: los recursos se canalizan desde la cúspide hacia la base, mientras que la lealtad y el apoyo político irradian desde la base hacia la cúspide (Adler de Lomnitz, 1994). Siguiendo las ideas de Zemelman (1997), la ampliación de la subjetividad tropieza con obstáculos provenientes de la estructura social, que impiden que la conciencia transforme al hombre histórico-social en sujeto capaz de protagonismo.

“La trampa que tienden los sectores dominantes a los subalternos acaba siendo su propia trampa: el espacio enfermo o espacio de enfermedad social” (Lefebvre, 1976: 33). Los espacios de segregación social son una inclusión en la disociación. La marginalidad tiene un registro singular en el imaginario social: no es una y la misma a lo largo de la historia, ni en las diferentes culturas. Sin embargo, el capitalismo no inventó la marginalidad, siendo como es, producto indeseable e inevitable del capitalismo.

El sistema político mexicano ha sido descrito como corporativo, populista autoritario y patrimonial. Para lograr sus objetivos, los regímenes corporativos suelen utilizar “la cooptación de los líderes”, la segmentación vertical o sectorial de las decisiones, una institucionalización permanente del acceso, la “juridización” o legalización de los conflictos (Adler de Lomnitz, 1994: 229).

La manera de control sobre estos colonos se ejerció de distintas maneras, en primer lugar se constituyeron comités de vecinos dirigidos por militantes priistas, quienes simulaban dotar de servicios, por ejemplo, controlaban el cobro de los servicios improvisados, como la luz, que consistía en una red de cables colgados de colonias aledañas que sí contaban con el servicio oficialmente. El cobro era alto e injusto a decir de los habitantes. En segundo lugar, se les condicionó a través de los tortibonos y la entonces existente Conasupo. Esta forma de control fungió como uno de los principales detonantes del proceso de lucha social, como lo mencionó Lourdes:

En el mural que hicimos entre todos, el PRI era el simbolismo del pulpo que entre todos los grupos íbamos a poder derrotar, que era el gobierno y que era lo que nos traía a acarreos; lo del Comité de vecinos, que había corrupción; lo de la Conasupo, que estaba también en ese tiempo, y lo de la Comisión Federal de Electricidad, que no nos querían poner medidores, entonces don Rafael, el del Comité de vecinos, cobraba lo que él quería, de ahí empezó la lucha (EI).

Con el desmantelamiento de las garantías del estado de bienestar, a las garantías comunitarias se les convirtió de un derecho a una limosna que destinaban a quienes las necesitaban, aquellos a los que les daba la gana hacerlo (Bauman, 2003b). La consigna era: “Únete Loma, que el PRI no te coma”, donde se pone de manifiesto la unidad contra la localización del enemigo. Fundir la justicia distributiva y política de reconocimiento, según Bauman (2003b), es una promesa de justicia social. La exigencia al partido en el poder y sus representantes era precisamente la justa distribución, pedían que se hiciera efectiva la justicia social.

El debilitamiento del estado-nación en relación con su capacidad de dar respuesta a las necesidades de la población se asocia con la globalización y el avance del neoliberalismo. Para los sectores más empobrecidos de la sociedad no es novedad la imposibilidad del estado, en su papel de proveedor, para responder y otorgar seguridad. Aun en la etapa en que este se concebía como *proteccionista*, como estado de bienestar, estado benefactor,

no fueron suficientemente incluidos vastos conglomerados de la sociedad en sus beneficios, aunque sí aparecían en el discurso y en el diseño de la política social.

La desigualdad social y el trato diferencial a los habitantes de una nación no es una novedad que aparezca con la globalización y el estadio neoliberal del capitalismo; su agudización es evidente, pero no su aparición. La pelea de los actores subalternos por la legalidad de su existencia, por pertenecer, por un espacio, por hacer valer sus derechos, por sobrevivir, es historia. No solo es disímil el acceso a los bienes, también lo es el ejercicio del poder y de los derechos. Existe una distribución y una eficacia desiguales del ejercicio del poder por parte de los actores y agencias (Warnier, 2002).

El hecho de vivir no se reduce a una función asignable, aislable y localizable, el hábitat, más que a título de una práctica de la que el derecho a la ciudad determinó las razones. Las razones, reconsideradas: la acción de la burocracia estatal, la distribución del espacio según las existencias del sistema de producción capitalista, es decir, de las relaciones de producción (Lefebvre, 1976: 9).

La organización y sus participantes localizaban al enemigo en el PRI gobierno, sus representantes y sus mecanismos de control. Las acciones en la esfera pública, como mítines, marchas, pintas, murales obras de teatro y plantones, tenían como objetivo principal la presión al gobierno para ser dotados de servicios públicos; así lo recordó Georgina:

Cuando vino una cuñada de Chicago le empezamos a platicar de esto y salió a relucir todo lo que nos ayudó la organización, porque algunos, los del gobierno, podrán decir que fueron ellos, ¿verdad? pero fue con presión o porque se los pedimos. Le dijimos que aquí llegaron unos jesuitas, hicimos grupitos y que había otros de priistas y pues hasta pleitos había, porque condicionaban a las personas con los tortibonos: “Únanse a nosotros y les damos esto”, ¿verdad? Nada menos lo acabo de platicar, y cada que hay oportunidad lo platicamos, ¿verdad? (EI).

Existe un enmascaramiento entre la simulación de un *gobierno* en su papel de dar bienestar social a la población más pobre y la no inclusión en los verdaderos beneficios sociales. Por otro lado, los colonos de La Loma, en su paso por la organización, se adjudicaban un protagonismo como actores en la presión al gobierno para ser dotados de servicios. Mencionó José: “El gobierno no arregla nada si no hay presiones y si no hay nadie que les pida algo” (EI). El derecho ciudadano proclama la crisis inevitable de los centros basados en la segregación y lo establece: centros de decisión, de riqueza, de información, de conocimiento que rechazan hacia los espacios periféricos a todos aquellos que no tienen participación de los privilegios políticos (Lefebvre, 1976).

Todos imaginaban el lugar que querían para vivir, para que ello fuera posible era necesario transformar el entorno en un lugar habitable, un espacio digno que implicaba la existencia de servicios públicos, ese era el anhelo. “No se trata de localizar en el espacio preexistente una necesidad o una función, sino al contrario, de espacializar una actividad social, vinculada a una práctica en su conjunto produciendo un espacio apropiado” (Lefebvre, 1976: 9). El mirarse sin posibilidad de incidencia ante el poder público y el privado, les regresaba la imagen de inmovilidad; al inscribirse en la organización se abrieron posibilidades. Para que así ocurriera, estaba la organización como mediadora, a la que los involucrados asociaban con “la lucha”. Así lo mencionó Lourdes:

Pero ya después de que empezamos a organizarnos, ya se dio el cambio rápido. Nos dieron rápido los servicios para que nos tranquilizáramos como organización; yo pienso que fue una pauta del gobierno, si veían que estábamos pidiendo servicios, pues darnos los servicios, para tranquilizarnos (EI).

La existencia de actores en contraposición y conflicto desde sus distintas estrategias y ofertas de membresía es parte de la dinámica social. Los sujetos investigados eligieron entre dos posturas encontradas: la adjudicada a los priistas y la de los jesuitas. Mantenerlo en el recuerdo era un conjuro

contra el olvido. Aparece en escena otro poder, el de la iglesia, representada en una orden religiosa reconocida como *progresista*: los jesuitas. Para el caso estudiado, no deja de ser una red vertical. Los sujetos investigados defendían la opción que tomaron como la más valedera, la que permanecía en la memoria colectiva. Se puso de manifiesto la realidad histórica donde la pluralidad de proyectos de vida social eran una posibilidad, una virtualidad para ser contruidos. En esta dirección, como dice Zemelman (1997), la voluntad social de praxis consistió en una subjetividad en proceso de ampliación a medida que se enriquecía la capacidad de apropiación–construcción.

El espacio es un instrumento político manipulado, un procedimiento en manos de un poder dominante que puede representar la sociedad global, ¿quién posee la representación legítima del espacio? El espacio es ideológico, político y sapiencial, comporta representaciones relaboradas (Lefebvre, 1976). Es una pugna de representaciones, desde preinterpretaciones del espacio, mediadas por las relaciones de poder, relaciones verticales entre el poder público y el privado (mercado) y los actores subalternos. En esta línea, los actores sociales, al construir el espacio desde la imaginación y desde una práctica social, construyeron también una representación legítima del mismo.

Los días de la burocracia y los días de la organización

El tiempo apareció asociado al antes y al después en un tiempo abierto entre pasado, presente y futuro. El barrio se delineó como el dominio en el que la relación espacio / tiempo era la más favorable para un usuario que ahí se desplazaba (Mayol, De Certeau y Giard, 1999).

El tiempo es el modo de ser en el que el individuo puede llegar a ser él mismo. Existir es temporalizarse (Zemelman, 2002). Ese modo de vivir el tiempo del antes y el después de los habitantes de La Loma, desde la mediación de la acción colectiva, los hizo concientes de su existencia, hizo posible que se reconocieran en ese momento y que se reconocieran después por su participación en la búsqueda de una mejor vida; cobraron existencia por voluntad, adquirieron dimensión temporal (Zemelman, 1997). El tiempo y la

acción política pasa de lo posible a lo imposible, de lo imposible a lo posible, del hoy al mañana, en el trascurso de la acción colectiva (Lefebvre, 1969).

Los entrevistados reconocieron dos tiempos con ritmo distinto: uno lento y caprichoso, cuando dependía de los otros; otro que avanzaba más rápido, que se relacionaba con su actuación sobre la realidad. El tiempo es antes y después, es presente que lee el pasado y es pasado impreso en el presente. El tiempo construido es el tránsito entre el sentimiento de estar aislados y solos, y el estar organizados. Entre no ser sujetos de derechos y pelear por sus derechos. “El derecho a la ciudad se manifiesta como forma superior de los derechos: el derecho a la libertad, a la individualización en la socialización, al hábitat y al habitar; el derecho a la obra (a la actividad participante) el derecho a la apropiación más allá del derecho a la propiedad” (Lefebvre, 1969: 159). El tiempo homogéneo manipulado, organizado en estadísticas, contra el tiempo de la contradicción, del conflicto, de una práctica social organizada colectiva; el propio tiempo es no lineal y simboliza el derecho a la ciudad, el derecho a su historia:

El derecho a la ciudad significa, por lo tanto, la constitución o la reconstitución de una unidad espacio temporal, de una unión en vez de una fragmentación. No elimina en absoluto las confrontaciones y las luchas. Dicha unidad podría adoptar diferentes nombres: el sujeto (individual y colectivo) dentro de una morfología que le permita afirmar su interioridad; la realización de sí mismo; la vida; el binomio seguridad–dicha, ya definido por Aristóteles en tanto que finalidad y sentido de la polis (Lefebvre, 1976: 10).

El tiempo era de su propiedad; su tiempo era distinto al de los no organizados. Al respecto, comentó Angélica: “La colonia quedó bien en poco tiempo” (E1). Influyeron en el tiempo, lo modificaron. La subjetividad social constituyente consiste en una determinación articulada de tiempos y espacios, que es histórico–cultural por cuanto alude a la creación de necesidades específicas en momentos y lugares diversos; por lo mismo, se refiere al sur-

gimiento de sentidos de futuro (Zemelman, 1997). El tiempo y el espacio se conjugaron para impactar la vida y la representación de sí mismos; ellos actuaron de manera protagónica sobre el espacio y el tiempo. Prosiguió Angélica: “Fuimos haciendo nuestros días” (EI).

El espacio, visto como homogéneo, como carente de conflictos, tiene la connotación de un espacio consumido, un espacio redificado, un lugar al margen del tiempo, de la vida y de la praxis, un espacio instrumental, funcional (Lefebvre, 1976). Una de las manifestaciones de la capacidad de agencia es el manejo de la propia agenda, de su accionar, de su impacto sobre personas, cosas, tiempos y espacios; agregó Mauricio: “Pensaba que iban a poner servicios pero a muy largo tiempo ¿verdá?, que no iba a ser tan rápido. Esto fue rápido por la organización, si no, ¿quién sabe cómo estuviéramos?” (EI).

Se le adjudicó personalidad e identidad a la organización. Esta era ellos mismos, la comunidad constituida por hombres y mujeres con un objetivo común, desde la constitución de nuevas relaciones y representaciones como prácticas sociales, que los colocaban en otro lugar, desde una historicidad donde las personas se constituyeron como actores sociales, como dueños de su historia. Esta es una socialidad reflexiva, que se define, con palabras de Roberto Martínez Nogueira, de la siguiente manera:

La noción de sujetos históricos alude a: portadores colectivos de una racionalidad y de un proyecto de sociedad. La complejidad y la heterogeneidad a las que se hizo referencia hacen que deba pensarse en la multiplicidad y en la pluralidad dentro de una sociedad que a la vez está menos estructurada, tiene una mayor fracturación y es más volátil como oposición a una cristalización persistente de posiciones y antagonismos (1995: 339).

Al entender la socialidad a partir de la manera de habitar la ciudad, a través de la apropiación del espacio urbano, se puede ir tras la manera de vivir la colonia, elemento simbólico que sirve de puente, que se asocia con la inclusión en la ciudad, con pertenencia, con derechos. Construir la imagen de la

colonia la ubica simbólicamente como lugar adquirido, logrado, actuado, como criterio de verdad, que otorgaba a los actores de esta indagación un lugar legítimo en la ciudad, en la sociedad. Es un espacio-tiempo conquistado, *legítimo*. La Loma fue testigo viviente de la trasfiguración de la pobreza como elemento identitario en movimiento. Es una disputa de verdades: la verdad del tiempo unido / desunido que excluye y, desde la ideología, erige lo que es verdadero y lo que es falso contra el esquema del espacio visto desde la praxis, desde la realidad, y a una verdad desde la socialidad (Lefebvre, 1976).

El sujeto aparece como constructor de su propia historia y de su propio destino, aparece como actor *erguido* ante el mundo y en el mundo. Este sujeto zemelmaniano es alguien que hace, que produce, que construye historia en circunstancias que él no ha elegido plenamente y cuyas consecuencias tampoco controla, pero que, a pesar de tales condiciones limitantes de posibilidad, permanece erguido, en posición “siempre gestante”, de autodesafío sin fin. Siendo consciente de sus límites, sin embargo, no hace sino trascenderlos de manera constante (Zemelman, 2002).

La conquista de la colonia

“El concepto del espacio convive desde dos connotaciones: por una parte desarticulado y desunido, y, por otra, organizado y unido nuevamente por el poder” (Lefebvre, 1976: 36). El poder de los sujetos con capacidad de agencia tiende a la unificación del espacio nuevamente, a la unificación del propio espacio desde lo político y la intersubjetividad, que los incluye en el gran espacio y, al mismo tiempo, los diferencia de otros espacios de la urbe. Asimismo, los coloca en el estado de derecho: al espacio, a habitar la ciudad. El espacio representado por la colonia era una construcción simbólica para los aludidos, la habían dotado de atributos:

Pues ya mucho mejor la colonia, o sea, ya tenemos la casa ya más habitable. Ya tenemos todos los servicios, más líneas de camiones cerca; cuando llovía decía: “¡Ay, que no llueva!” porque pa’ pasar el arroyo estaba bien difícil. Entonces, pues yo pienso que ya estamos mucho me-

jor, la colonia cambió y pues todo cambió. Cambió con servicios y más, por ejemplo, el Centro de Salud, las escuelas cerca, el mercado; todo tenemos ya aquí, aquí cerca. Y antes no, había que ir y buscarlo, pues, donde hubiera (Lourdes, EI).

La edificación del sueño fue posible en los logros obtenidos que mejoraron la colonia. En cada logro de la colonia estuvo inscrita su autoría, la acción de los colonos imprimió un cambio que, a su vez, hizo que todo cambiara: la fisonomía del espacio habitado, la representación de lo que se es y se puede llegar a ser; era un pivote identitario sobre el que se desplegó el futuro. En su caminar, ellos se autodenominaron los actores protagónicos que convirtieron el espacio en colonia. La reconstrucción de su identidad estuvo ligada a la transformación de la colonia, el paisaje geográfico tuvo sus efectos en los sujetos que lo habitaban. “El barrio es una posibilidad ofrecida a cada uno de inscribir en la ciudad una multitud de trayectorias cuyo núcleo permanece en la esfera de lo privado. En el barrio no hay significación de lo privado sin lo público” (Mayol, De Certeau y Giard, 1999: 10–11).

En este espacio construido, como en toda sociedad humana, se estructuran los sujetos que lo constituyen, que reflejan y, en cierto modo, son el todo social en el que habitan; por ello, ese todo es algo más que la suma de las partes, es una realidad infinitamente reflexiva y, así, autotranscendente (Navarro, 1994).

Trasladaron, al momento de la investigación, los atributos de lo comunitario a la colonia, como un lugar seguro, confiable, que les pertenecía. En estricto sentido, el sujeto *poetiza* la ciudad: la rehace para su propio uso, al deshacer las limitaciones del espacio urbano; impone al orden externo de la ciudad su ley de actor–consumidor del espacio. El barrio es, en el sentido estricto del término, un objeto de consumo que el usuario se apropia mediante la apropiación del espacio público (Mayol, De Certeau y Giard, 1999).

Estipula igualmente el derecho de poderse encontrar y reunir; lugares y objetos deben responder a determinadas “necesidades” por lo general no tenidas en cuenta; a determinadas “funciones” menospreciadas y, por cierto, transfuncionales: la necesidad de vida social y de un centro, la necesidad y la función lúdicas, la función simbólica del espacio: el deseo (Lefebvre, 1976: 10).

Cuando llegué a La Loma dije: “¡Híjole!, ¿a qué vine? ¿a dónde vine a dar?”. Y al llegar aquí, como que sentí que me enfermé con el polvo, todo me molestaba: “¡Ay! ¿Y así viven?” pensaba, y bueno, pues hay que vivir así, pensé. Pero sí me costó trabajo adaptarme aquí, con tanta insalubridad y con tantas cosas, pues. No había baño que no oliera, porque eran letrinas ¿o como se llaman? de esas cosas, fosas. No había drenaje, no había nada. Ahorita ya es diferente, ya hasta el más pobre tiene su bañito (Manolo, EI).

En la colonia estaban inscritas las huellas de su caminar organizativo–político, las huellas de la utopía de los educadores, recreada por los partícipes de esta historia, y las redes de relaciones atravesando los barrios, las estelas de acciones y personas. La Loma se construyó en la memoria e imaginación de los actores con identidad propia; era el lugar en donde inscribían sus identidades desde la intersubjetividad. Era la actora protagónica de la novela organizativa. En el espacio se pueden encontrar las huellas de las estrategias del sujeto. “El espacio es formado, modelado, desde elementos históricos siempre políticos. El espacio es político e ideológico. Es una representación plagada de ideología” (Lefebvre, 1976: 46).

Esta conquista trascendió los límites de la Loma, los límites de la ciudad, pretendidos para los más pobres; el recuerdo revivió el contacto con otros barrios en interjuego, con su participación en el centro de la ciudad. Llevaron distintos eventos y acciones organizativas a los distintos espacios de la colonia, con lo que los hicieron partícipes e inauguraron nuevas redes horizontales. “El espacio como práctica social implica el reconocimiento de interrelaciones que ordenan de manera particular el espacio” (Lefebvre, 1972: 16).

En esta manera de vivir el espacio y las acciones que lo transforman a él y a sus habitantes, se puede entender mejor el concepto de *práctica cultural*, es decir, este complejo conjunto de elementos ideológicos, religiosos y políticos concretos que reditan la tradición y se actualizan por prácticas que figuran un todo hecho de individuos, donde se lee la distribución del espacio cultural. Esta práctica es decisiva para dar identidad a los que la hacen posible, porque les da un lugar en el tejido de relaciones sociales que se han construido en ese territorio (Mayol, De Certeau y Giard, 1999).

Los sujetos protagónicos de la investigación refirieron en la mayoría de sus recuerdos distintos lugares transitados en el pasado y en su presente varios sujetos en interacción, pero el eterno retorno a la colonia como lugar de llegada obligada. Las acciones desarrolladas en el barrio eran signo de una estrategia que se realizaba al lado del *otro*. Lo que los colonos obtuvieron al hacer suyo al barrio, se transformó en experiencia hecha costumbre, fue lo que construyó y trasfiguró sus modos de actuar en la realidad, su forma de caminar los caminos de todos los días y el reconocimiento de la gente que testificó la transformación mutua. Al final, esto definió su inserción en este entorno social (Mayol, De Certeau y Giard, 1999).

Un reto para los aparatos de interpretación es que estos den cuenta de la relación entre espacio e identidad, y las fronteras difusas entre lo local y lo global. Interpretar, por ejemplo, que los sujetos involucrados transitaban de lo local a lo global y viceversa, desde la conexión y la desconexión, desde una inclusión ganada, peleada contra la exclusión social.

Por otra parte, en la construcción o representación de ese espacio que era tan fuerte en los sujetos referidos, “la imaginación se desprendió del espacio expresivo propio del arte, el mito y el ritual, y pasó a formar parte del trabajo mental cotidiano de la gente común y corriente. Es decir, penetró la lógica de la vida cotidiana de la que había sido exitosamente desterrada” (Appadurai, 2001: 21). Son esos espacios representados–vividos, que se asocian con imágenes y símbolos; es ese espacio habitado y usado, que se le apropia de manera activa; ese espacio que es atravesado por la imaginación,

con la finalidad de trasformarlo, que se convierte en un sistema de lenguaje, de símbolos y signos (Lefebvre, 1991).

Habitar la colonia incluye otro elemento relacionado con la representatividad de los distintos barrios. Es la relación existente entre el espacio representado, percibido, y el social construido, producido, proyectado. La relación entre el espacio de la representación y la representación del espacio (Lefebvre, 1976).

Como asiento de los diversos grupos, los habitantes de la Loma pertenecientes a la organización se fueron imaginando como legítimos representantes tanto del lugar que habitaban, como de cada uno de los barrios aledaños ante la organización local y regional, en la esfera pública, en las marchas y mítines, y ante el gobierno, al pelear reivindicaciones para todos los habitantes de la colonia y otro conjunto de colonias que conformaban la organización. “La colonia, es, entonces, el trozo de ciudad que atraviesa un límite que distingue el espacio privado del espacio público: es lo que resulta de andar, de la sucesión de pasos sobre una calle, poco a poco expresada por su vínculo orgánico con la vivienda” (Mayol, De Certeau y Giard, 1999: 9).

Se trata del espacio vivido en estrecha correlación con la práctica social. El espacio es la objetivación de lo social y, en consecuencia, de lo mental, como señala Lefebvre (1976). Tenían una colonia, no era otra colonia, era una colonia, al mismo tiempo, como la que tienen los de la ciudad, pero distinta desde el sentido de pertenencia e identificación; tampoco la imaginaban igual a otras colonias suburbanas, porque estaba dotada de sentido propio. Así lo refirió Georgina: “Ya hay hasta casas bonitas, se ven las calles pavimentadas, se ve otra la colonia, ¿verdad? Otras colonias son viejísimas y permanecen igual, ¿verdad?” (EI).

Se coincide con Lefebvre en que “acercarse a los contenidos que la gente le otorga al espacio, a las necesidades de la gente, a sus reivindicaciones, distancia del acercamiento al espacio desde la forma” (1976: 45). “La his-

toria es un objeto moldeable, al ser el creador de su propio destino y del de su mundo, el hombre toma el destino en sus manos” (Zemelman, 1989: 71). Aparece el sentido de logro de la meta esperada, de haber terminado con los trabajos que faltaban en la colonia, de tener un lugar como “debe ser”, con todos los servicios, un lugar de llegada. Mencionó Manolo: “La colonia está terminada, pues, por las calles de pavimento que tienen todos sus servicios. Este es otro tipo de colonia, ¿verdad?” (EI).

Una perspectiva traslocal puede enriquecer los campos de la investigación trasdisciplinar y las historias urbanas, así como las consecuencias humanas de la globalización, porque los flujos simbólicos entre los sujetos aludidos en colectividad que siguen habitando una colonia popular encuentran un lugar imaginario de construcción. Transitar las coordenadas geopolíticas para comprender las zonas culturales de hibridación representa un aporte a la teoría de las fronteras, de la trasdisciplinariedad.

La imaginación fue adquiriendo una semántica múltiple con el transcurso de la experiencia. Imaginar significó, en primer lugar, tener un lugar propio para vivir o una casa propia; en segundo, mediar por su participación organizativa y reivindicativa; en tercero, transcurrir en retrospectiva del presente al pasado desde la pregunta: ¿qué hubiera ocurrido si no hubieran presionado al gobierno, si no hubieran luchado, si ni se hubieran unido? ¿cómo serían ahora? ¿cómo sería la colonia?; en cuarto, imaginar un tiempo distinto; por último, la ruptura organizativa, que trajo consigo procesos fuertes de reflexividad y el resquebrajo de una relación de dependencia con los educadores, con los jesuitas, para erigirse de nuevo, en soledad, pero dotados de capacidad de agencia, en la imaginación de un proyecto propio. Es el claroscuro de la subjetivización de lo objetivo y la objetivación de lo subjetivo.

Para Lefebvre existe una relación estrecha entre el poder subjetivo y el poder objetivo, el subjetivo en tanto la conciencia se aúna con los elemen-

tos de carácter objetivo y transforma. La clase se opone como una unidad sociopolítica. Alcanza, de esa forma, su unidad, su actividad sociopolítica, deja de ser productora tiene un objeto político. Llega a la autonomía, a la autodeterminación, se erige en sujeto de la historia, sujeto político. Autodeterminación y autogestión, que incluye la autonegación, se niega a sí misma como en tanto el esencialismo que se le ha atribuido (Lefebvre, 1976: 147).

Teorizar sobre el derecho a la ciudad es acercarse al espacio como producción y, por lo tanto, como utopiano, ubicado como un proyecto, que si bien en los actores sociales referidos implicó el crecimiento económico, no significa su finalidad última, pues tiene otros fines más profundos. Hablar del derecho a la ciudad de los habitantes de las periferias, desde una práctica social, es destituir el mote adjudicado a sus habitantes como pertenecientes a una subcultura, con una serie de atributos otorgados desde el exterior que pugnan por colocarlos en un lugar de inmovilidad y que les constriñen para transitar a una cultura propia: historizada, con una representación política, una conciencia histórica del tiempo-espacio.

POBREZA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA: LA LUCHA POR LAS REPRESENTACIONES LEGÍTIMAS

José: Yo pienso que... yo oía las cosas como dijo Fox.

Chuy: Con evasivas, ¿no? ¿eh?

José: No, no, lo dijo claro y lo digo, y lo estoy sintiendo, dijo:

“Vamos a acabar con tod...”

Chuy: Con los pobres.

José: “Con todos los pobres”.

(Varios se ríen).

Chuy: ¡¿Pos cuándo?! (GD4)

En el contexto de la globalización, ubicar el tema de la pobreza ligado a la participación política puede llevar a posiciones fatalistas al reconocer la dificultad de los movimientos sociales, de las acciones colectivas de aglutinar el descontento; por otro lado, es importante trasgredir el fenómeno aparentemente impecable de la globalización para abordarlo desde las distintas estrategias de resistencia, supervivencia y participación política de vastos conglomerados de la sociedad que penden de un hilo del sistema, para acercarse a sus creativas formas de resistir, imaginar y construir mundos mejores.

Es menester dismantelar el concepto de globalización, desmitificarlo en su presumible homogeneidad, para leerlo desde conjuntos de fuerzas y actores que se constituyen y actúan de diversas maneras, desde la superposición de tiempos, ideologías, apologías, escepticismos, fatalismos y posiciones trasformacionistas. El mundo no es en blanco y negro; en la globalización

subsiste la desglobalización, en tanto el ensamblaje de historias construidas en los intersticios. Zygmunt Bauman aborda la pobreza desde el catalejo de la modernidad y la globalización: “estas se caracterizan por la producción de ‘residuos humanos’ o, para ser más exactos, seres humanos” (2005: 16).

La globalización y su supuesta tendencia a la homogeneización se contraponen con un mundo cada vez más desigual. La globalización tiene como supuesto el acceso para todos a los bienes y a los servicios producidos en cualquier rincón del mundo, pero también conlleva la capacidad de acceso, movilidad, conexión y permanencia, dibujados por el capital económico, social, cultural. La globalidad significa un acceso más amplio, pero no una igualdad de acceso para todos (Hobsbawm, 2000). En esta disimetría en el acceso a los bienes, a los diversos capitales, se constituye el fenómeno de la pobreza, íntimamente ligada a la injusticia social.

La sociedad contemporánea sigue siendo profundamente injusta y desigual. Solamente una postura más plural y tolerante, más autocrítica y reflexiva, utópica pero también realista, puede conducir al hombre a que el conocimiento que se genera sea útil socialmente, productivo en lo científico y generador a la vez de alternativas viables a ese principio de realidad que hace que nuestros países sigan siendo tan asimétricos, tan inexcusable e inmoralmemente injustos (Sánchez Ruiz, 2002).

La brecha cada vez más grande entre ricos y pobres ha sido metaforizada de múltiples formas por distintos autores y en las distintas épocas: presos y libres, conectados y desconectados, con capacidad de movilidad e inmovilizados, excluidos e incluidos, vagabundos y turistas.

En la historia de los acercamientos al entendimiento de la pobreza, a los pobres se les ha nombrado de diversas maneras: marginados, excluidos, huérfanos, desamparados, consumidores defectuosos, infortunados, desposeídos, residuos humanos, discriminados, oprimidos, miserables, explotados, desfavorecidos...

Entre la exclusión real en los países latinoamericanos y el discurso de inclusión-disolución en el orden global, se dibuja la socialidad de los suje-

tos protagónicos investigados, donde lo religioso, lo político, lo afectivo, lo económico y lo cultural conviven y se recrean desde lo simbólico, en la producción de sentido, en la recreación de la representación de la pobreza.

Nuestros países son hoy el ambiguo y opaco escenario de algo no representable ni desde la diferencia excluyente y excluida de lo étnico; autóctono, ni desde la inclusión uniformante y disolvente en lo moderno. Este proceso de inclusión / exclusión a escala planetaria está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de emergencia de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, los nuevos sentidos que adquiere el lazo social, y también como lugar de anudamiento e hibridación de todas sus manifestaciones: políticas, religiosas, étnicas, estéticas, sociales y sexuales (Martín Barbero, 2002b: 2).

Si bien es cierto que el fenómeno exclusión–inclusión en la sociedad contemporánea es un hecho económico que agudiza la desigualdad social, también lo es que en términos políticos es todavía más contundente su impacto en amplios sectores de la sociedad. Desde el acercamiento sociocultural, las perspectivas se modifican, es decir, se cambia la visión. Los sujetos que se han quedado desconectados buscan día a día formas creativas de supervivencia, se distancian del espacio que los excluye desde la imaginación, que es un elemento constitutivo de la sociedad actual, de la subjetividad moderna (Appadurai, 2001). Esta manera de construir un mundo alternativo en la imaginación ha sido un recurso presente para los pobres en su caminar histórico.

Este apartado se construye desde la pregunta: ¿cómo se reconstruyen las representaciones sobre la pobreza desde la participación política?

Se pretende buscar resquicios de agencia en los intersticios de la globalización–desglobalización y en los procesos de visibilización / invisibilización de sujetos / actores sociales, donde los diferenciales de movilidad, la relación entre exclusión e inclusión, conexión o desconexión, aislamiento y pertenencia son referentes de socialidad. De alguna manera, es reconocer la realidad de pobreza como un significante con múltiples sentidos a partir

de los sujetos que la constituyen, a partir de la representación que tienen de sí mismos en una dialéctica de lo dado y de lo que se ha transformado en experiencia (Baschet, 2003). Vastos sectores de la sociedad están excluidos de los beneficios de la modernidad; en este caso, la participación de los sujetos aludidos en una experiencia organizativa–educativa–política los incluye en la sociedad a partir del rompimiento de límites.

Para ello, se alude a las diversas significaciones de distintos actores de la sociedad y de los investigados en torno a la pobreza, para afirmar que ni las representaciones ni su referente concreto de existencia son estáticos u homogéneos, conviven en conflicto, negociación y, muchas veces, ambigüedad.

Este acápite se constituye de seis apartados: el primero es un breve acercamiento a los diversos significados que se le han otorgado a la pobreza, desde los campos disciplinares y desde distintos actores: ONG, iglesia, artistas, entre otros; el segundo aborda las representaciones en torno a la pobreza desde la ambigüedad de la diferencia y la inclusión al mismo tiempo; el tercero se constituye alrededor de la metáfora del *círculo de la pobreza*; el cuarto aborda las condiciones que favorecieron la ruptura de ese círculo; el quinto se refiere a la restructuración de la imagen de los sujetos involucrados, y el sexto recupera la voz de los educadores en torno al tema de la pobreza.

Adjudicaciones de la pobreza

La producción de conocimiento sobre la pobreza lleva a la discusión sobre lo metodológico, lo epistemológico y lo ético, para desde ahí recuperar las prácticas colectivas, el papel de la filosofía y la centralidad de la acción social. Implica, incluso, cuestionar los principios fundantes de las escuelas de conocimiento, de las artes, de los movimientos sociales. Es tarea ineludible ir a los orígenes para reconocer la racionalidad subyacente presente en la construcción del concepto de pobreza como realidad social, para transitar hacia reconfiguraciones hechas de reflexividad ética, histórica y utópica.

Aludir al tema de la pobreza remite al paso de la doxa a la heterodoxa y del saber unificado a la diversidad, desde el esfuerzo sostenido por salir de

los estancos para poder acercarse a la complejidad característica de lo social. Abandonar el reduccionismo para leer a la realidad desde el pensamiento complejo de Edgar Morin, que ha significado un parteaguas en las maneras de explicar el mundo actual, con sus cambiantes ritmos, formas y procesos multiformes. Para él (1995), el desafío de la complejidad es el de pensar complejamente como metodología cotidiana, cualesquiera sea el campo en el que desempeñemos nuestro quehacer.

La invitación es a abordar la realidad como concatenación de ámbitos de existencia del hombre; concatenación compleja, multifacética, en el interjuego entre el orden y el desorden, en la estructuración permanente desde la incertidumbre y las contradicciones, para llegar a un conocimiento abierto, siempre inacabado e incompleto. Más allá de las posturas fatalistas y apologéticas para la comprensión de la pobreza.

Los diversos autores explican el origen, las problemáticas, las consecuencias y alternativas a la pobreza profundizando más en un ámbito: lo económico, lo político, lo sociológico, lo cultural; un acercamiento trasdisciplinar invitaría a retomar las contradicciones, la pluralidad y la movilidad de las identidades en las voces de los actores protagónicos. Es imprescindible plantear la integración de los diversos planos de análisis, de manera que se prevengan el riesgo y la tentación de circunscribir la realidad de la pobreza a un solo enfoque.

Mientras “las ciencias sociales se esfuerzan mediante la investigación directa y la sistematización teórica de sus descubrimientos por evidenciar y describir la dinámica de los procesos económicos, políticos, sociales y culturales que provocan el surgimiento y la reproducción de situaciones de pobreza” (Lienhard, 2006: 8), los movimientos sociales pugnan por recuperar la potencial capacidad de participación política de los sectores populares. La corriente progresista de la iglesia desafía el papel pasivo asignado a los oprimidos para erigirse como estrategia de liberación. El arte inscribe sus esfuerzos en el realismo fenomenológico por mostrar las situaciones de empobrecimiento desde sus actores. La filosofía contiene por el reconocimiento de la autonomía, la libertad y la igualdad para analizar las condiciones de empobrecimiento.

A continuación se expone un acercamiento somero a los esfuerzos de estudiosos, militantes, artistas y grupos religiosos por analizar la pobreza, por escudriñarla; el tema central de este trabajo no es la pobreza, por lo tanto solo se presenta este apartado para ubicar la dimensión subjetiva y política en su abordaje.

Distintas posturas cuestionan el reducir el estudio de la pobreza a las condiciones materiales, arguyendo que existen otros elementos de corte político y cultural que son de igual manera relevantes para acercarse a su entendimiento.

Han existido esfuerzos importantes por medir la pobreza desde parámetros económicos. En la década de los ochenta, la teoría de las necesidades básicas insatisfechas definía a los pobres como aquellos que tienen al menos una necesidad básica insatisfecha: vivienda, educación, alimentación, salud (Wiggins, 1987). No se trata de soslayar el aspecto económico al estudiar la pobreza, cuando este es contundente cuantitativamente; en México se alude a 40'000,000 de mexicanos que viven en la pobreza y, entre ellos, 27'000,000 son ubicados en la pobreza extrema; sin embargo, la realidad de empobrecimiento no se puede reducir a condiciones materiales, una lectura desde la complejidad debería incluir todas sus aristas.

Por ejemplo, el concepto de privación relativa encierra el contraste entre sentimiento de privación y condiciones de privación: “los objetos materiales no pueden ser evaluados sin el contexto cultural de cómo la gente los percibe y los sentimientos juegan un papel importante en la selección de los atributos de su asignación. El sentido de la privación está relacionado con lo que es justo tener” (Lazos Chavero, 2006: 47). Aduce Bauman

[...] que la pobreza no se reduce a la falta de comodidades y al sufrimiento físico. Es también una condición social y psicológica: puesto que el grado de decoro se mide por los estándares establecidos por la sociedad, la imposibilidad de alcanzarlos es en sí misma una causa de zozobra, angustia y mortificación. Ser pobres significa estar excluido de los que se considera una “vida normal”; es “no estar a la altura de los demás” (2005: 64).

Por su parte, Paulette Dieterlen señala que, si bien “ser pobre significa no tener determinados recursos económicos, muchas veces también significa carecer de lo que algunos autores denominan como autoestima o respeto propio” (2003: 51).

Una cosa es no tener y otra vivir la imposibilidad de alcanzar los estándares de vida digna establecidos por la sociedad; en términos de representación, es estar excluido de una vida caracterizada como *normal* acuñada en el imaginario social. En ese sentido, es la contraposición entre estar más cerca de la vida o de la muerte. La pobreza que afecta a América Latina se define como una realidad de muerte (Melis, 2006). En el extremo, la pobreza es una amenaza para la supervivencia, desde el riesgo de morir de hambre: sin educación, sin techo, sin alimento, sin servicios de salud.

Regresando con la contraposición entre lo cuantitativo y lo cualitativo, el enfoque de la calidad mínima de vida pretende medir la pobreza a partir de diversos indicadores, tales como el porcentaje de niños con desnutrición, el de partos sin atención médica, el de mujeres analfabetas con respecto a la población total.

A pesar de que este acercamiento significó un avance sustancial en la discusión de cómo fijar la línea de la pobreza al incorporar la calidad mínima de vida como referente, se siguen dejando de lado otros factores como el desenvolvimiento educativo, la participación social, las relaciones familiares y vecindarios, la dinámica y organización comunitaria (Lazos Chavero, 2006: 48).

En esta línea, hay que reconocer el aporte de Oscar Lewis (1959), con todas sus limitantes, que incluye el acercamiento a las vivencias de los habitantes pobres, con las preguntas generadoras: ¿cómo se vive y percibe la pobreza por parte de mujeres y hombres? ¿qué piensan los pobres, en qué se interesan, qué les ocupa, cómo se divierten? Construye su propuesta desde la afirmación de que existe una cultura de la pobreza, entendida como subcultura. Sin embargo, Elena Lazos Chavero (2006) afirma que no hay cultura de la pobreza, no hay una pobreza rural o urbana, hay pobreza rurales y urbanas.

Así, existen hogares pobres en tierra, en capital humano, en capital social, sin acceso a los recursos comunes o sin salud.

Analizar este tema desde lo sociocultural remite a las representaciones de la pobreza como la lucha por la hegemonía de los imaginarios sociales (Scheuzger, 2006). También lleva a la discusión sobre la otredad; es la fidelidad a las voces de los oprimidos desde la dimensión simbólica.

En este campo resaltan los estudios antropológicos sobre la pobreza, por ejemplo, el de Larissa Adler de Lomnitz (1994), que abona al entendimiento de las redes sociales de supervivencia; los que trabajan sobre la vida cotidiana de hogares pobres desde diversos actores: mujeres, ancianos...

En justicia, es importante resaltar que Lewis (1964) retó las convenciones interesadas en hablar de la pobreza, a través de narraciones de temores y de esperanzas, de esfuerzos y de fracasos, en suma, de las intimidades de la pobreza.

Para Martin Lienhard (2006), la escasez de los recursos materiales no definen la pobreza sino que esta es más un sentimiento de abandono y orfandad. Silvia Giletti Benso (2006), por su parte, considera que la pobreza se acompaña de un sentimiento de soledad que significa exclusión, no ser visto, no ser considerado por quienes los rodean, por las instituciones, por el gobierno, por quien podría de algún modo ayudarlos.

Mientras que para los estudiosos sobre la pobreza las respuestas y los significados son muchos y variados, para los implicados en esta condición es una pregunta de difícil respuesta, pues se encuentra en el plano de la existencia, va acompañada de sus posibilidades de supervivencia. La pregunta para los desfavorecidos de ¿por qué somos tan pobres? no suele tener una respuesta satisfactoria; es fácil hablar de la no conciencia de clase de los pobres, pero para ellos el habitar esta condición no ha pasado por una elección; son los estudiosos de la pobreza, el clérigo, los militantes políticos, el poder político y el económico los que dan una y otra explicación a las causales de la pobreza, y plantean en lo teórico estrategias para su combate. Los pobres ahí nacieron, ahí habitan, sus energías se ven, muchas veces, implicadas en el tener que emplearse en la búsqueda de formas creativas de supervivencia.

Para Silvia Rivera Cusicanqui, “el esfuerzo por mostrar la riqueza simbólica y productiva de las y los oprimidos significa recuperar su condición de sujetos de la historia para contraponer el destino de anonimato colectivo que el Estado y los grupos hegemónicos les confieren” (2006: 206–207). Han sido muchas las estrategias de artistas, estudiosos, religiosos y filósofos por sacar del anonimato a los pobres, por mostrarlos a través de la transparencia de la imagen artística, de las descripciones de su vida diaria y de sus discursos, de la iglesia y la valoración de sus tradiciones y formas ancestrales de solidaridad. Otros más proponen un modelo alternativo, una escala de valores contrapuestos a los dominantes, desde el interés por la cultura popular que ha dado paso a la revalorización de la clase marginal (Parra Domínguez, 2006).

Entre los diversos esfuerzos por mostrar la pobreza desde el realismo, se encuentran las manifestaciones artísticas. El acercamiento del arte a la pobreza tiende a documentar con gran precisión las más diversas situaciones de pobreza en las ciudades, los tugurios, las fábricas, las minas, el campo, los mercados, los cruceros. Sus personajes son huérfanos o trabajadores, obreros, negros, inmigrantes, niños de la calle, prostitutas, mendigos, ancianos, indigentes.

Las prácticas artísticas, como el cine independiente, la fotografía, las artes visuales y la literatura, ofrecen un discurso crítico sobre la pobreza, no porque el artista sea quien mejor entiende esta problemática sino porque el arte tiene la capacidad de esa expresión dialógica para expresar y transparentar el realismo de esta condición: “ciertos textos, películas o fotografías de tipo artístico, la ‘pobreza’ salta inmediatamente a la vista o al oído” (Lienhard, 2006: 38).

Ligado a las condiciones materiales y a una lectura política, se encuentra el enfoque de la desigualdad. La pobreza ha sido caracterizada con respecto a la diferencia entre el grupo más pobre y el resto de la comunidad. En este enfoque, desigualdad y pobreza están relacionadas, pero ninguno subsume al otro. En los países latinoamericanos, el concepto de pobreza y desigualdad se deben abordar juntos para entender la gravedad de esta condición y la acumulación de la riqueza en pocas manos (Lazos Chavero, 2006). La

desigualdad social apela a los derechos de justicia, igualdad y libertad, y por lo tanto al sistema legal (Parra Domínguez, 2006).

Para Dieterlen (2003), los problemas de la pobreza tratados desde un punto de vista filosófico tienen como centro a la ética, cuyos conceptos básicos para el análisis son: libertad, igualdad, respeto a sí mismo, autoestima y autonomía. La igualdad tiene que ver con el derecho a las mismas oportunidades; el respeto de sí mismo implica la confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder de realizar las propias intenciones; la autoestima es el sentimiento de la persona de su propio valor, la firme convicción de que vale la pena llevar a cabo su proyecto de vida, y la autonomía es la posibilidad de elección de los individuos (Rawls, 1995).

Desde los movimientos sociales, se retoma como punto de partida la afirmación de la desigualdad social para plantear que son los pobres los que *hacen* los cambios sociales, la *revolución*. En este planteamiento, estos movimientos se generan con la participación de clases bajas-medias y no solo de los sectores más pobres (Lazos Chavero, 2006). El tema de la pobreza se concatena con el derecho que todo ciudadano tiene de exigir que sus derechos le sean satisfechos, tal como lo dicta la constitución.

En los años sesenta, desde la afirmación de su opción por los pobres, la teología de la liberación ha llevado también a la creación o el acompañamiento de movimientos de liberación en países de América Latina (Albó, 2006). En la iglesia también se contraponen posturas, se deja de reconocer la pobreza como una contemplación y a los pobres como los que alcanzarán el reino de Dios en compensación a su situación aquí en la tierra; esto lleva a la afirmación de que la condición de pobreza no es algo natural y que puede cambiar si se antepone como estrategia el caminar junto con el pueblo pobre para su liberación: “Nuestro compromiso de fe sólo podrá ser vivido auténticamente si es Buena Nueva para el pobre, para el oprimido, y si suscita, apoya e impulsa un proceso liberador del oprimido” (Morales Bermúdez, 2006: 246).

La opción por los pobres trajo consigo la confrontación y el fortalecimiento de las llamadas comunidades eclesiales de base (CEB), que aparecen ya en 1968 durante la conferencia de obispos de Medellín. Las CEB fueron

consideradas como el primer y fundamental núcleo eclesial. “Partían de los grandes sectores populares de Latinoamérica que tenían la condición de pobres y cristianos a la vez” (Albó, 2006: 286).

Como un avance importante en el entendimiento y medición de la pobreza, se encuentra la teoría de las capacidades o de pobreza humana de Amartya K. Sen (1996), que considera imprescindible tomar en cuenta las capacidades necesarias para vivir en la sociedad (salud, educación, ingresos, participación social). Con ello, se abre todo un abanico para entender los diversos grados y tipos de pobreza en un contexto histórico determinado. Cualquier teoría de la pobreza de la mano de la justicia debe tener como fin el desarrollo de las capacidades, que son las que permiten a los humanos no solo hacer sino ser, es decir, ejercer la libertad para lograr ser agentes participativos de la vida social.

En contraparte, desde el poder político formal, el tema de la pobreza retoma los estudios sobre esta a fin de definir políticas sociales para su combate. Dice Silvia Rivera Cusicanqui: “desde una imagen elitista se invita ornamentalmente a un ingreso pautado y subalterno en el escenario de la política y del Estado a una ciudadanía de segunda clase en el escenario de la democracia populista del partido nacionalista” (2006: 176).

Estos planteamientos no deberían ser excluyentes entre sí, pues todos abordan un elemento que conforma a la pobreza y que es de gran utilidad para su análisis; el problema se encuentra en el sesgo que plantea cada propuesta, vista de manera unilateral. Sería importante pasar al pluralismo teórico y leer a la pobreza desde la complejidad, desde la trasdisciplinariedad, desde un estudio de fronteras que trascienda el acercamiento de las disciplinas como estancos, para abrirse a otras aportaciones.

Se propone, pues, un acercamiento a la manera en que los sujetos investigados historizaban el significado de la pobreza. Aparece una primera pregunta con relación a las representaciones: ¿cómo abordarlas desde la historicidad? La historia de las representaciones es la de los sujetos, la historia cultural entendida como intercambio de significados por un grupo social cuyas condiciones se transforman.

Pobres, pero diferentes

Este apartado pone de relieve las representaciones de los actores investigados en torno a la pobreza, en las que sobresale como mediación su participación en la experiencia organizativa educativa, que apareció en el tiempo ligada a una actuación protagónica en distintos espacios de la sociedad. La referencia a la pobreza no se circunscribe a aspectos materiales sino de representación y participación / disputa de espacios de poder. La adquisición de poder colocó a los sujetos en situación de menos vulnerabilidad y les abrió horizontes de futuro:

Aprendimos a defendernos en la organización, porque antes era pues como los demás de la colonia, de las cosas. Todo eso como que va quedando y al final de cuentas te sirve para la vida futura, porque ya no tan fácil te dejas ni que te lastimen, ni tampoco que te quieran hacer cosas, como que vas encontrando la salida y pues la familia también, o sea, cuando hay alguien en problemas, pues tratas de buscar la manera de organizar y de ayudar (Angélica, GD1).

La dimensión relacional de lo societal está hecha de representaciones en conflicto y en coexistencia. Los sujetos que se constituyeron en el codo a codo de lo comunitario y en la soledad de la ruptura, se reconocían pobres pero *diferentes* de los que no abanderaron la causa de la justicia. La comparación era la lupa de sus representaciones en torno a esta condición. En las características que le atribuyeron a la pobreza resaltan las de corte subjetivo sobre las que aluden a las condiciones materiales.

Al marcar una distancia respecto al resto de los pobres, lo hacían también de los atributos que le conferían a la condición de pobreza. Cuando el referente es el recuerdo resguardado de lo comunitario, la disparidad se hace más grande, los precios de membresía de la comunidad son más altos, en el sentido de que comunidad significa mismidad, ausencia del otro (Bauman, 2003b). Desde la no identificación, el otro puede llegar a ser un extraño al encarnar los temores de la incertidumbre que evocan la experiencia de la

vida, la memoria de tiempos difíciles. Decía Angélica: “Yo me sentía como más cerrada, como que me enfrascaba en mi mundo, pues también era de los demás, pues sí nos decimos pobres, pero ya no como antes” (GD2).

A diferencia de la comunidad, las redes sociales se constituyen desde diversos diferenciales de vinculación, ya que estas son porosas y de constitución plural; cuando funcionan como lupa para referir la diferencia con otros *pobres*, las puertas quedan más abiertas. Si la lente que mira a los otros es la organización social, imprime otros matices de otredad, en contraposición a lo comunitario, la organización social tiene un nivel más inclusivo, está perfilada para todos desde la dimensión participativa, desde la democracia, desde la invitación constante a incluirse y la demanda de reivindicaciones para los que comparten una misma realidad social.

Las demandas reivindicativas por servicios integraron a todos los habitantes de la colonia en sus beneficios; las nuevas instituciones, como la caja popular, la cooperativa de consumo, la cooperativa de costura y el jardín de niños comunitario ofrecían sus prestaciones a los que lo demandaran. Los eventos artísticos, culturales y religiosos se rotaban en los distintos barrios, en busca de sumar al conjunto de los vecinos. Al imaginar el proyecto a desarrollar en el terreno adquirido de manera colectiva, se pretendía que fuera un punto de confluencia de todos los colonos. El anuncio de la búsqueda del bien común, simbolizó una distribución justa de los recursos de la sociedad.

Estas personas salieron del anonimato y se erigieron sujetos de su historia. Trastocaron la representación de sí mismos en relación con la pobreza, desde el supuesto de que había pobres que todavía no habían tomado conciencia de las causas de su situación y, por lo tanto, no luchaban contra ella: “A lo mejor hubiera sido como muchas familias que hay aquí, ¿verdad? O sea, hay muchos aquí a nuestro alrededor, mucha gente muy conformista, ‘ah, pues somos pobres, pues que sea así’. Pues así dice una vecina: ‘Ay, es que soy pobre’...” (Georgina, EI).

El nosotros y los otros se movía en un claroscuro de identificación y desidentificación, al mismo tiempo incluyente y excluyente. “Los atributos que van de la división del nosotros y ellos es tan exhaustiva como disyuntiva, está clarísimo quién es de los nuestros y quién no” (Bauman, 2003b: 19).

Sin embargo, por otro lado, en la distancia se seguían reconociendo como pobres, pertenecían al lugar que habitaban, a pesar que desde sus condiciones materiales de vida al momento de la investigación difícilmente serían ubicados como tales.

Las representaciones cambian en el tiempo desde lo objetivo y subjetivo de las condiciones de vida. Al iniciar la experiencia educativa referente de este trabajo, los actores involucrados no se reconocían como pobres, no tenían en su pensamiento, en sus ideas o en sus sentimientos una representación de sí mismos que los identificara como tales. Aún cuando su base material los implicaba en esta categoría, el argumento era que pobres eran los que no tenían dónde vivir, los que no tenían trabajo, los que no tenían para comer. A partir de la intervención educativa se transformó la percepción de su condición. Las modificaciones en el sistema de representaciones implican las relaciones entre creencias, valores y afectos con respecto a las pertenencias sociales, que operan a partir de la objetivación de representaciones del mundo social (Ruiz, 2003).

Ya en el trascurso de la experiencia organizativa política, el ser pobres era ingrediente constitutivo de la utopía, significaba la construcción de un espacio de pertenencia y la contraposición con otros actores a los que se les atribuía más oportunidades y más poder; el sueño era salir de la pobreza y tener un lugar en la sociedad, un lugar legítimo, enunciado en la “búsqueda de una sociedad equitativa, fraterna y solidaria”. Era aquel un tiempo histórico que se construía con la intención de trascender (Baschet, 2003).

En la transición de un sistema de representaciones a otro, se deben considerar los factores de ruptura, resistencia, avances y retrocesos (Ruiz, 2003). No hay práctica que no se inscriba en representaciones contradictorias y, por lo tanto, en conflicto; estas producen el sentido del mundo que les es propio. Para Roger Chartier, “la historia cultural es la historia de la construcción de sentido a partir de las tensiones existentes entre un sistema de pensamiento y las formas grupales o individuales de dicho pensamiento” (1995: 49).

El proyecto de intervención que articuló los distintos planos de la interacción social en el que incidieron los educadores y los educandos, respondió a un contexto (Baschet, 2003). En la comunidad que se intervino, los sujetos

se encontraban inmersos en una situación dibujada por la falta de oportunidades. Por un lado, desde su participación política se fue gestando una concepción distinta de la pobreza; por otro, al ser Servicios Educativos de Occidente (SEDOC) una institución de la Compañía de Jesús, la concepción de la pobreza estaba mediada por la “opción por los pobres”, que planteaba como una de sus estrategias acercar al “Dios de los pobres” a los involucrados. Esta construcción discursiva como punto de entrada a la colonia, favoreció la confianza, la convocación y la participación:

Pues sí, desde ir a tocar puertas, me acuerdo de muchas anécdotas de la etapa de inserción: era decirles que si querían juntarse en la calle, tal cual: “Oiga, ¿no les gustaría que nos juntáramos?”. Entonces, de tres sábados que ibas y tocabas “hola, soy Gerardo”, y se ponían nerviosos, te ponías a hacer cosas, algo inventabas para meterte. A los tres sábados ya como que te empezaban a aceptar: “¿Dónde les gustaría juntarse?” “Ahí, en la calle, ahí, en medio”, entonces la gente ya (Gerardo, GDE).

Esta manera de entender la pobreza por parte de los promotores sociales se sostenía en el enfoque social al que transitaron ciertos sectores religiosos, donde las nuevas propuestas políticas y religiosas sugerían

[...] que se podían encontrar mejores resultados a través de un trabajo más directo con los propios pobres y oprimidos. Se llegaba de manera más directa a estos sujetos, por una exigencia de la fe. Pero además se empezaba a intuir que, a través de ellos, se podría también incidir más en la transformación de toda la sociedad (Albó, 2006: 284).¹

Otro elemento diferencial de la teología de la liberación es su punto de partida: la praxis liberadora, en compromiso y solidaridad con los más

1. Cabe mencionar que el discurso desde la fe convivía con el que era propiedad de los laicos, que se enunciaaba como el cambio social.

desfavorecidos.² Los educadores, en esta línea, se autonombran los especialistas de la pobreza:

No, pues sí, porque aprendes y es que esas entradas a las casas, yo me acuerdo de... Hay muchísimas anécdotas, por ejemplo, con la comida de repente te daban así una comida, que dices tú, yo jamás en mi vida hubiera comido esta comida, pero era este asunto de estar con el pueblo, ¿no? O sea, lo popular era como lo maravilloso y era la especialización de los pobres, ¿no? (Nancy, GDE).

Las representaciones y los discursos sobre la pobreza y los pobres varía entre las mismas organizaciones no gubernamentales (ONG); los matices se suscriben, sobre todo, con relación a la potencialidad de capacidad de agencia que se les confiere a los destinatarios de las iniciativas de intervención. Por ende, matizan las estrategias pedagógicas y organizativas, que se pueden inscribir en lo asistencial, en el desarrollismo y en lo político liberador.³

Existen organismos que usan el travestismo para vender pobreza a fundaciones internacionales y benefactores (Rivera Cusicanqui, 2006); otras manejan un cierto discurso del *lamento*, en el que la gente pobre aparece como víctima, se enfatiza el sentido de desposesión (Giletti Benso, 2006) y, explícita o implícitamente, se promueve la culpa social. Estas tendencias también invisibilizan y colocan a los beneficiarios como sujetos pasivos, lo cual favorece más una relación de dependencia. Una postura ética en el reconocimiento de los desfavorecidos, es una posición política, al reconocerles su potencial para enfrentar la propia situación, para avanzar en la participación en la sociedad.

La estrategia plasmada en el proyecto educativo al que se ha hecho referencia, implicaba el caminar junto con los desposeídos y la reflexión

2. El tema central de este trabajo no es la teología de la liberación, en ese sentido, no se profundiza en el tópico, ni se retoman los documentos de Medellín, de Puebla o los principales teólogos, como Leonardo Boff y otros.
3. Esta manera de clasificar al tipo de trabajo de las ONG ha sido rebasado en la actualidad, pero estaba de boga en la década de los ochenta, donde se ubica temporalmente esta experiencia.

permanente en torno a la Palabra de Dios y sus implicaciones. “La Teología de la Liberación no se reduce a una elucubración conceptual; su singularidad reside tanto en sus contenidos como en su método. Se parte de una espiritualidad y una *praxis*, emanada de esta convivencia solidaria con el pobre” (Albó, 2006: 285). Mencionó Gilberto, un exjesuita que fue parte del equipo educador:

No, yo creo que fue como un... caminar juntos en la propuesta que le hicimos a la gente, en el sueño que le propusimos y hasta dónde dimos. Fue eso, creo, lo que le significó a la gente. Sí, te metes en la vida de la gente, y yo creo que para mí fue eso: ir haciendo propuestas e ir las haciendo, creando cosas, decir: “A ver, hacemos el”... y se fue generando un proceso de confianza, de cercanía (GDE).

La “concientización” era el máspreciado objetivo de los educadores; enmarcado en el proyecto educativo, se traducía como “el cambio de estructuras mentales”, para lo cual se planteaba la llamada “hipotética estrategia popular”, que consistía en etapas a transitar por los sujetos populares: reconocer la realidad social como injusta; reconocerse como parte de esa realidad; asumir que era susceptible de cambio; asumir que ellos la podían cambiar; involucrarse en acciones que incidieran en su transformación; inscribir las acciones realizadas en un proyecto; plantear iniciativas por ellos mismos, y ser capaces de romper situaciones límite.

El hipotético avance del sujeto popular se sustentaba en el reconocimiento de las capacidades inventivas de los agentes, contra las determinaciones inmediatas de las estructuras y la implementación de diversas estrategias como prácticas sociales para enfrentar la condición de pobreza e injusticia (Ruiz, 2003). En el conjunto de estas iniciativas puestas en acción estaban incluidos de manera simbólica el conjunto de los habitantes de la colonia, las colonias participantes, las organizaciones sociales, los pobres del planeta.

En este punto cabe recordar que un factor para el análisis de la pobreza, desde Sen, es la capacidad organizativa y política de los pobres; parte de esta condición tiene que ver con la falta de oportunidades para participar

en diversas esferas de la sociedad (Lazos Chavero, 2006). En esta línea, la propuesta educativa referida reivindicaba desde la práctica el acceso de los implicados a espacios de poder antes negados, desde el supuesto de la ausencia de una “conciencia de clase”.⁴

Las representaciones son construcciones histórico-culturales, representaciones contrapuestas que se erigen sobre otras preexistentes: por un lado, las del episteme dominante; por otro, las de los educadores y las de los propios involucrados. Las representaciones no son homogéneas ni estáticas, cambian en el tiempo como cambian los sujetos y sus realidades. Para Jonathan Potter: “Una representación siempre es una representación de otra representación sin posibilidad de llegar a la cosa en sí misma o a la interpretación última” (1998: 58).

Leer las representaciones en torno a la pobreza desde la complejidad implica reconocer a los actores y las condiciones que la constituyen (Lienhard, 2006). Por ello, es importante no leer a los sujetos implicados en una realidad fija en la temporalidad sino construir la historia, la historia cultural de sus representaciones, de su práctica social.

Transitar en la aventura del tiempo ubicó a los sujetos sociales de esta experiencia común en planos no lineales. En el *ahora* se tejía el tiempo híbrido del pasado y del futuro; les remitía al recuerdo de la pobreza, de su pelea por salir de ella. “El cambio histórico se produce porque los humanos se ven mortificados e irritados por lo que perciben como doloroso y desagradable en su condición, porque no desean que persistan esas condiciones y porque buscan el modo de mitigar o remediar su sufrimiento” (Bauman, 2005: 26). Los cuatro referentes que se encuentran en el trasfondo de sus narraciones son: lo organizativo, lo comunitario, la construcción identitaria y la colonia como lugar habitado. Así lo reflexionó José:

Fíjese que hay terrenos ahí, por ejemplo, en Tonalá, que se ve, pareciera que estuviera más feo que aquí ahorita. Es una loma, la gente va y ven

4. Si bien dicho concepto ha sido rebasado, en los años ochenta formaba parte de las teorías que pretendían explicar la realidad social.

los terrenos y no los usan. No los usan, ¿por qué? Porque es una loma y es feo, ¿verdad? Pero, no se dan cuenta que pasando el tiempo ya se hace otra cosa muy diferente (E1).

El punto culmen de la experiencia educativa fue el logro político organizativo de los sectores populares; ello se erigió como elemento identitario que fungía como nudo de comparación con los otros pobres.

La incidencia educativo-política tuvo como uno de sus principales logros el desarrollo de capacidades para constituir una organización. La medición de la pobreza debería incluir las capacidades de una población para lograr una organización. No todas las poblaciones tienen las mismas capacidades para ello, debido al acceso diferencial a la educación y la información, y a la heterogeneidad de la intervención de la acción pública. SEDOC, desde sus educadores, simbolizó el acceso para los involucrados a la educación, a la información, a la participación en la esfera pública.

Una cuestión es plantear el nivel de participación social y política como elemento para analizar la pobreza y otra es afirmar, como lo hace Lewis (1966), que los pobres en la cultura de la pobreza no se organizan. Ello es una generalización que cae en el paradigma de la simplicidad y desconoce la heterogeneidad del fenómeno de la pobreza.

Lewis (1966) asegura que cuando los pobres participan en cuestiones políticas dejan de pertenecer a la cultura de la pobreza, aunque sigan siendo pobres. Se coincide con él en que dejan de compartir algunos significados, prácticas y estilos de vida con el resto de los pobres, se diferencian, pero no siempre dejan de pertenecer; la cultura no es un todo homogéneo, no es un espacio circunscrito sino un complejo de negociaciones, contradicciones y conflictos de sujetos, representaciones, discursos y prácticas institucionalizadas.

Si bien, como afirma Lazos Chavero, “las alianzas sociales de los pobres se fragmentan cuando algunos se organizan de forma distinta o cuando rompen normas colectivas” (2006: 54), esta fragmentación no significa por fuerza una ruptura definitiva con el referente de la pobreza. Los actores investigados se organizaron de una manera distinta, pero no salieron de la

circunscripción que los identificaba con el resto de habitantes de la colonia, con los pobres; se siguieron incluyendo en esta categoría, siguieron sintiendo que pertenecían al espacio de la colonia. Evidencia de ello es que todos los entrevistados, en la actualidad, se encuentran en una situación económica que difícilmente sería ubicada como de pobreza, pero siguen viviendo en la colonia y se siguen reconociendo como *pobres*. Al momento de la investigación, podían vivir en otra colonia, pero no deseaban hacerlo.

La ruptura del imaginario colectivo de los que comparten una condición de pobreza y que impone límites de pertenencia puede tender a expulsar a los que se inscriben en grupalidades que amenazan la coexistencia y el imaginario colectivo; pero si esta ruptura implica beneficios para todos y logra la suscripción de una parte significativa de los habitantes del suburbio que legitiman las acciones emprendidas, los *organizados* se colocan en un lugar hegemónico que impone una nueva representación. La participación política de los involucrados no trajo como consecuencia su aislamiento ni el de los habitantes de los suburbios; por el contrario, eran protagónicos en la construcción de nuevas redes, sin que ello significara el desconocimiento de la diferencia, los desencuentros y los conflictos.

Ellos se erigieron como un modelo, como alguien a imitar, una militancia por llevar a los otros a la *salvación*; eran portadores de ofertas salvíficas. Los entrevistados en sus discursos invitaban a los otros pobres a moverse, a cambiar; era un discurso en cierto modo subversivo, no les tenían lástima, ni los colocaban como víctimas. Cuando aludían a los otros pobres, lo hacían desde lo que sabían que podrían ser, como quien conocía el camino para cambiar la propia condición. Estaba presente el miedo a volver al lugar donde estaban antes y, al mismo tiempo, aparecía la impotencia de que los otros no se dieran cuenta de que su situación era susceptible de transformación. “El poder es en principio la capacidad para reproducirse como sujeto predominando esta lógica sobre la de su transformación. Es la posibilidad de que la utopía del actor se convierta en un modelo de sociedad” (Zemelman, 1989: 35).

El doble plano interpuesto entre lo simbólico y lo práxico plantea un juego de representaciones: se puede ser pobre desde los indicadores plantea-

dos por diversos autores, sin reconocerse como tal, y se pueden reconocer incluidos en esta categoría, aun cuando su situación económica cambie. Todas las relaciones, incluidas las económicas, se organizan según lógicas que ponen en juego esquemas de percepción, de apreciación de los distintos sujetos sociales, aspecto que toca de manera directa a la cultura y sus diversas definiciones. Lo cultural se refiere a un campo específico de producciones prácticas (Ruiz, 2003).

Aquí aparece la importancia del mito fundacional del movimiento social aludido, que aglutina intersubjetivamente a los que se suscriben a él. La organización y la comunidad algún día fungieron como fronteras en relación con los no organizados, pero hoy en día los muros que los distancian se encuentran en la memoria y se viven como actuales. Parecería que la necesidad de distanciarse de los reconocidos como diferentes es más fuerte ante la no existencia fáctica de la organización, que cuando esta vivió su auge:

La organización como que es la luz, con las marchas, como que nos quitamos ese miedo, porque yo tenía miedo, mucho miedo, pero con la ayuda de ustedes, de los jesuitas, de los líderes, pues me emocionaba, aparte que me gusta el argüende también (risas). Como ahorita, que hay mucha gente deprimida, entonces también ayuda estar activos en algo, ¿edá? la gente también es apática (Angélica, GD1).

De este modo se puede valorar el papel mediador de la experiencia educativa-política en los procesos de constitución de sujetos / actores que pueden transformar los nudos excluyentes en redes incluyentes. Cuando los sujetos investigados refirieron la diferencia con los otros, sobresalió la capacidad de actuación; le siguió el ser poseedores de un poder; en seguida, se encontró el *saber*; luego apareció el *ser*; el elemento que emergió al final es el relativo al *tener*, que apareció poco explicitado.

La participación política imprimió movilidad a la significación cotidiana y a las capacidades reflexivas de los actores. La protección intersubjetiva de la experiencia organizativa opera desde nuevos esquemas de representación cultural (Hall, 1997). Los atributos identitarios adjudicados a esta dan lugar

a una nueva construcción cultural, que se expresa al transferir todas estas cualidades a otros espacios y situaciones de la vida cotidiana:

Pues a mí, como experiencia personal, creo que fue muy buena, porque yo era más callada y aprendí a comunicarme con las personas y con la familia también, conocimos a mucha gente, que si no hubiera sido esto, tal vez estuviéramos en nuestra casa y no hubiéramos llegado a ser lo que ahora somos, yo pienso que más abierta con la familia (Lourdes, EI).

La cultura tiene que ver con la producción e intercambio de significados entre los miembros de una sociedad o grupo, aunque cada individuo tiene su particular interpretación (Hall, 1997). La manera de representar lo que eran, se reconstruyó con relación a la experiencia compartida en el pasado y en comparación con lo que habían sido. Colocados en otro lugar, como actores investidos de agencia, se atrevieron a mirar a la pobreza a partir de esta nueva identidad, desde este lugar adquirido, a través del cambio de estructuras de representación cultural en las nuevas socialidades. Para Michel Maffesoli (1990), la socialidad consiste en una “orientación hacia el otro”; Alfred Schutz (1962) denomina esta orientación hacia el tú como alteridad. La inclinación hacia la vivencia del otro a través de la propia experiencia fundamenta la comprensión de los diferentes *mundos* constitutivos de distintos periodos, de distintos actores. Así constituyen el mundo de lo vivido y de las representaciones:

[...] hablo más, si hay reunión, ya me animo, estamos yendo allá a las reuniones de los braseros, y ya no me da vergüenza hablar, donde quiera, pues, o sea, en las oficinas, donde llegaba, va uno a pagar lo que sea, o a preguntar al seguro, donde quiera, pues pa’ que nos oigan, ¿no? (Mauricio, GD4).

Los distintos elementos que constituyen la significación de la pobreza por parte de los entrevistados se trazan a partir de dos lógicas: la pobreza vivida y la imaginada. En ese continuo aparecen diversos referentes del desplie-

que de la imaginación: lo que hubieran sido si no hubieran participado en la experiencia organizativa; lo que fueron; lo que eran los otros, que no se organizaron; lo que querían ser y lo que no querían volver a ser. Las representaciones tienen que ver con el sentido que se le da a la propia identidad en torno a la pregunta de ¿quién soy? y ¿a dónde pertenezco? (Hall, 1997). Los significados son, entonces, producidos cuando nos expresamos a nosotros mismos en el uso, el consumo y la recreación de la cultura. El planteamiento de la retórica enriquece el concepto de representación social en la medida en que sus funciones no se restringen a fines prácticos de entendimiento y coordinación de la acción sino también a la elaboración reflexiva de la acción y el mundo (Rodríguez Salazar, 2003).

En las narraciones de los sujetos aludidos, base misma de la vida social, apareció un triple distanciamiento: el tiempo, la organización y los otros. Esa *objetivación* de la pobreza, como híbrido de la reflexividad e imaginación, tiene como referente identitario a la intersubjetividad, en tanto el compartir imaginarios con una colectividad imaginada que tiene como resguardo la memoria. La organización ya no existía al momento de hacer la investigación, se encontraba instalada como institucionalización subjetiva. La memoria colectiva aparecía como alteridad, se estaba en el presente y se vivía en el pasado, mientras se proyectaba el futuro. Refirió Manolo: “Yo conozco gente que estuvieron participando en la organización y aprendieron a enfocarse en un objetivo, a no dejarse tanto titiritear por la sociedad, a orientar su vida” (GD1).

La integración de un nuevo elemento que unía en la experiencia a esta colectividad iba constituyendo una identidad nueva, más allá de sus individualidades se reconocían como parte de algo vivido como *homogéneo* que les permitió formar parte de una organización o de un grupo comunitario distinto y que les otorgó membresía en la sociedad (Rodríguez Salazar, 2003). Las narrativas en torno a la pobreza estaban teñidas del deslinde, de la separación, de la distancia con relación a los pobres que se encierran en su mundo, en su círculo, para recolocarse como quienes buscaban alternativas día a día. La identidad se reconstruía en la diferencia, en el vaivén entre el nosotros fusional y los otros; entre la identificación y la desidentificación;

entre el encuentro y el desencuentro; entre la pertenencia y la no pertenencia.

Identidad significa destacar: ser diferente y único en virtud de esa diferencia, por lo que la búsqueda de la identidad no puede sino dividir y separar, buscar identidades para buscar perchas de las que poder colgar de manera conjunta los temores y ansiedades que experimentan de forma individual y, una vez hecho esto, a ejecutar los ritos de exorcismo en compañía de otros individuos (Bauman, 2003b). Así, “la búsqueda” se erige como forma de vida: “En la búsqueda anda uno y ya, te sigues ganando ese respeto, ya lo poco que trabajas vas viendo que sirvió todo aquello un día, pues porque todos estábamos más pobres o bueno, todavía, ¿verdad?” (Angélica, EI).

En términos generales, las representaciones son sistemas de interpretación que rigen nuestra relación con el mundo y con los otros, y que orientan y organizan las prácticas y las relaciones. Las representaciones sociales pueden ser abordadas a la vez como el producto y el proceso de una actividad de apropiación de la realidad exterior por parte de la construcción subjetiva / objetiva de la realidad. Se trata, por tanto, de estructuras cognitivas a partir de divisiones e interacciones sociales y de los aspectos comunicativos en la interacción social. Las representaciones sociales se originan en el procesamiento y los intercambios que los individuos hacen de la experiencia social, y adquieren vigencia cuando logran contribuir a una visión consensuada de la realidad por un grupo y sus miembros; de ahí que los objetos de representación social sean múltiples e impliquen desde valores y modelos sociales hasta formas de memoria colectiva dirigidas a dotar de sentido al presente (Ruiz, 2003).

Entre el círculo frío de la pobreza y el círculo cálido de la comunidad

La pobreza se suele acompañar de un estigma, de la adjudicación hegemónica de una representación. Los habitantes de los suburbios, al ser excluidos de los bienes y servicios de la ciudad, deben pelear por la supervivencia diaria y por una representación legítima de sí mismos. “Ser pobre conlleva el estatus de una anomalía social y de verse privado de controlar la propia representación e identidad colectivas; el análisis del estigma público en la periferia

urbana muestra la desposesión simbólica que convierte a sus habitantes en verdaderos parias sociales” (Bauman, 2005: 141).

El concepto de miseria construido alrededor de una serie de asociaciones, como desolación, despoblamiento, esclavitud y resignación, desdibuja la posibilidad de vida digna, paradójicamente les borra su condición de humanidad; en la práctica, son segregados de la participación en el orden político, económico y cultural, son borrados de la historia como actores. En el nuevo orden social y político donde la noción de *ciudadanía* adquiere un tinte predominantemente occidental y mestizo, el paquete cultural civilizatorio arroja los cuerpos y las conciencias de los pobres a un destino de anonimato colectivo (Rivera Cusicanqui, 2006). Ello se contrapone con el discurso de ciudadanía y derechos humanos, que hace aún más aguda la distancia entre la realidad y la idealidad.

Una de las discusiones frecuentes en torno a la pobreza es si genera una cultura o subcultura. Si bien es cierto que Lewis (1966) hizo un aporte importante al estudio de la pobreza desde la subjetividad y fue pionero en la recuperación de las representaciones de los pobres desde ellos mismos, también es cierto que con la connotación de subcultura los volvió a colocar fuera de los márgenes de la sociedad, sin capacidad de participación y organización. Les negó la capacidad de actoría protagónica.

Si se aceptara la tesis de la incapacidad de las poblaciones pobres para la organización política, se tendría que abordar la discusión en torno a la falta de acceso o de acceso desigual a los derechos para lograr una organización. “La existencia del hambre, del no acceso a la educación, del hábitat en situaciones inhóspitas, de la falta de trabajo a final de cuentas se explica a través del inadecuado intercambio de derechos de bienes y servicios” (Lazos Chavero, 2006: 56).

La incapacidad de organización política no es privativa de los pobres, pero otros sectores de la sociedad no tienen que pelear para que sus derechos sean reconocidos; el estado de derecho de un individuo también pasa por la inequidad en su distribución. ¿Por qué es tan urgente que los pobres se organicen y para otros sectores de la sociedad es elegible? ¿por qué los pobres deben pelear por sus derechos? En la historia de nuestros países latinoameri-

canos los grandes movimientos sociales, las grandes historias revolucionarias, han sido protagonizados sobre todo por pobres, sin negar la participación de otros sectores. La poca participación política es un tema del conjunto de nuestra sociedad, adjudicarla de manera exclusiva a los pobres es caer en tautologías. Generalizar la resignación de la población pobre ante un destino de trabajo, explotación y pobreza difumina aún más el perfil de las luchas sociales, es como dibujar el mundo de los pobres como un desierto, con su población en fuga en pos de la ilusión de prosperidad traída por otros (Rivera Cusicanqui, 2006).

Hablar de una *subcultura de la pobreza* les impone un cerco a los sujetos que comparten esta condición. No existen distintas culturas sino conjuntos de significados y prácticas sociales que son compartidos por grupos sociales en una condición particular. Entonces, lo cultural es una construcción en movimiento y en constante cambio, donde las representaciones son prácticas simbólicas. La pobreza no es estática, ni los pobres son entes pasivos, implementan día a día estrategias de resistencia.

Abundan las concepciones de miseria que transforman a sujetos en objetos, los configuran como resignados y víctimas de un poder externo que los trasciende, los condenan a un destino histórico y político en el que no pueden intervenir (Rivera Cusicanqui, 2006). La insistencia de los actores investigados fue una exhortación a los otros a convertirse en sujetos y liberarse de los poderes externos que los condenaban a la inmovilidad, a la pasividad, a no construir su vida desde las representaciones que otros habían hecho de ellos y traspasar las fronteras, los márgenes a los que se les había confinado. Fue una invitación a la ruptura.

Así, las representaciones en torno a la pobreza de los sujetos investigados fueron un discurso contra la pobreza, cargado semánticamente de una dimensión ética y reivindicativa. “Un discurso sobre la pobreza tiene que ser un discurso contra la pobreza, debe de tener algún sentido emancipador. Muchos estudios sobre la pobreza aluden al apartamiento cultural, que es una forma no económica de la pobreza” (Handler, 2006: 211). El aislamiento cultural, la desconexión cultural es otra forma de pobreza.

Ser pobre no significa andar en harapos, ni estar marcado por alguna deformidad, sino hallarse excluido de la comunidad. El mayor rasgo, o el más fatal, de la pobreza es esa exclusión, no participar de los beneficios a los que otros acceden sin ningún esfuerzo; ellos deben pelear contra un destino manifiesto señalado por muchos dedos; deben pelear por salir de un círculo marcado como límites culturales, económicos y sociales por *nigromantes* y *hechiceros* que tienen el poder para trazar círculos y encerrar en ellos a vastos sectores de la sociedad.

Se aborda este apartado, en torno a la metáfora del “círculo de la pobreza”, desde el discurso de los actores, quienes le otorgan características definidas. Comentó Georgina: “Te metes en un círculo y no sales de ahí porque tienes en la mente que eres pobre y que ya así tienes que vivir” (EI).

Se debe recordar que los sujetos investigados habitaron la pobreza. Cuando hablaban de ella no solo se referían a los otros, aludían a sí mismos. Ellos se vivieron así: impotentes ante los grupos hegemónicos políticos y comerciales; abandonados, desprotegidos, sumidos en la inseguridad y la incertidumbre. En la ausencia de esperanza y confianza en un futuro promisorio para ellos y su descendencia.

Se podría caer en la tentación de pensar que los actores se colocaban desde una posición de poder hegemónico, que segrega, margina y excluye a los que no comparten con ellos las competencias políticas y de movilidad; ellos también se sintieron inmovilizados, sin oportunidades, aprisionados por el fatalismo y sin opciones de futuro. La constitución del término círculo de la pobreza está tejida de impotencia, de recuerdos no gratos, de identificación, de solidaridad y de prácticas sociales donde construyeron capacidad de agencia y trastocaron la socialidad.

Aludían al círculo de la pobreza desde la referencia al “círculo cálido de la comunidad”; transitaban de un círculo a otro, y ambos se rompieron. Al final, sabían que lo peor que les podía pasar era quedar aprisionados en un círculo, fuera cálido o de pobreza. Sin embargo, si tuvieran que elegir, volverían a lo comunitario, pero no en su connotación circular. Siempre existirá como fantasma el deseado regreso al círculo cálido, el temido regreso

al círculo de la pobreza, sabedores de que si no se mueven, pueden quedar desconectados, atrapados en él.

Bauman (2003b) acuña el término de “círculo cálido” al aludir al calor de lo comunitario. Metafóricamente, con este círculo mágico se desearía cortar ese otro mundo frío que es el “círculo de la pobreza”. Dentro del círculo cálido no estarían obligados a demostrar nada e, hicieran lo que hicieran, podrían esperar simpatía y ayuda. Los aludidos conocían otro tipo de relaciones marcadas por la porosidad que les imprimieron las redes; conocían la diferencia entre tener que mantenerse expectantes del día a día y el habitar el círculo cálido, donde se podían abandonar en la protección, en la empatía.

Sabían de sus orígenes, recordaban haber construido la vida en los espacios de segregación, con el sentimiento de abandono, sin el resguardo y protección de la sociedad.

El estar a expensas de un discurso ajeno y enajenante por vivir la vida fuera de la protección de la sociedad, fuera del espacio protector de la comunidad, alude sin duda a la desestructuración que viene sufriendo la sociedad desde hace mucho tiempo, ello les hace ser “huérfanos” por haber sido engendrados en medio del monte y los roquedales (Lienhard, 2006: 24).

Se tuvo cuidado de no separar los discursos de los sujetos investigados de su contexto. Ubicaron a la pobreza como un círculo con ciertas características, pero en todo momento apareció de manera inmediata la opción organizativa política. Ellos mismos se sentían responsables, comprometidos y leales con los pobres que eran ellos mismos. Todas sus acciones actuales y pasadas incluían a los más necesitados. Si bien es cierto que se reconocían en otro lugar, este no era un lugar de poder vertical.

Literalmente, la palabra círculo hace referencia a cerco y, en algunas de sus acepciones, a círculo vicioso; situación o problema sin salida ni solución posible; defecto que se comete cuando dos cosas se explican una por otra recíprocamente, y ambas quedan sin explicación. Remite a una situación

repetitiva que no conduce a buen efecto; el término proviene del latín *circulus*, que quiere decir cerco (Sánchez Cerezo, 1992).

Los entrevistados en repetidas ocasiones hicieron alusión a la palabra “círculo”, al abordar el tema de la pobreza. Para ellos el “círculo de la pobreza” era algo cerrado, no abierto, de dónde era difícil salir. El círculo delimita el espacio, las posibilidades de acción, las relaciones y el pensamiento. Apareció asociado a estar solo, separarse de los demás, no relacionarse con los diferentes:

Yo veo mucha gente que se encierra en su mundo, y... y como que no ve más afuera. Te decía de Soledad, porque yo así siento a Soledad, como que se encerró y, como que decía ella: “Bueno es que ya es uno así, ya qué quieres que haga”. Le digo: “Soledad, te están madreando la vida” (Lourdes, EI).

El círculo tenía que ver con inmovilización, con desconexión, con aislamiento, con exclusión. El círculo no estaba totalmente cerrado, se entraba y se salía de él constantemente, pero siempre existía el peligro de que se volviera a cerrar y quedaran atrapados en él, expuestos a la manipulación:

Lo que pasa es que a partir de que vuelven a aprovecharse del Chuy, entonces, digo, Chuy realmente estaba cuidándose de los tigres, los tigres lo ven como gato, porque llegan y manipulan las formas, y se aprovechan de él para una situación que nada tiene que ver con la democracia, que nada tiene que ver con el avance de la conciencia de la gente en unirse para apoyar los partidos políticos o X. Sí, volvemos a ser víctimas, ¿por qué? por falta de proyecto (Benito, EI).

Aparece aquí la connotación de que el círculo de la pobreza es una manera de estar en un mundo donde no existe la democracia; los sujetos que lo habitan no tienen conciencia, no se unen, son susceptibles de abusos, de manipulación, de convertirse en víctimas; si se mantiene cerrado el círculo,

acechan los peligros. Paradójicamente, los involucrados conocían este *espacio*, lo dominaban, pertenecían a él, al tiempo que los amenazaba también los protegía, los resguardaba.

De acuerdo con la manera como se identifica en el discurso de los entrevistados, se constituye de seis elementos: el conformismo, el autoconcepto pobre, la no comunicación, la vulnerabilidad, el riesgo a “los malos caminos” y la ausencia de futuro para los hijos. Además, lo caracterizan según una serie de condiciones que pueden llevar a construirlo: no estar informados, ser objeto de titiriteo, ser nobles de más, ser víctimas, no tener para comer, seguir pobres. El riesgo de caer en malos caminos, se traduce en delincuencia, adicciones y, por lo tanto, no ser sujetos de confianza.

El conformismo, como uno de los constitutivos de este esquema, lo asociaron con no tener objetivos, no orientar la vida, permanecer dormidos, no buscar alternativas, no vislumbrar opciones, no luchar, ser apáticos, no defenderse, no saber de sus derechos, vivir quejándose, ser conformistas, esperar a que les dieran todo y ser presas del fatalismo. Comentó José: “Cuánta gente se queda ahí, esperando a ver qué le llega y de dónde le llega, y pues no le va a llegar de ningún lado la ayuda, de nada” (GD2).

La deshumanización acecha al círculo de la pobreza; si la pasividad se instala, se puede quedar colocado como objetos de la sociedad. “La simbología de la miseria, se tiende a asociar a rasgos como el quietismo y la resignación frente a una situación dada, impasible, inamovible que es una connotación donde el sujeto humano se encuentra ausente” (Rivera Cusicanqui, 2006: 183).

La identificación de la inequidad que acompaña a la condición de pobreza situaba a los sujetos investigados en una posición que ofende a causa del sentimiento de injusticia y los inspiraba a buscar la reivindicación redistributiva: por un lado, la ampliación de la brecha que se abría entre su propia condición y la de aquellos que estaban inmediatamente por encima de ellos; por otro, la distancia entre la propia posición y quienes estaban inmediatamente por debajo. La acepción “círculo de la pobreza” es indignación porque los otros no están como ellos; es impotencia de que no alcancen o no tengan acceso

a vivir de otra manera. “La similitud de condición y estatus no garantiza automáticamente la acción unificada, de igual modo que la disimilitud no conduce necesariamente al conflicto” (Bauman, 2003b: 100).

El concepto de apatía lo relacionaron con la inmovilidad, con la no acción, que redundaba en no ser sujetos de la propia vida, con la imposibilidad de llegar a ser, de ser *alguien*, en oposición a no ser nadie. Dijo Angélica: “La gente es muy apática, a nosotros poco a poco se nos fue quitando esa flojera, poco a poco hicimos nuestros días, nuestra organización, conocer a alguien, ser alguien” (EI).

Ser actores es ser protagonistas en la construcción de su tiempo, del espacio organizativo, de la propia persona, desde una representación trasfigurada de la pobreza. Metafóricamente, como imagen construida a partir de la consecuencia del impacto que había causado en ellos, la organización fue la cura para muchas de los males que le adjudicaban a la pobreza.

El autoconcepto pobre lo ubicaron como parte de la cultura compartida, que los incluía, y regulaba los actos de aquellos que veían a su alrededor y con quienes compartían la historia (Hall, 1997). Significaron la pobreza aplicándole una serie de características que enunciaban en sus narraciones como parte de una condición de vida:

Le digo a una señora: “Pos vámoslo haciendo”, dice ella: “No, pos es que no hay tiempo, no hay esto...”, pero yo lo que le digo es: “La verdad, doña, es que nosotros crecimos con una autoestima muy pobre, pues”. Pues digo, yo también tengo broncas y las broncas quién me las arregla a mí. La señora también hablaba de necesidades, pues, personales, ¿verdad? y ¿qué hacer con esa pobre autoestima? A lo mejor así me sentía yo antes de entrar a la organización (Angélica, EI).

Los entrevistados no se excluían de la pertenencia a los *pobres*, el nosotros incluía a los que no salían del círculo, a los que salieron, a sí mismos en el pasado, en el presente y en el futuro. En la construcción del significado de pobreza, construían su identidad, definían quiénes eran ellos, a qué lugar

pertenecían (Hall, 1997), su hacer o no hacer tenía un valor que les otorgaba una definición: creer en ellos mismos, quererse, confiar en que podían hacer algo, ser capaces de enfrentar la vida.

El *encerrarse* se leía desde el lente de la unidad como cualidad, asociada con el referente organizativo; no hacerlo era un “error” que los podía conducir al aislamiento, a la soledad, a esperar que otros los salvaran; así lo refirió José: “El primer error de las colonias pobres es no unirse y siempre vivir así: solos y quejándose, y pos nadie se junta” (EI). El mundo de la pobreza tomó otro sentido con la unidad, al interior, y con otros, al exterior. “El confinamiento espacial y social tendría escaso contenido si no estuvieran complementados por un tercer elemento: la homogeneidad de quienes están dentro en contraste con la heterogeneidad del exterior” (Bauman, 2003b: 138).

Otra característica que se les suele atribuir de manera indistinta a los pobres es el genérico de la delincuencia; como recordó Georgina: “Cuando inició la colonia, los taxis no nos querían traer, tenían miedo” (GD2). El adjudicar una serie de atributos a los pobres, como su propensión a la criminalidad, les aprisiona en una representación y les niega la posibilidad de responsabilizarse de sí mismos, de su vida; les desconoce la capacidad de ser constructores de la realidad social y de su vida. Cuando se relacionan la pobreza y la criminalidad, se propicia que los pobres sean desterrados de las obligaciones morales, como señala Bauman:

La esencia de toda moral es el impulso a sentirse responsable por el bienestar de los débiles, infortunados y sufrientes; la pobreza convertida en delito tiende a anular ese impulso y es el mejor argumento en su contra. Al convertirse en criminales —reales posibles—, los pobres dejan de ser un problema ético y nos liberan de aquella responsabilidad. Ya no hay obligación de defenderlos contra la crueldad de sus destinos; nos encontramos, en cambio, ante el imperativo de defender el derecho y la vida de las personas decentes contra los ataques que se están tramando en callejones, guetos y zonas marginales (2005: 120).

La criminalización de la pobreza homogeneiza, niega la heterogeneidad de los implicados. La dimensión ética de la pobreza como la responsabilidad social de la inequidad se tendría que concretar en reconocerles su capacidad de transformación de la realidad y de sí mismos, porque cuando se les etiqueta como apáticos, flojos o criminales se les exime de su responsabilidad y se les acusa verticalmente de todos sus males, de la condición de injusticia social en la que habitan. Se les confina más en el gueto territorial, son sujetos a los que hay que temer. “El poderoso estigma territorial vinculado a la residencia en una zona públicamente reconocida como un ‘vertedero de pobres, de hogares trabajadores con movilidad social descendente y grupos marginales de individuos’” (Bauman, 2003b: 141). La criminalización de la pobreza corre en paralelo con la guetificación, el confinamiento, la inmovilización, el pertenecer a una subclase.

Parte de la connotación de círculo es la circunscripción territorial, el habitar los vertederos, los intersticios de la sociedad, sus sótanos, sus drenajes; los actores protagónicos rompieron los límites territoriales para los otros, imaginaron un lugar y tiempo diferente para los demás, sabían que sus condiciones podrían cambiar. Comparativamente, mientras el círculo de la pobreza está marcado por la desunión, la apatía, la falta de esperanza, el círculo cálido de la comunidad está sostenido por la posibilidad de futuro, la intersubjetividad compartida, el pegamento, la mismidad.

El círculo de la pobreza era una forma simbolizada en las narrativas de los sujetos de estudio, conocimiento elaborado y compartido a partir de la experiencia que se vivió en un contexto interactuado de manera cotidiana; se percibía como amenaza que tomaba su forma en “los vicios” y en “los malos caminos”, monstruos que acechaban. La connotación de círculo cerrado, a decir de los entrevistados, se acompaña de riesgos como las adicciones, la delincuencia, lo que los llevaban a no ser sujetos de confianza para los de afuera:

Yo ahorita no conozco a alguien de los jóvenes de la organización que haya seguido por un mal camino, yo recapitulo las fotos y no veo a alguien pues que se fue por un mal camino, no lo conozco. Digo, cada quien tiene

sus errores, lo que tú quieras, pero un mal camino, que sea un asaltante, que sea un drogadicto, no lo conozco. Ahí hubo un producto que fue algo bueno, que hay jóvenes buenos, trabajadores, Gerardo, Ali, Chely, Cristy, todos, ese producto ahí estuvo (Benito, GD1).

Si bien en este apartado se alude al círculo de la pobreza desde las representaciones que lo constituyen, también es cierto que está marcado por condiciones estructurales que van más allá de los que son ubicados en la categoría de pobres, así como de sus actitudes.

La llave que rompe el cerco

Los cambios en las estructuras de representación cultural se asocian simbólicamente con la ruptura del “círculo de la pobreza”. Para los sujetos analizados, estas transformaciones se sostenían en el supuesto de que participar activamente posibilitaba la construcción de la esperanza, ligada a la movilización de las propias capacidades en el resultado de una acción continua, que permitía cristalizar una nueva imagen de sí mismos (Hall, 1997).

La interacción con actores diversos los llevó a confrontar las propias construcciones culturales y favoreció nuevas estructuras de significación. Abrir su mundo al otro y con el otro —jesuitas, educadores laicos, habitantes de otras colonias y militantes de diversas organizaciones— los llevó a reconocer que existían otras maneras de vivir la vida, de representar, de constituirse como actores.

Mantener abierto el círculo tiene que ver con la otredad. Por una parte, se autonombraban como distintos, pero a la vez como parte de ese todo, hecho de diferentes en diálogo, y con certeza de autoconservación (Martinic, 1989). Advertir la posibilidad de transitar entre distintos *mundos* reduce la incertidumbre al abandonar una posición de subalternidad, para erigirse en la igualdad y acortar la distancia con los otros miembros de la sociedad, con conexiones más sólidas en las grandes redes del mundo contemporáneo. Es fluir en las fronteras entre capitales económicos, culturales y políticos dibujados en la diversidad. Así lo expresó Georgina:

Pero yo pienso que es parte de la cultura que ya trae uno, entonces, si no te relacionas con gente que piense de otra manera, porque a mí sí me pasa, yo a veces digo: “Ay, mira, pues, yo me creía pues lista ¿verdad?”, pero ya oyes gente que está más preparada y que platica, y vas agarrando el rollo, caes en la cuenta: “Ah, mira, tiene razón”, ¿verdad? Pero es porque están más preparados, estudiados (EI).

En esta intersubjetividad desde la diversidad se construyen los significados de un hacer y de un ser en el mundo (Ruiz, 2003); el espejo social les devolvió una imagen de sí mismos trasfigurada, desde donde no solo comprendieron su historia sino que la construyeron *libres* de un círculo que los constreñía y les imponía límites. Los educadores favorecieron la inclusión, la pertenencia legítima a la sociedad; en el rompimiento de fronteras, se convirtieron en nómadas de la socialidad.

A través de la interrelación con el grupo interventor, los sujetos que escuchaban y dialogaban con esta nueva voz se sintieron importantes, tendieron puentes entre mundos distintos; por medio de la educación popular reconstruyeron la cultura (Martinic, 1989). A través de la voluntad y una praxis política abandonaron el lugar asignado por otros para unidos hacer oír su voz; ello facilitaba que el círculo no se volviera a cerrar y regresara, como amenaza de peligro. De ahí su pelea por mantenerse inmersos en un movimiento popular a través de la memoria y su insistencia contra el olvido. El preservar a la organización como institucionalización subjetiva tiene como efecto el resguardo y la protección contra los peligros que acechan por su condición.

Para ellos, el círculo ya no lo era, era un caracol reconstruido de sentido y significatividad por el cual caminaban confiados, sabedores del riesgo de que la inmovilidad podía volver a cerrar las posibilidades de intervención en la historia, lo cual conllevaba el riesgo de volver a quedar aislados.

Su actoría política propició que se rompiera el círculo y, con ello, todo lo que estaba dentro y fuera de él. Los esquemas contruidos por mucho tiempo, a través de los cuales leían la realidad, se trastocaron y se abrió la posibilidad de construir otros (Hall, 1997). El ubicar su existencia en la movi-

lidad y en la transformación permitió que se resimbolizara y se reconstruyera la realidad, es decir, actualizaron y volvieron acto las disposiciones de su *habitus* (Bourdieu, 1991).

El círculo de la pobreza no se resquebrajó de una vez y para siempre, ello se produjo como una serie de rupturas en todos y cada uno de sus ámbitos de vida, en la exigencia de la acción colectiva y en la promesa de un mundo más habitable. Se reorganizó la vida cotidiana: los horarios se modificaron, el espacio de la casa se abrió, se cambiaron las rutinas; el lenguaje como sistema de simbolización representó de nuevas maneras la realidad (Hall, 1997); se fracturaron los límites territoriales; se modificaron las lealtades y las posturas políticas; se reeditarón las relaciones de género; los diferenciales de participación se diversificaron; la toma de decisiones amplió sus horizontes; se reconfiguraron las relaciones de poder al interior de la familia; se establecieron nuevas relaciones; el tiempo se trastocó; el espacio se conquistó; la identidad se volvió nómada; lo público y lo privado rompieron sus linderos...

El *habitus* colectivo se reformuló en la construcción de un nuevo imaginario; al pisar otros terrenos desconocidos hasta entonces, la imaginación surgió dentro de lo cotidiano con un pensar y un sentir que los reunía y reconstruía la identidad (Ruiz, 2003). Y así, nombraron lo nuevo contrapuesto como diferente, y lo nuevo que surgía calificaba como distinto a lo que no se reconocía como igual.

Abandonar una posición cerrada desde el fatalismo deja la posibilidad de abordar de manera creativa la realidad; así, todo lo que estaba encerrado en el mismo lugar que era contaminado con las características de la imposibilidad, cambió. Entonces, hablar de la familia adquirió significaciones distintas en este círculo que se abrió, se debatía el tema de género desde la demanda de igualdad:

Yo pienso que hay falta de información. Yo oigo, pues, tantos... chicos en la calle y yo siempre soy de la idea que los papás tienen la culpa. Yo digo: "Es que los papás tenemos la culpa", y más los que tienen niños, porque bueno, la gente todavía tiene la idea y la cultura de que el hombre

es de la calle, y para mí no es cierto. Al contrario: “Ah, pues es niño, lo tengo que enseñar a trabajar desde chiquito” (Georgina, EI).

La familia, como institución instituyente e instituida, se modifica desde sus relaciones al interior, que son relaciones de poder. La circulación de nuevos conocimientos e ideas permite que se representen como emancipados (Rodríguez Salazar, 2003); así, mencionó Georgina: “Yo pienso que sí sirvió el andar en la organización, sobre todo para motivar a mis hijas a que sean algo, alguien en la vida, ¿verdad?” (EI).

Los actores de esta historia se erigieron con una nueva voz, no solo en la colonia donde establecían sus lazos más cercanos sino que trascendió en sus vínculos con el espacio político social, desde donde se formuló una narrativa que se contraponía al discurso de la cultura hegemónica. Los puntos de ruptura son significativos para la construcción de una mirada que se inscribe dentro de la crítica y que se proyecta en un futuro imaginado como mejor. En este contexto se contrapusieron esquemas ya establecidos, inercias que cerraban círculos, discursos que perdían su validez ante el cambio. Divisiones sociales y diferencias culturales abrieron una crítica a las categorías culturales preexistentes (Ruiz, 2003); contrapusieron una cultura adjudicada de su propiedad con la cultura que los preinterpretaba.

“Todo cambio implica una reformulación de las creencias y [los] valores, de la inclusión en el espacio social” (Ruiz, 2003: 40). Consumir otros esquemas culturales significa caminar por otros senderos, ubicarse en otro lugar simbólico. La cuestión que se planteaban los protagonistas de este grupo fue: ¿hacer o no hacer? Y su voluntad de salir del lugar asignado tuvo que ver con poseer un objetivo y no quedar a expensas de la sociedad, hacer a la sociedad, ser la sociedad.

Una nueva representación exige prácticas y estructuras distintas, evidencia contradicciones en la vida de los individuos y los grupos, que al resolverse dan sentido al mundo que les pertenece (Ruiz, 2003). Tejer la historia cultural es construir el sentido a partir de las tensiones que se asientan entre lo establecido, como manera de concebir el mundo, y las formas como lo conciben los grupos y los individuos (Chartier, 1995). Ser actor o no de la

propia construcción de la cultura, de la realidad, de la historia, es tomar decisiones. Dejarse, abandonarse, conformarse o esperar el destino es caminar en sentido contrario a dirigir la vida, a tener una meta. Estar en un círculo cerrado de la pobreza puede tener efectos psicológicos, provoca el miedo.

La comunicación fue uno de los elementos más fuertes que marcaron la distancia entre el *antes* y el *después* de la organización, de acuerdo con los entrevistados: “ser más callados, no atreverse a hablar y no estar informados” en contraposición “a abrirse, comunicarse con los otros, hablar y conocer a otros”. La comunicación fungió como vehículo para “ser más abiertos, salir de la casa, salir del círculo, mantenerse conectados”. “En las representaciones se construyen sistemas de interpretación que gobiernan las relaciones del mundo con los otros, que orientan la acción y las maneras de comunicarnos” (Ruiz, 2003: 45).

Lo organizativo como atributo de una forma de vida impactó la dimensión personal. En las entrevistas individuales tres de los cinco hombres entrevistados reconocieron como un orgullo personal y un logro de su participación en la organización el haber dejado el alcohol sin ayuda externa; fue el caso de Chuy:

Entrevistadora: ¿Tú tomabas mucho, Chuy?

Chuy: Como contratado [...] Perdía la noción pues... ya andando tomado.

Entrevistadora: Y decías que esto [la organización] te hacía que anduvieras con tus hijos y no anduvieras...

Chuy: Por eso digo que eso me hizo reflexionar, todas esas cositas me hicieron reflexionar [...] porque yo veía que mis chavos iban al campo: “Papá, ya no tomes, y que mira... ya andas muy tomado”, “¡Oh, cabrones, váyanse a la casa, cabrones!” [...] O sea, que me fastidiaba que me fueran a hablar [...] Pero estos convivios, los sainetes de las marchas y todo eso, pues ya cuando ellos ya iban agarrados de la mano y vámonos a caminar (EI).

La participación política también imprime su sello en la manera de enfrentar los problemas familiares y personales; reivindicar la pertenencia a la sociedad también es conocer la existencia de instancias que prestan diversos servicios

y acudir a ellas en búsqueda de apoyo. La comunidad ejercía presión sobre sus miembros desde un ideal de vida que se fue institucionalizando, como mencionó Lourdes:

Yo creo que igual que nosotros, también le... les ha ayudado a otros de la organización, por ejemplo, Andrea, que tuvo un problema muy fuerte con José por la tomadera, entonces lo supieron superar y buscaron ayuda profesional, yo pienso que si no, tal vez si no hubieran andado, no hubieran buscado ayuda y hubieran tronado (EI).

Los implicados abandonaron una representación de la realidad como estanco y plasmaron su huella en la esfera pública y privada, reorganizaron la vida cotidiana, la vida en familia, las relaciones entre géneros. El tiempo venidero de los hijos tomó adjetivos de porvenir, imaginariamente se les sacó del círculo de la pobreza:

Si deja uno a todas las hijas sin estudiar, sin motivarlas, pues, pues no van a pasar de aquí. Buscarse, pues, cualquier borracho, o sea, porque yo no sé por qué, pero la gente entre más pobre, más vicios se buscan, ¿no? (risas). No sé qué es lo que le pase a la gente. Los hombres corren más riesgo que las mujeres, porque están más en la calle, son más susceptibles de caer en malos caminos (Georgina, EI).

El tan valorado proceso de concientización por el que pugnaban los educadores para los destinatarios de su oferta educativa, tomó forma de voluntad desplegada en la acción social. La voluntad convertida en actuación trascendió la unidimensionalidad, en un sujeto que adquirió conciencia de sí mismo y de su ubicación en el mundo social (Zemelman, 1997).

Hablar de la voluntad de un actor colectivo no es voluntarismo puesto solo en el cambio de estructuras culturales, también los sujetos de este estudio fueron protagónicos en el cambio de sus condiciones materiales de existencia.

Una imagen en el espejo

Si bien las teorías sobre la identidad avanzan en el tiempo, de acuerdo con la concepción de la sociedad y los cambios de la realidad contemporánea, también es cierto que los sujetos investigados reconstruyeron su identidad desde niveles epistémicos que iban desde la mismidad, cuando contestaban la pregunta sobre sí mismos desde el encanto de lo comunitario. Otro referente tuvo que ver con la apertura al mundo, con la movilidad cuando el referente era la participación política; otro más fue la identidad construida en la ruptura, en la autonomía con respecto a los otros, desde la caída de las imágenes idealizadas de los educadores.

El eje central de los referentes a la pobreza alrededor del cual se movía la representación y la simbolización de los entrevistados, y que se recuperó a partir de diversos conceptos que aparecieron en sus narrativas, fue la identidad. Una identidad construida que los distanciaba de lo que fueron, de lo que podrían haber llegado a ser, de lo que eran, de lo que querían ser. Esta identidad reconstruida desde el referente de luchar, hacer cosas, pedir, hablar, se recreó de diversas maneras. El nuevo esquema que se iba construyendo, junto con las diversas rupturas que habían implicado la acción, el movimiento y el cambio, hacía que la reformulación de su imagen tuviera atributos de una identidad más cercana a un imaginario de una vida mejor, a una realidad afable, a una pobreza que no amenazaba sino que se construía como distinta: crítica, consciente, con voluntad de cambio.

Angélica, Chuy, Benito, Mauricio, José, Georgina, Lourdes eran actores que aparecían erguidos ante el mundo y en el mundo. Sujetos que escribieron, escribían y escribirán la historia en circunstancias que no eligieron plenamente y cuyas consecuencias tampoco controlaban en su totalidad, pero a pesar de tales condiciones limitantes de posibilidad, permanecieron de pie, en posición siempre gestante, de autodesafío, siendo conscientes de sus límites, que no hacían sino trascenderlos constantemente (Zemelman, 2002). Salieron del anonimato como caminantes acuciosos para “seguir siendo alguien”, como dijo Angélica: “Después, como que no me sentí

ya así en la comunidad como la del montón, como que me hice sentir un poquito mejor” (EI).

En la socialidad, la fuerza de la subjetividad es la dimensión instituyente de la historia de la cultura. El poder, como propiedad de los personajes de este estudio, se nombró de diversos tonos: “Adquirimos una madurez, pues, que así pues, nos despertamos de un de repente. Y que el proceso de madurez no se ha detenido, se ve la madurez” (Benito, EI).

Las redes diaspóricas, como sedimento de la intersubjetividad de la experiencia gestada, los ubicó como referente para el resto de los habitantes de la colonia, desde la dotación de una posición cualificada: “Mi compadre el trailero tenía un problema y fue a buscar a Benito, como dice mi compadre: ‘Sabe más o menos, le gusta revolverse, le gusta la revoltura’” (Manolo, EI). Dijo también José:

Bueno, la gente que no estuvo en la organización, nos tiene reconocidos de todas maneras, por ejemplo, pues a mí me reconocen, porque le tienen a uno confianza y saben que les voy a ayudar. O sea, la gente se va arrimando porque algo le interesa u ocupa una ayuda, pero sabe a quién dirigirse, ya nos tienen identificados a cualquiera de nosotros que estamos aquí y saben que van a tener una respuesta (GD4).

La dialéctica que se instaló en este cambio de representación de su imagen tuvo un doble referente: por un lado, un nodo que intimidó con el encierro y la inmovilización; por otro, el que los relanzaba al mundo, abría y permitía que los elementos centrales del primer referente se fracturaran y se sustituyeran por otros (Rodríguez Salazar, 2003). El desafío a lo establecido se forjó *habitus* en el imaginario y práctica de reinventarse como familia:

Cuando el problema de mi hijo con las drogas, si no hubiéramos estado aquí, pues yo creo que no hubiéramos sido capaces ni de ayudarlo, ni de buscar ayuda. No hubiera sido yo capaz de buscar otras alternativas de vida, por ejemplo, estudiar para seguirme superando. Ayudarles a mis hijos también para que se superen (Lourdes, EI).

Editar la biografía en relación con otros espanta el anquilosamiento. Parafraseando a Lourdes: caer en las drogas como callejón sin salida desaparece cuando se abre el escenario y se incluye al otro como un potencial que concurre en la ruta trazada. Las posibilidades de ser distintos implica no solo imaginarlo sino construirlo, actuar, encaminarse por las rutas de la posibilidad junto con otros andantes.

Las condiciones materiales son índices que marcan el sueño de una vida mejor. Cuando la mejoría económica trasciende el bienestar individual como impronta intersubjetiva de una praxis política, las huellas de la memoria son marcas indelebles. En torno a la colonia, comentó Mauricio: “Si no hubiera sido por la organización, no tuviéramos lo que tenemos ahorita en la colonia. Y pues yo creo que eso es bueno” (EI). O como dijo Chuy: “Ya te digo, pues, para mí sí, sí fue bien, me dieron ánimos... Yo creo que yo hubiera seguido viviendo en un tejabán, o como estábamos, no le hubiéramos hecho la lucha. Pero no, como que se da el cambio, las cosas se van dando poco a poco pero... Sí, sí se logró, pues” (EI).

“La lucha” es la cristalización semántica del mundo que se abrió como realidad infinita y liberó los espacios de la vida cotidiana. Su historia cultural era la historia de su paso por el mundo, representaciones en movimiento que devinieron prácticas simbólicas de una identidad nómada:

Se nos despertó el gusanito de la lucha y sientes que... que tu círculo no es tan chiquito, ¿verdad? Tu mundo da, porque hay gente que nunca sale de su colonia, ¿verdad? o sea, vives ahí encerradita y nada más a tus mandaditos o lo que tengas que hacer, y sientes que ese es tu mundo, ¿verdad? y pues no, es más bien grande (Georgina, EI).

La competencia de gestión política que desarrollaron en el tejido organizativo, se trasfirió a distintos escenarios, en interacción con actores diversos; la ética salió de la mismidad comunitaria y se reeditó en cada situación particular:

Aprendes a negociar, este... que viene el que nos dio cal y cemento, y pos tráetelo, ¿verdá? hacemos la banqueta y todo. Luego viene el Perro Aguayo: “No pos ¿tú que ofreces?” el argüende, ¿verdá? poner luces a la Unidad y ahí vinieron a luchar y no sé qué tanto, entonces, este, aprendes a negociar, que vas a ofrecer mejoría aquí a la colonia para poderte apoyar, pues, aprende uno a negociar, con gente corrupta o no (Angélica, GD2).

“La relación presente–futuro conforma de este modo el ámbito de realidad en el cual tiene lugar la activación de lo real–dado por el hombre, ya no simplemente su explicación” (Zemelman, 1989: 28). Ellos se constituyeron sujetos políticos y esta transformación se materializó desde sus distintas capacidades de reactivación sobre la realidad como lealtad a sus principios: “Estamos ahí, firmes en el compromiso, apretarle al gobierno, como cuando íbamos, cuando andaba contigo; antes no, pos qué esperanzas” (Mauricio, GD2).

La transformación de la socialidad remite al desenvolvimiento de su conciencia social, como capacidad que imprimió un curso viable a los procesos de cambio, se irguieron como fuerza política en la manera relacional de hacerse sociedad, de reconceptualizar la humanización:

Lo que era, pues, la comunidad, más que nada, a mí me sirvió la formación como ser humano y la relación con la gente, porque yo no tenía esa capacidad de relacionarme, ahora siento que tengo la capacidad para relacionarme con la gente, ¿verdad? y pues te deja un sabor de boca grande, pues porque despiertas, despiertas de algo que tú ves a tu alrededor y no haces nada, entonces, ahí, como todo este caso, ha motivado un estimulante para que despertáramos en lo que estábamos, nuestra realidad (Lourdes, EI).

“La dimensión volitivo–social en el estudio de las dinámicas sociohistóricas, es la voluntad para construir la realidad que equivale a una predicción, en cuanto contribuye a potenciar la realidad para acelerar su desarrollo en el

tiempo” (Zemelman, 1989: 37). Acceder a procesos pedagógicos, de los que habían sido exitosamente excluidos por su condición social, los colocó en un plano ontológico desde la interrogante del ser y del hacer. El pasado tomó matiz de contenido utopiano, que se manifestó en la búsqueda de rutas que facilitaran avanzar hacia la conquista del futuro:

Yo voy un poco a lo que dice Benito, que tomamos una formación, y yo digo que sí me sirvió, pero ¿para qué? es como buscarme, pues, y le he buscado seguir trabajando, porque como que haberme quedado con eso, no... No me siento a gusto, yo he buscado de un modo o de otro, ¿verdad? pero sigo preguntando, ¿para qué o qué voy a hacer, pues? (Angélica, GD2).

Los actores a los que se hace referencia, a partir de la ampliación de la conciencia social, recrearon su contexto como horizonte histórico y lo trasformaron en una intencionalidad. Respondieron a situaciones conocidas como fuerza política actuante: “también es cierto, pues, es lo que le queda a uno. Yo un día andaba en el centro y había una manifestación no sé de qué, pero también me metí yo ahí a apoyar, porque siente uno que... me acuerdo cuando andaba yo en esa onda, de alguna manera se ocupa hacer fuerza” (Manolo, GD3).

Participar políticamente en un tiempo–espacio asociado a reivindicaciones sostenidas por una ideología y acompañado por procesos educativos reclama que la utopía se haga construcción cotidiana de la realidad; la utopía, entonces, cumple la función de construir opciones y campos de posibilidad, lo que constituye un quehacer político. Utopía es, también, la apertura hacia nuevos horizontes históricos, la relación entre el reconocimiento de lo dado en el presente y lo que se puede dar en el futuro, no solo refiere a sueños irrealizables.

La utopía se asocia con tener confianza en el futuro. Para Chuy tenía que ver con “construir la esperanza, tener alas, sentirse libre con el horizonte abierto y con la capacidad de volar”. El poder apareció como posesión, como adquisición, como patrimonio colectivo. Tener posibilidad de fu-

turo es tener poder, lo cual antes solo se reconocía como patrimonio de algunos: “Como que ya tenía alas, como que ya me sentía con el poder de los demás, así pues, como para tener progreso o futuro. A mí estas fotos... yo me animaba por la unión que había con la gente, ya sentía esperanza de tener una casita mejor, algún día...” (Chuy, EI).

Entre los constitutivos institucionalizados de la organización social sobresalía el teatro; se desmitificó el concepto de cultura de la pobreza, pues aunque se reconocía como teatro popular, se desplegó el ámbito artístico-cultural. La movilidad apareció ligada a otros horizontes culturales, a una cultura reconstruida: “Buscábamos eventos culturales, y nos íbamos ya solos, teníamos la carcacha y nos íbamos a ver las obras de teatro, a veces nos acompañaba mi compadre, pero ya nos gustaba más el otro ambiente cultural” (José, EI).

Verse de otra manera, abrir su ámbito cultural a otras manifestaciones, buscar alternativas, los ubicó en otros horizontes culturales. El transporte colectivo como opción para desplazarse dentro de la ciudad dio paso a la posibilidad de transportarse en carro; en la manera de emplear el tiempo de ocio se instaló, como opción, el gusto por “otros ambientes culturales” como el teatro.

La objetividad, desde el punto de vista de la subjetividad social, se tiene que replantear como viabilidad. Para los entrevistados, ser pobre significaba no tener determinados recursos económicos, pero muchas veces también significó carecer de lo que algunos autores denominan como autoestima o respeto propio.

Se desmitificó la causa del dinero como determinante del círculo cerrado. Se contrapuso una imagen subjetiva contra una realidad objetiva: “Luego, curioso, nos dicen: ‘Pos ya se hicieron de dinero’. Pero no es eso, es el trabajo. Es el cambio del gusto por la ropa, nos cuesta lo mismo, yo a veces me ando vistiendo del tianguis de segunda, pero me gusta, lo compro con diez pesos” (Angélica, EI).

El cambio en la vestimenta no fue por tener más dinero; desmitificaron lo material como única explicación o posibilidad de salir adelante, lo que sucedió en su vida fue más fuerte que tener o no tener dinero, usaban los

misimos recursos: el tianguis, la ropa de segunda, pero recreados desde un sentido reconstruido; el trabajo fue la posibilidad, no el tener más dinero sino usarlo de otra manera.

La transformación de la socialidad, en tanto manera de representar, que se toma como elemento central en este núcleo, no significó que los monstruos desaparecieran, que las situaciones de riesgo dejaran de existir o que las certezas se hubieran instalado para siempre, pero la vida se vivía de otra manera, desde la resignificación de la pobreza y de la propia imagen.

Los catalizadores de los pobres

Mientras que los sujetos aludidos se mostraban claros con respecto a los logros obtenidos a partir de su participación en una experiencia organizativa-política, los educadores decían no tener claro qué tantos frutos había dejado el proyecto. Los entrevistados no solo reconocían el impacto de la experiencia organizativa en ellos sino que enumeraban logros en el resto de los participantes. César, uno de los educadores laicos, mencionó: “No veo diferencia entre gente que no haya vivido ese proceso y gente que sí lo vivió, no veo diferencias significativas” (GDE). Otro recorte dice lo siguiente:

[...] desilusión porque no hubo un final feliz, no hubo terreno, no hubo un beneficio político. La comunidad no recibió alguna lección interesante de haber participado en el poder, no recibió una buena motivación para seguir organizados, seguir conviviendo, seguir reuniéndose. Yo creo que lo único que quedó fue una experiencia de lucha, se lograron los servicios públicos, se pavimentó, la luz, pero igual otras colonias que no lucharon también la tienen y también lograron otras cosas sin que hayan movido un solo dedo. Entonces yo creo que la experiencia quedó trunca, quedó inconclusa, y yo creo que nosotros quizás en lo que estamos [...] somos representativos de eso que quedó (César, GDE).

También los educadores hicieron alusión al círculo de la pobreza, pero desde otra connotación. Una intención de los educadores, mediada por el

proyecto, era romperlo; quedó la incertidumbre de si se habían cumplido las metas en esta línea:

Gerardo: Se vendieron sueños de menos pobreza y no se cumplieron. Un futuro promisorio. Esto es importante, se les prometió un futuro mejor, de menos pobreza, de más justicia, hay duda de si se cumplió.

Nancy: Sí, como que dices con qué irresponsabilidad les vendiste tamaños sueños que quedaron de repente...

Gilberto: Saliste con domingo siete (GDE).

En el debate entre los educadores se encontraba la duda de hasta dónde se incidió, el recuento de lo que sí se logró y lo que significó el que los involucrados rompieran situaciones límite:

Hay logros que tienen que ver con la calidad de vida y que muchos chavitos no están pasando a la universidad, son muy pocos, entonces ahí hay un área que, coincido con César, probablemente ahí, en esos rubros de calidad de vida y de romper el círculo de la pobreza, en otros, en algunos, no sé qué tanto, si se logró romper el círculo de la pobreza, pero no se logró, pero no es así como muy masivo (Gilberto, GDE).

La ambición de los educadores no solo se circunscribía al cambio en las condiciones materiales sino que se pretendía el mejoramiento de la *calidad de vida*. La duda de si se logró incidir en el rompimiento del círculo de la pobreza rondaba como una incertidumbre:

Pues porque cada quien volvió a su cotidianidad, son trabajadores, son personas normales. No hay en alguno de ellos, desde mi percepción, algo que los haya llevado a hacer alguna cosa diferente a lo que el común de las personas hace ahí, trabajan, son empleados... ninguno de ellos es promotor, ninguno de ellos es educador, a lo mejor si uno que otro político, sí hay, ¿verdad? (César, GDE).

Los educadores también coincidieron en la concepción de pobreza como una estructuración cultural que impone ciertos límites y se autonombraron los estrategias que favorecieron el rompimiento de situaciones límite:

¿Te acuerdas? La historia de Lourdes, o sea, todas. Todas, todas las historias de la gente eran como muy [...] eran historias como de cercos culturales muy fuertes, ¿te acuerdas cómo les iba por ir a las reuniones? Entonces, yo creo que cada una de estas va rompiendo situaciones culturales límite, de los retos que te pone la cultura, esta cultura de ser pobre, venido de rancherías y asentados en terrenos ejidales, sin derecho a servicios (Nancy, GDE).

Los educadores afirmaron la existencia de “cercos culturales”, “límites”, que eran parte de la dinámica social y que construían un conjunto de significados, representaciones, esquemas culturales. Uno de los retos de los educadores era el romper situaciones límite, romper los límites que les imponía la cultura hechos de representaciones, discursos y prácticas sostenidos por instituciones como la iglesia, la familia y el estado.⁵

No hay manera de entender el círculo de la pobreza y su ruptura si no se aborda desde la historicidad. La fractura de los límites culturales es, en realidad, la suma de una serie de rupturas: al trasladarse a la ciudad, al habitar terrenos con ciertas características, en cada acción y espacio de la organización, ante el conflicto, al reconocerse como individuos y pelear la legitimidad de un proyecto personal:

Entrevistadora: ¿Romper esos límites?

Nancy: Romper esos límites, lo otro que me aparece es ese montón de *performances* que implementábamos, no sé, eso sería así como imaginar cosas muy fuertes para que la gente lograra dar los saltos. No sé si te acuerdas en estas idas a Jocotepec y a Tapalpa en Semana Santa, era un impresionante uso de recursos y esfuerzos nuestros, y sí era un arrancón

5. Nótese la influencia marxista althuseriana, que sostenía los planteamientos de los educadores.

muy padre, pero en términos de cuando hacíamos los análisis de avances de conciencia era un avance muy pequeño. Es que teníamos nuestros indicadores de cuánto avanzaba la conciencia de la gente después de cada actividad (GDE).

Los educadores advertían un ritmo distinto entre el rompimiento de los círculos y el esfuerzo que representaba el despliegue de estrategias implementadas que no siempre se correspondían con el pequeño avance. Percibían la violencia que ello significaba para los participantes; se daban cuenta de ello cuando diseñaban cosas *fuertes* para lograr incidir; ante ciertos eventos, los reconocían como estratégicos, ya que advertían grandes saltos. Lo fundamental en el contacto con la gente era medir su avance en el cambio de conciencia, todo tenía ese fin, lo demás era un medio. La experiencia estuvo formada de continuas rupturas intencionadas por los educadores, parecería que la ruptura era parte del proyecto educativo; problematizar, poner en escena, desnaturalizar la pobreza y todos sus demonios y manifestaciones.

Aún dentro del populismo y la sacralización de los pobres está implícito un grado de interculturalidad, leído como la capacidad de reconocer, valorar, aceptar al otro y asumir que se puede aprender del otro. En este sentido, se conjuga la cultura del educador y la del colono. Los educadores tenían una cultura, también ellos tuvieron que romper sus círculos para poder entrar con los sujetos aludidos, hacer evidente que estaban dispuestos a abrirse: el discurso explícito de que podían aprender algo de ellos, que valoraban su cultura, sus costumbres, su religiosidad, sus valores, que estaban dispuestos a “mezclar culturas”, a acercarles “otros mundos” en los que ellos habitaban, con otras posibilidades, otras relaciones, otros saberes.

Había un elemento cultural que se iba desplegando e iba tejiendo el verdadero cambio o rompimiento de esquemas culturales, que era la interculturalidad con los jesuitas, los educadores laicos, los sacerdotes, los dirigentes, que se tradujo en colocarse de otra manera en el mundo, en una manera distinta de ver la pobreza. En esta parte del movimiento se reconocieron como otro tipo de pobres, cuya característica no se determinaba desde lo material; reconstruyeron a partir de su narrativa cómo estuvieron antes, y

ahora se vivían incluidos, se sentían dueños de su espacio, se colocaban horizontalmente con cualquier otro, se autonombraban “salvadores” de otros.

La convivencia de dos grupos distintos, los educadores y los aludidos, deja al descubierto que pertenecían a mundos culturales distintos y al unirse se delinearon las diferencias y la manera de ver la realidad. Los colonos tenían un concepto de pobreza que les imponía ciertos límites culturales; los educadores otro, que se traducían en una propuesta metodológica tendiente a romper situaciones límites. Les permitió alternar con gente diferente, les dio la oportunidad de abrir una ventana a ese mundo; no tenían posibilidades de imaginarlo, le abrieron la puerta y pudieron entreverlo, lo imaginaron porque lo vieron en el concreto; les dio la posibilidad de ser diferentes. Los promotores abrieron posibilidades de mundos posibles. Todo es un juego dialéctico de la imaginación: se imagina, luego se participa en acciones colectivas, después se vuelve a imaginar.

El paso de reconocerse como pobres estuvo atravesado por el proceso educativo, porque el supuesto de los educadores era que si se reconocían como pobres se reconocerían cercados por la injusticia, por el no derecho, por el abuso, por la marginación y la falta de oportunidades. Era un sentido de realidad, un punto de partida. Con el avance de la experiencia, el ser *pobres* apareció como emblema de lo organizativo y para su posterior relación de lucha contra el gobierno y sus instituciones, contra todo aquello que no les permitiera lograr sus reivindicaciones.

Así, el ser pobres, mediado por el proceso educativo–organizativo, se constituyó como un pivote identitario con el resto de los pobres del país, del mundo y de los que participaban en las distintas organizaciones. Ellos eran pobres organizados, que realizaban acciones y luchaban en nombre de todos los demás pobres. Fue un elemento de identificación y de potencial organizativo.

La incidencia de la intersubjetividad en la lectura de la pobreza va más allá de la mera descripción material de sus actores, condiciones que son parte de su realidad, pero no los describen plenamente. Los involucrados, con sus múltiples voces, se colocaron en posición de conquista de un lugar y un sentido para mirar la pobreza a partir de la reflexividad y la memoria colectiva.

LUCES E ILUSIONES DE COMUNIDAD: ENTRE LO SOCIAL, LO SOCIETAL Y LA SOCIALIDAD

La intención de este capítulo es ahondar y dilucidar alrededor de la construcción de la socialidad en el despliegue de los diversos elementos que conforman la participación política de un grupo de personas desde la tríada redes sociales, organización y comunidad. Estas tres formas relacionales se entrelazan entre sí, no son abstracciones en sí mismas sino parte de una sola urdimbre en el tejido de escritura de este núcleo analítico, de esta manera aparecieron en los discursos de los entrevistados. Se abordan aquí también tres temas que amalgaman las formas relacionales abordadas: lo político como subjetividad, las ofertas salvíficas como utopía y la memoria colectiva.

Para empezar a definir la situación de los sujetos investigados y mostrar, de esta manera, la construcción de nuevas relaciones, habrá que remontarse a la década de los ochenta y ubicarse en algunas de las colonias suburbanas y sus colonos, escenarios y actores respectivos en las luchas populares; espacio propicio donde se desplegaron procesos organizativos, donde se imaginó colectivamente una mejor forma de vida y demandaron al gobierno el derecho a servicios, vivienda, salud, educación, cultura y todas aquellas condiciones necesarias para una vida digna.

Estos sujetos no tenían posibilidad a corto plazo de ser dotados de servicios públicos, no tenían acceso a la legalidad, no eran legítimos habitantes

de la ciudad. Fueron construyendo en la paralegalidad. Como actores de la paralegalidad, emergieron en la esfera pública desde la visibilidad de los plantones, tomas de oficinas, marchas, conferencias de prensa y obras de teatro, donde la imaginación fue protagonista, imaginaron colectivamente otra nación. Es la imaginación en sus formas colectivas la que produce las ideas del vecindario y la nacionalidad, de la economía moral y del gobierno injusto (Maffesoli, 1990). Romper esquemas y reconstruir los espacios culturales es imaginar. El trabajo de la imaginación no es puramente emancipatorio, ni enteramente disciplinado, sino en definitiva un espacio de disputas y negociaciones simbólicas (Appadurai, 2001). Para Jesús Martín Barbero:

[...] los movimientos sociales son nuevas formas de socialidad. Luchar por el espacio —en términos de vivienda, de servicios y de territorio cultural— es la lucha por la autogestión contra las muy sofisticadas formas de verticalismo y paternalismo. Y de ese modo los nuevos movimientos y las nuevas socialidades descubren la diferencia como elemento y espacio de profundización de la democracia. La lucha contra la injusticia es a la vez lucha contra la discriminación social y la exclusión cultural. Lo que equivale a la construcción de un nuevo modo de ser ciudadano que posibilita a cada hombre y a cada grupo reconocerse en los demás, condición indispensable de la comunicación (2002a: 151).

De esa forma, se escriben nuevas historias y se construyen nuevas identidades más allá de la lógica occidental; aparecen nuevos lenguajes, nuevas narrativas, nuevas voces que luchan por sobrevivir en este mundo globalizado e ideologizado, que desde la racionalidad se pugna por desconocer. Estas historias se constituyen en las sombras, en los intersticios de la desconexión, en los sótanos, en los drenajes del sistema-mundo (Wallerstein, 1998). Es necesario entonces un nuevo aparato crítico, una nueva mirada desde la complejidad.

Se argumentó antes que la globalización genera toda una serie de movimientos contrahegemónicos por parte de sujetos que se sienten afectados

por el modo en que sus formas locales de ver, conocer y sentir el mundo son subalternizadas por un discurso abstracto, legitimado por saberes universales. Los actores subalternos —convertidos ahora en multitud— reclaman la creación de un nuevo espacio donde pueda tener cabida la validez de su existencia. Dentro de la construcción del saber es necesario establecer distinciones que muestren la manera como ciertos actores sociales son afectados por la acción legislativa de otros actores que ocupan una posición hegemónica en el mismo campo (Castro—Gómez y Guardiola Rivera, 2003).

La globalización, y su supuesta tendencia a la homogeneización, se contraponen con un mundo cada vez más desigual. La globalización tiene como supuesto el acceso para todos a los bienes y a los servicios producidos en cualquier rincón del mundo, pero también conlleva la capacidad de acceso, movilidad, conexión y permanencia, dibujados por el capital económico, social, cultural. La globalidad significa un acceso más amplio, pero no una igualdad de acceso para todos (Hobsbawm, 2000). En esta disimetría en el acceso a los bienes, a los diversos capitales, se constituye el fenómeno de la pobreza, íntimamente ligado a la injusticia social.

La aparición de nuevas formas de injusticia y de explotación ha dejado a su paso la exclusión, que toma matices particulares en el lenguaje de las redes (Boltanski y Chiapello, 2002). El concepto de exclusión se refiere sobre todo a una forma de explotación desarrollada en un mundo conexionista, es decir, en un mundo en el que la consecución del beneficio pasa por la puesta en red de las actividades. La socialidad tiene forma de red, una red conecta nudos (Maffesoli, 1990). Agrega Martín Barbero: “Vivimos hoy en una sociedad de red, hecha de nudos que son los que conforman las nuevas tribus” (2002b: 11).

El abordaje del estudio de la socialidad en este apartado se entiende como tejido en red, ya que cada individuo está colocado en el centro de una red social que se tiende en todas las direcciones de la estructura social (Adler de Lomnitz, 1994).

Las redes sociales

En la década de los setenta, Larissa Adler de Lomnitz realizó un estudio sobre las redes sociales en una barriada de la ciudad de México, desde donde afirma “que el principio organizativo del sistema se caracteriza por la concentración del poder en la cúspide y fragmentación del poder en la base” (1994: 257), desde ahí plantea la existencia de redes de supervivencia de los habitantes de los suburbios. Así, aparecen dos sentidos de red: el de Adler de Lomnitz (1994), que es más horizontal y se explica desde la verticalidad en la distribución del poder, y el planteamiento de Luc Boltanski y Eve Chiapello (2002), donde las redes tienen un sentido conexionista. La tesis de Adler de Lomnitz se constituye desde el concepto de marginalidad, y la de Boltanski y Chiapello, en el de exclusión; pero ambas coinciden en la poca participación, por parte de los habitantes de las periferias de las grandes ciudades, de los beneficios de la sociedad.

Respecto al concepto de red, si bien es cierto que se comparte el planteamiento de Boltanski y Chiapello (2002) en torno a un mundo conexionista donde no son incluidos vastos sectores de la sociedad, también es necesario afirmar que los sectores subalternos tienen como forma de relación la constitución diversa de redes, que van desde la respuesta espontánea y creativa de supervivencia, a la recreación de las mismas a partir de los procesos organizativos, los cuales imprimen otra tonalidad a las redes.

La constitución de redes de los sectores subalternos tiene que ver con la redistribución del poder a diversos niveles, desde la supervivencia hasta la ciudadanía en sus formas más complejas. Los constructores de estas redes pugnan de distintas maneras no solo por existir sino que, en el peor de los casos, se conectan a las redes globales, pero de manera atrofiada. Así, es imprescindible traspasar el sentido de red lineal para asumirla como espiral, como tejido, donde se viven luchas de poder, contradicciones y disputas por la pertenencia, por la identidad.

Para Boltanski y Chiapello (2002), en un mundo de red se vive con la angustia permanente de ser desconectado, dejado de lado, abandonado en el sitio por aquellos que se desplazan. A más movilidad, más capacidad de

permanecer conectado. El diferencial de movilidad se ha convertido en la actualidad en una nueva mercancía muy apreciada. En ese sentido, la movilidad que favorece la organización tejida desde redes será un elemento importante que se abordará desde la capacidad de movilidad detonada por la participación en una organización social, mediada por procesos educativos. Cuando se le atribuye movilidad a la red pasa de una dimensión tópica territorial a una lectura societal y relacional, a una lectura desde la socialidad reflexiva.

La constitución de redes espontáneas de los habitantes de los suburbios viene a ser una forma de supervivencia, movimientos contrahegemónicos para afirmarse, mantenerse conectados. Como afirma Adler de Lomnitz, “las redes representan relaciones funcionales que maximizan la seguridad y cuyo éxito garantiza la supervivencia para amplios e importantes sectores de la sociedad” (1994: 93).

La constitución de redes espontáneas de supervivencia en los actores subalternos tiene distintos parámetros de movilidad; tiene como supuesto la horizontalidad, aunque mantiene resquicios de verticalidad y subalternidad política, económica y cultural. Son, a su vez, portadoras de resistencia: “las redes son organizaciones colectivas que desafían las formas de organización piramidal tradicionales, que en ese sentido ya comparten algo con las organizaciones de los movimientos sociales” (Ravazzola, 1995: 191).

Las redes son reestructuraciones que pretenden romper, a distinto nivel, con estructuras estancos desde distintos diferenciales de movilidad: “La red en muchos casos es la posibilidad de gestar un plano de consistencia donde la organización fija y estereotipada ceda su dominio a procesos de creatividad e invención” (Saidón, 1995: 203). Estas primeras redes de supervivencia son, entonces, respuestas al sentimiento de falta de oportunidades en un sector significativo de la sociedad.

Estas redes espontáneas, aunque son nominadas como subalternas, mantienen de una u otra forma una conexión con los grupos hegemónicos de la sociedad, pero no revierten de manera significativa los niveles de exclusión y aislamiento a los que han sido condenados por la organización holográfica de la ciudad. Menciona Adler de Lomnitz “que la reciprocidad entre

iguales fomenta el establecimiento de redes que ofrecen un nivel mínimo de seguridad a sus participantes; pero estas relaciones simétricas no logran generar los enlaces necesarios con el sector formal” (1994: 130).

Este apartado mantiene la discusión entre la construcción de redes, la comunidad y los procesos organizativo-políticos, trata de distinguir la importancia de cada uno de los planos en la constitución de una socialidad reflexiva y cómo su conjunción reestructura las formas relacionales. Se pretende en este acercamiento rebasar la visión tópica de las redes para leerlas desde lo societal: las redes vuelven lo comunitario poroso,¹ son nodos, conectan nudos, es una dimensión geosimbólica. Las redes son tejidos en movimiento, flexibles y cambiantes.

Se construye esta categoría alrededor del concepto de red, tomando en cuenta, como dice Rocío Enríquez Rosas, que: “La categoría de red social es una abstracción conceptual que busca contener diversas formas de relaciones sociales y donde las fronteras, tanto conceptuales como de medición, dependen del objetivo específico de aquello que se pretende analizar” (2000: 45). Esas formas de colaboración, en este caso, se encuentran matizadas por la dimensión organizativa que funge como producción de sentido, como la dimensión simbólica de una manera particular del agrupamiento societal.

En ese sentido, la lectura de las redes es atravesada por la intersubjetividad, la imaginación y la memoria colectiva, mediadas por una experiencia educativa-política que mantuvo en las narrativas como centro a la organización y a lo comunitario, como elementos identitarios. Para ello, es menester abrir el concepto de redes sociales, a fin de entenderlo como la manera de estar en sociedad, de constituirse y constituir lo social. “La red es una metáfora que permite hablar de relaciones sociales aportando los atributos de ‘contención’, ‘sostén’, posibilidad de manipulación, tejido, estructura, densidad, extensión, control, posibilidad de crecimiento, ambición de conquista, fortaleza” (Packman, 1995: 296). Las redes son flexibles, cambiantes, temporales, territoriales y trasterritoriales. En este trabajo se recuperan cinco tópicos para leer el tejido de la red:

1. Al abrir la mismicidad desde el encuentro con otros grupos y la movilidad.

- Las redes constituidas jerárquicamente, desde el poder hegemónico, que definen la ubicación de los distintos sectores de la sociedad en los beneficios de la misma, donde algunos grupos tienen menos posibilidad de conexión, tienden a no ser incluidos y son expulsados a los bordes de la red, penden de un hilo del sistema.
- Las redes espontáneas, de supervivencia, edificadas por los sectores subalternos, que tienen como característica la circunscripción temporal, local y, como motivo, la atención a necesidades inmediatas. Estas redes son espontáneas, recíprocas y horizontales.
- Las redes intencionadas desde los proyectos de intervención, donde sujetos externos, llámense promotores sociales, trabajadores sociales o educadores, son protagónicos y encabezan un proyecto que pretende la unidad de los *pobres* para buscar respuestas a sus diversas demandas. Estas redes inician desde un cierto nivel de verticalidad, desde las diferencias en la ubicación en la sociedad, pero pretenden construir la horizontalidad desde diferenciales de participación.
- Las redes reconstituidas desde los procesos organizativos de corte más activista, que ponen como foco las acciones colectivas, lo organizativo desde el potencial de movilidad, favorecen la presencia en el espacio público para demandar beneficios sociales. Estas redes están sostenidas por ideologías de diverso tipo, no median procesos educativos, se ciñen a lo reivindicativo.
- Las redes que se estructuran desde la combinación de lo organizativo-político y lo pedagógico, mediadas por procesos de reflexividad.²

Marcelo Packman (1995: 296) clasifica las redes sociales en dos posturas antagónicas: las que tienen que ver con interacciones espontáneas, que pueden ser descritas en un momento dado y que aparecen en un cierto contexto, definido por la presencia de ciertas prácticas más o menos formalizadas, y las que están mediadas por intentos de organizar esas interacciones de un modo más formal, donde se trazan fronteras y límites, reciben un nombre

2. En esta última nominación se ubica la experiencia abordada.

y por ende generan un nuevo nivel de complejidad, una nueva dimensión. Así, el nivel de formalidad e institucionalidad de las redes, la mediación de actores externos y la complejidad son, para este autor, ingredientes para analizar la existencia de redes sociales. Por su parte, Adler de Lomnitz propone un modelo conceptual sobre las redes que parte de la estructura de las relaciones interpersonales y entre grupos, en el México urbano, las define desde las dimensiones de: dirección del flujo de intercambio, tipo de recursos que se intercambian, nivel o cantidad de las mismas y modo de articulación de la estructura (1994: 253–254).

Se ha argumentado antes que las redes favorecen la sensación de pertenencia a la sociedad, de amplios sectores excluidos de muchos de sus beneficios; los sujetos se conectan entre sí desde relaciones horizontales. Esta pertenencia a la sociedad y este sentirse conectados toman diversos matices de acuerdo con el tipo de vínculo construido y con los elementos que sostienen la existencia de la red. “El avance en la consolidación de redes sociales es una contribución al esfuerzo de identidad de los miembros de la sociedad, es estratégica en el nivel individual y social, reduce el marginamiento y la exclusión” (Martínez Nogueira, 1995: 344). La perspectiva de red da la posibilidad de considerar y tener un conocimiento de la totalidad del contexto de un individuo que vive en un nido de relaciones sociales, construido por vínculos de diverso tipo (Klefbeck, 1995).

Las relaciones entre miembros de una red son esencialmente de igualdad social; se constituyen desde la ideología de ayuda mutua, contienen un cierto nivel de obligatoriedad desde códigos éticos (Adler de Lomnitz, 1994). En el caso de la organización aludida, la “ayuda mutua” estaba matizada por la dimensión utópica, enunciada por los participantes como “la búsqueda del bien común” y la defensa de los derechos, y tenía un contenido ideológico, que los colocaba en un lugar de actoría y protagonismo.

Cuando las redes tienen que ver con las organizaciones sociales reposicionan a sus actores en el tejido social a partir de la perspectiva de una nueva socialidad; la participación política posibilita su presencia en espacios antes no accesibles para ellos: “las redes recuperadas por las organizaciones sociales desempeñan un papel importante al construir el entramado

social y recuperar lo perdido. Donde acceden los participantes a lugares protagónicos y valorizan su participación” (Ravazzola, 1995: 201). Si estos espacios son acompañados de procesos educativos, abren la opción de la reflexividad con más posibilidad de abonar a la reconstrucción de esquemas de representación.

Las redes son propuestas de acción y un modo de funcionamiento de lo social, donde se lleva a cabo la reconstrucción del sentido desde diversos núcleos de significado de lo social y de la vida individual. Las organizaciones sociales desde las propuestas de intervención educativa se construyen desde los entramados cotidianos de redes espontáneas: “las redes son movimientos contrahegemónicos, que posibilitan un lugar de nucleamiento y articulación de propuestas de organización y funcionamiento de diversos movimientos sociales” (Saidón, 1995: 203).

En el caso analizado, las redes no se circunscribían a la acción, ni a ser sumatorias, tenían impacto en la intersubjetividad al fortalecer una manera de pensar junto con el otro, era la conformación de un imaginario colectivo, “legitiman al otro” (Primavera, 1995). Cuando las redes sociales son sostenidas por el interjuego de la reflexión–acción, la enunciación utópica y la explicitación de un proyecto tienen la posibilidad de trascender su sentido de mediación, reditan las ligazones reconstructivas del tejido social como producción de subjetividad social.

Muchas de las veces, las redes promovidas por agentes externos, desde la intervención en alguna localidad, privilegian la acción y dejan de lado la dimensión simbólica representada por la reflexión. Ello conlleva el riesgo de caer en “el campo de las acciones o fáctico que es un terreno de enorme incertidumbre, ya que la acción está allí, pero es muda y su efecto es normativo práctico, conlleva al colectivo a un diagrama de operaciones que no pasa por lo simbólico y discursivo” (Lechner, 2002: 286).

En contraposición se encuentra la idea que señala “a la organización no como punto de llegada sino una forma de anudarse, en cuanto se prepara la huida hacia otros desiertos y se acumulan fuerzas para habitarlos” (Saidón, 1995: 206). Las redes no representan un destino final, son disposiciones

estructurantes de las relaciones, donde se constituyen nuevas formas de intersubjetividad, son pasos por la sociedad al lado del otro.

Por lo tanto, es difícil definir la temporalidad de las redes desde la reducción a la intencionalidad externa de su conformación o a la espontaneidad; habrá que aludir a lo histórico como representación cultural y, en particular, a los sujetos constructores. La experiencia de una organización social se construye a través de diferentes tipos de historias:

- Las historias contadas: los relatos, fantasías, descripciones, documentos, en los que lo central son los aspectos representacionales del intercambio verbal.
- Las historias de las que somos parte: eventos interactivos en los que participamos, que no están básicamente mediados por el lenguaje en tanto representación. Se incluyen aquí los aspectos participativos (*performances*) del lenguaje (lo que este tiene como acción, evidente en el insulto, en la promesa, en el perdón, el desafío), así como interacciones no verbales centradas en la emoción, la acción o la percepción (actividades que han adquirido un aspecto automatizado, como el baile y las acciones colectivas).
- Las historias encarnadas que somos y habitamos: cicatrices que nos marcan, culturales, modos de caminar; estructuras arquitectónicas que habitamos, organizadores de nuestra experiencia cotidiana (Packman, 1995: 299–300).

La conformación de redes sociales como prácticas reflexionadas trasciende su lectura desde el asociacionismo, la supervivencia, lo territorial y lo fáctico. Una red social no es solo un hecho social; desde el plano sociológico conlleva una oportunidad para la reflexión de la vida cotidiana como práctica social. En tanto espacio reflexivo sobre lo social, puede ser expresión de una práctica política de actores sociales, que desafían la manipulación política que desconoce su capacidad de agencia. Si fuese así, trasciende el peso de la costumbre y la actuación de lo *normal*, para resaltar la creatividad

de sus miembros, no sin rupturas en la vida diaria, en las representaciones (Packman, 1995).

La constitución de redes desde una experiencia educativa, organizativa y política significa reconocer la existencia de la multiplicidad de proyectos sociales de sus actores portadores y a la sociedad como transformación de actores y realidades. Es una racionalidad puesta en escena que rescribe las identidades en movimiento.

Ello nos lleva a la noción de sujetos históricos: portadores colectivos de una racionalidad y de un proyecto de sociedad. La complejidad y la heterogeneidad a las que se hizo referencia hacen que deba pensarse en la multiplicidad y en la pluralidad dentro de una sociedad que a la vez está menos estructurada, tiene una mayor fracturación y es más volátil como oposición a una cristalización persistente de posiciones y antagonismos (Martínez Nogueira, 1995: 339).

Cuanto más densa es la trama de redes sociales, cuanto más articuladas estén, la sociedad se ve más obligada a respetar las diferencias, desplegar la solidaridad y, por lo tanto, abonar a democratizar la sociedad y establecer otras formas de convivencia.

Aceptar la idea de redes como construcción invita a la discusión sobre su historicidad y el avance en sus formas de estructuración, de los pegamentos que las cohesionan a los niveles de participación social. Es ir más allá del carácter instrumental, del carácter tópico, para reconocer su concurrencia en el fortalecimiento de las identidades desde los diferenciales de movilidad, y al abanderamiento de lo ético desde los discursos de libertad, solidaridad y justicia, enmarcados en los derechos ciudadanos.

Intervención educativa y sueños de unidad

Los habitantes de este mundo globalizado constituimos redes, pertenecemos a redes; el trabajo de intervención socioeducativo, desde lo político, reconstruye las propias redes de los actores desde sus escalas valorales, éti-

cas, sus inquietudes o sus no inquietudes políticas. La gente actúa, absorbe y asimila los cambios a partir de la gramática cultural preexistente. En ello consiste la dinámica de la continuidad y el cambio (Adler de Lomnitz, 1994: 333–334). Puesto que nos relacionamos por medio de redes, es importante considerar, al facilitar la construcción de nuevas redes (nuevos territorios), que se incluyan, por un lado, los remanentes de las redes anteriores y, por otro, la creación de nuevos vínculos con aquellos que comparten las mismas necesidades y el mismo espacio geográfico (Dabas, 1995).

Cuando las redes son promovidas por agentes externos, desde el despliegue de lo educativo, existe el supuesto de la red como unidad para hacer un frente común y numéricamente enfrentar las contradicciones de la sociedad, desde el discurso de la injusticia social.

Los educadores recordaban su llegada a la colonia, evocaban las calles empedradas y empinadas recorridas en un sinnúmero de ocasiones, su acercamiento a los barrios, los contactos iniciales, la inserción en los espacios de la vida cotidiana, luego la conformación de la grupalidad, que fue la célula que sostuvo como elemento identitario el tejido sociorganizativo.

Gerardo: Tal cual, “Oiga, ¿no les gustaría que nos juntáramos?”, entonces de tres sábados que ibas y tocabas [...]

César: Claro, como se suponía que eras seminarista.

Gerardo: Sí, de que era de ondas de Dios.

César: De Dios.

Gilberto: Con la guitarra, y a cantar.

Gerardo: Y se fue generando un proceso de confianza, de cercanía, claro, pues ya luego les decías: “¿No me das de comer?”, te daban de comer, unos no, pero otros sí.

Cecilia: Y la comida tan rica, yo me acabé los tacos de frijoles.³

Gerardo: Sí, no, no, pero fíjate, eso a la gente le dice mucho, cuando tú vas y te metes a su casa y a su vida, ya significaste (GDE).

3. Cecilia es una invitada al grupo de discusión, que no era parte de la investigación.

La insistencia de los educadores, con sus estrategias de inserción y con la constancia para visitar y convocar a la gente, desde la explicitación de la aceptación de sus condiciones, de sus formas de vida, de sus costumbres, fue generando que las puertas se abrieran y que la gente saliera a participar. Parafraseando al educador: se metieron a sus casas y, de ahí, a sus vidas, y terminaron por significar para todas estas personas. Este primer momento en la construcción de la red no tenía como objetivo crearla en sí misma sino que, como metáfora, formaba parte de una metodología para la acción que permitía mantener, ampliar o crear alternativas deseables para los miembros de esa localidad.

Así, en un inicio, los educadores imaginaron la relación colectiva con el supuesto de que “la unidad trae consigo el desarrollo de ciertos valores como la solidaridad, la fraternidad y el trabajo conjunto”.

Los estudios de organizaciones formales e informales en México indican un predominio de los intercambios verticales sobre los horizontales. Ello tiende a adjudicar al sistema cultural un carácter autoritario. La cultura mexicana genera líderes en todos los niveles, y éstos son los articulares del sistema, los que controlan a sus grupos y obtienen su lealtad a cambio de repartir recursos y seguridad, recursos que obtienen a su vez de su propia posición (Adler de Lomnitz, 1994: 347).

En el caso investigado, el papel de los educadores fue acercar a los sujetos subalternos a otras construcciones culturales, hacerles partícipes de sus recursos, por ejemplo, la institución educativa, la casa en la colonia, sus conocimientos, sus conexiones con otros sujetos, su legitimidad con el clero de la colonia. Se encontraban colocados en otra posición en la sociedad, en otro nivel de conexión con las redes de la sociedad, con los poderes políticos, económicos, culturales y religiosos. Así, los educadores fungieron también como intermediarios, facilitaban la comunicación entre la gente, entre los grupos, como recordó César, un educador:

Sí, lo que pasa es que... que teníamos cada uno una responsabilidad de ciertos grupos, como promotor, había... los mismos coordinadores de los grupos, pero nosotros promovíamos la organización del grupo, facilitábamos comunicación entre ellos, y pues obviamente, pues eso, eso tenía que ver con que el grupo y la gente nos aceptaba, porque convivíamos con ellos, comíamos con ellos... (gde).

No dejaron de ser relaciones de poder, el educador estaba colocado en una posición de poder, pertenecía a otro tipo de redes, con otros recursos, otros capitales. La participación de los educadores laicos y religiosos mantuvo una relación hasta cierto punto jerárquica con los sujetos aludidos. Aunque partió de la intención de favorecer la justicia y colocarse discursivamente como iguales, siempre se mantuvo una distancia, en este caso, pertenecer a una institución ubicada en el centro de la ciudad, con prácticas de planeación, evaluación y análisis no compartidas con el conjunto de la gente.

La trama de lo organizativo

Las personas investigadas algún día fueron *organizadas*, pertenecieron a una organización. Realizaron acciones que las hicieron visibles para el resto de los habitantes de la colonia, perceptibles en la esfera pública, notables para los medios de comunicación, para el gobierno, para otros grupos organizados, para los estudiosos de los movimientos sociales. Representaron también cifras numéricas presumibles para fundaciones benefactoras y para el conjunto de los movimientos sociales de la década. La organización era el orgullo de sus miembros, la imaginaban como “infranqueable e inquebrantable”, como lo confirma el siguiente comentario: “la organización era algo como que no se podía tumbar, y ese momento nos tocó vivirlo a nosotros, a mí también me dio gusto pues” (Angélica, GD1).

Los nudos de las redes en la experiencia reseñada tenían distintas connotaciones: se concretaban en los grupos, se conformaban en los barrios, se manifestaban en la tarea y en las responsabilidades conjuntas, se perfilaban en la representación, se ponían de manifiesto en las asambleas, en las acciones

colectivas, eran evidentes en el objetivo común, estaban en la inclusión de distintas colonias y en la relación con distintas organizaciones.

La organización se sostenía por redes, por anclajes de diverso nivel y membresía, hacia lo interno y hacia lo externo. El núcleo organizativo más fuerte y significativo era la grupalidad, es decir, pequeñas células de pertenencia que al momento de la investigación aparecían todavía como una fuerte añoranza: “Volverse a juntar”. El grupo contenía, daba calor, era un escenario de encuentro afectivo. Se evidencia en la siguiente mención: “La organización la empezamos como grupitos y ahora más que nunca debemos estar más unidos” (Georgina, GD1). Ahora, la grupalidad es el lugar de regreso imaginado, el espacio privilegiado para mantenerse unidos, el tiempo y espacio guardado en la memoria preparado para ser habitado.

Antes de la organización no había grupalidad. A pesar de que la gente se reunía y formaba redes de supervivencia, la gente no pertenecía a grupalidades, no tenía esta experiencia; así apareció en el testimonio de uno de los integrantes de mayor edad: “Pues en todo eso anduvimos, anduvimos todos y todo, aprendimos a andar en bola y todo eso. ¿Cuándo lo habíamos hecho? pues estuvo bien” (Mauricio, GD4).

La dimensión barrial fue el primer elemento de identificación de las grupalidades. Los promotores representaban, en un inicio, el enlace entre los distintos grupos. Desde las necesidades concretas de un espacio por construir, su hábitat, transitaban al calor de la unidad, al centro de la metrópoli, para erigirse como actores protagónicos. Al conquistar los espacios públicos, los acentos del imperio vuelven en las voces de los sujetos poscoloniales, que viajan desde la periferia e irrumpen en el centro, encuentran su expresión en un cosmopolitismo de cruces culturales que relabora y rescribe las historias antes ocultas, las identidades nómadas modernas (Chambers, 1995).

Las redes sociales, referente durante la investigación, fueron tejiendo su entramado a través de la movilidad, los barrios, los grupos, las casas, la colonia, la adhesión de otras colonias y otras organizaciones, en un tránsito de ida y vuelta al centro de la ciudad. Este entramado se fue fortaleciendo numérica y afectivamente. En las acciones colectivas no siempre participaban todos los miembros de la organización, sin embargo, los sujetos de esta

indagación recuerdan cada una de estas prácticas sociales, cuando no les era posible estar presentes esperaban la reunión para ser informados. Las redes tienen que ver con una dimensión cuantitativa, con la fuerza de su impacto y con la densidad de su conformación, como lo reafirmó Chuy: “Sin ninguna ventaja de nada, yo estaba entregado a trabajar, porque yo veía que todos los grupos estábamos trabajando y todos nos veíamos que íbamos a gran volumen, de que podía ser una historia de que esta colonia fuera a hacer algo, pues en la mentalidad de cómo se iba funcionando” (GD2).

Si bien era importante la grupalidad, también lo era la acción en convivencia con la reflexión, que funge como espejo que regresa la imagen de sus miembros impostados en sus carencias y potenciados en la confluencia con el otro. La participación en la experiencia organizativa inició cuando uno de los grupos de adultos abrió la reflexión en torno a la problemática de la falta de servicios públicos y los altos cobros de luz; propusieron pequeñas acciones a las que se convocó al conjunto de los grupos; se planearon estrategias conjuntas, se asumieron nuevas responsabilidades. Con ello, se inició un periodo fuerte de luchas reivindicativas por: luz, agua, drenaje, pavimento, abasto. Se sumaron otras colonias en tenor de la *injusticia* y la movilización:

Conseguimos, pues, o sea, o sentimos que fue un logro, los servicios que rápido se pusieron, y sentimos el grupo, y todavía comentamos las gentes antiguas que lo sentimos como parte de nosotros, ¿verdad? que fue un logro, gracias a que nos uníamos, ¿verdad? y porque ellos todavía dicen: “Ay, ¿se acuerdan que íbamos a las luchas, a las marchas?” ¿verdad? y sienten pues ellos que fue por... por nosotros (Angélica, GD1).

En algún momento, a partir de esos procesos y como parte de esas conversaciones, se produce un acto reflexivo, a través del cual esos grupos humanos se ven a sí mismos, definen un campo de intereses, formalizan sus preocupaciones y sus prácticas, sus lenguajes y sus estrategias, trazan un borde o una frontera alrededor de sí mismos, se proponen objetivos, distribuyen funciones, se fundan a sí mismos y se diferencian de otros. Motivaciones

económicas, políticas, sociales, de control de territorios reales o simbólicos se pueden descubrir con facilidad en el empeño por trazar esas fronteras, que van casi siempre acompañadas por un posicionamiento jerárquico en el seno de las organizaciones formales así creadas (Packman, 1995). Las acciones colectivas estaban suscritas en procesos de reflexión permanente, puntualizada por la planeación de las acciones y la evaluación correspondiente.

Poco a poco lo organizativo fue demandando más tiempo para la participación, es decir, fue ganando espacio significativo en la vida cotidiana de los participantes. Ello no ocurrió sin conflicto, pues en muchas ocasiones las actividades de la organización y los eventos particulares de la familia se empalmaban. El avance de la organización representó un progreso participativo tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo. Asimismo, les impuso retos en muchos órdenes de su vida, se atrevieron a hacer cosas que a su decir no imaginaban que llegarían a hacer, por ejemplo, hablar en público, gritar consignas, salir de la colonia, tomar oficinas, defender a la organización, aprender a hablar, a comunicar. Recordó Georgina: “aprende uno a conocer sus derechos, también en cuestión de los derechos que tiene uno como ciudadano, como yo lo considero, decía: ‘Yo nunca me voy a animar a hacer esto’ y cuántas cosas hice, ¿yo hice eso? Y ahora digo: ‘Híjole, ¿a poco me animé?’” (GD1).

Ya en su puesta en escena, cuando el proceso reivindicativo marchaba, se sumaban al movimiento personas de la colonia que no pertenecían a grupos, a quienes se les invitaba con insistencia a que se integraran; muchos nunca lo hicieron, pero mantuvieron su participación en distintos eventos. La exhortación a sumarse siempre se mantuvo abierta al resto de los habitantes de la colonia. Las redes que se iban desplegando tenían distintas mimbresías, distinto nivel de participación, temporalidad y permanencia:

Aunque no participaban en las reuniones o en las manifestaciones, a la gente no le importaba porque sabía que era una causa noble, digo, la mayoría de los que están aquí tenía la habilidad de saber convencer a la gente para decir: “Sabes que vamos a apoyar”, había un estímulo grande, aportando conocimiento para todas las personas (Lourdes, GD1).

Conforme se complejizaba la lucha social, los modos de comunicación entre sus miembros cambió. El avance de la organización trajo consigo la necesidad de fortalecer la comunicación a su interior y exterior; se implementaron diversas estrategias: elaborar volantes, boletines, carteles, desplegados, folletos, pintas, murales y consignas. La circulación de la información recreó y fortaleció a esta red a través de los diversos medios y comisiones para que la información fluyera tanto hacia los miembros de la organización como hacia la red ampliada, que era la colonia, la ciudad, otras organizaciones y los medios. El boletín semanal, los boletines de prensa, los volantes, los carteles, los pliegos petitorios y el tener un punto establecido en todas las reuniones para dar información fueron los medios para lograrlo. Lourdes refirió: “Casi siempre las marchas llevaban un objetivo, los pliegos petitorios eran lo mismo, entonces al final de cuentas teníamos que concordar, organizarnos para poder pedir los servicios de cada colonia, era una condición que nos pusiéramos de acuerdo” (GD3).

Cuando las redes son atravesadas por lo educativo político, demandan de los actores que las conforman el desarrollo de diversas competencias y el rompimiento paulatino de situaciones límite que constituyen la cotidianidad. Los movimientos sociales en nuestra sociedad se desarrollan, cada vez más, en referencia a códigos culturales, a valores; son movimientos que dependen sobre todo de la capacidad de comunicación y de la capacidad de llevar a cabo un reclutamiento mediante esa llamada a los principios, a las ideas (Pakko, 2003).

Las grupalidades se diferenciaron en su nominación y conformación cuando se transitó de los grupos de reflexión, denominados Formación Integral Humana (FIH), hacia la dimensión política organizativa: grupos de adultos, de teatro, música, propaganda, baile, autoconstrucción, caja popular, madres educadoras y jóvenes. En la evocación del recuerdo a través de fotografías de la época, uno de los sujetos de esta experiencia comentó sobre un evento en la Plaza de Armas en el que no participó:

Yo no fui a esto, pero mira cuánta gente tienen los de teatro. A mí tampoco me tocó ir a lavar... A esta sí me tocó ir, a esta donde se vistieron

de payasitos. Y siempre los mismos pues, Manolo, Toña, Martín. Como que es el bautizo de la organización. Mira, por la manta y los que íbamos parecíamos pocos pero no, a la vez somos muchos, era Andrea y este... Chuy. Tapalpa [...] Cuca, Carmen, la señora de Jorge Romo, ¿era? (Angélica, EI).

El impacto en la organización *grande* influye al *pequeño* grupo, lo consolida. Da la posibilidad de mantener pequeñas membresías de pertenencia, en una inscripción cada vez más amplia y flexible. Las acciones colectivas como movilizaciones, plantones, tomas de oficina, en apariencia se alejaban del pequeño núcleo de la grupalidad, pero más tarde se regresaba cotidianamente a él; comentó Benito: “El haber podido, si hablamos de Intercolonias, el haber podido lograr el despertar de la conciencia y la movilización ciudadana, en torno a las luchas por la justicia, ¿verdad?” (GD3).

La representatividad fue un elemento importante que iba conformando los liderazgos. Cada grupo nombraba a sus representantes: para asistir a las reuniones de la organización de las colonias del oriente, y de esta en la organización regional. La responsabilidad de los distintos representantes consistía en acudir a las reuniones, llevar la información a los grupos u organizaciones locales, discutir puntos solicitados y llevar nuevas propuestas. Así lo refirió Georgina:

[...] pues nos enseñaron muchas cosas en lo espiritual, pero sobre todo como a unir a la gente, porque ahí yo fui la que me interesó, pues, conocer a los escolares en aquel tiempo y andar convocando gente, entonces era así como la líder, ¿verdad? y la gente seguía y que íbamos pues! (GD1).

La estabilidad de una red depende de la intensidad del flujo horizontal, el intercambio recíproco entre iguales. El flujo horizontal de la experiencia trabajada alude a la institucionalización del intercambio recíproco, que se sostenía por reglas, formas de organización particular para su funcionamiento eficaz y niveles de participación. En la historia recuperada, la conformación de redes se fortaleció de procesos de institucionalización alternativa, como

ejemplos, la existencia de una caja popular, el grupo de autoconstrucción, la cooperativa de costura, el consultorio popular, la cooperativa de consumo, la compra colectiva del terreno y de distintos bienes: mimeógrafo, vestidos de baile, tarimas, bancas, vestuario de teatro. Eran bienes y servicios que estaban a disposición de toda la colonia, bajo la responsabilidad y administración de sus miembros organizados: Grupo de la caja popular, Grupo de baile, Grupo de propaganda, Grupo de autoconstrucción, Grupo de teatro. Mencionó Lourdes:

Ya no tenemos esa organización que había en aquel tiempo. No tenemos la convivencia que había en aquel tiempo. Ni tampoco las cosas que teníamos, por ejemplo, el teatro, el baile, los grupos de reflexión, el grupo de autoconstrucción, la caja popular, ¿eh? Había más convivencia donde... estábamos todos, pues, que sacábamos pretextos para hacer un paseo, tampoco ya casi no hay paseos; para hacer convivencias, fiestas, ya no hay en la colonia. Entonces, pues también en la colonia se terminaron los servicios y pues se dividió por problemas, la organización, y cada quien se fue a vivir a su casa. Algunos están trabajando, pues, en diferentes cosas, pero cada quien por su lado. Entonces, ya no hay esa estrechez que había antes para hacer, o sea, hacer partícipe a todos de los problemas que se veían, desde económicos, y organizativos, y familiares, y de todo. Entonces ya no hay esa... aunque cuando ve uno a las personas, pues las ve uno con gusto y platica uno a gusto, y de vez en cuando por ahí convive uno, pero ya no igual (EI).

Ya en el trascurso de la experiencia organizativa confluyeron otras colonias que demandaban servicios semejantes. Se vigorizó la colectividad con el conocimiento de la existencia de los otros grupos, de otras colonias que también estaban “organizadas”: “también se dio un citatorio a toda la gente a una junta que hubo [...] que se juntaron de varias o todas las colonias. Muy bien, se me hizo como que empezamos a conocer más gente y fueron varias organizaciones” (Manolo, GD1).

Asimismo, se propició la confluencia de otras organizaciones que fueron enriqueciendo el entramado organizativo, lo que permitía matizar desde el encuentro–desencuentro con otros estilos de trabajo y liderazgo. La suma de organizaciones en frentes de lucha ejercía *fuera* desde la presencia numérica y el impacto en el espacio público. La socialidad cobró relevancia en la acción al incluir otras formas de inteligibilidad contenida en las maneras de ser y hacer de las organizaciones incluidas, se multiplicaron los modos y sentidos de esta colectividad al abrir los significados a otros sentidos en la interacción de los miembros de la grupalidad (Martín Barbero, 2002b).

La organización social como tejido en red tenía como forma de consolidación fuerte el sentido comunitario, que se amalgamaba de diversos materiales que fungían como vínculos.

Los vínculos comunitarios

¿De qué están hechos los vínculos? La participación en el proyecto educativo político construye institucionalidad desde el desmantelamiento de la institucionalidad existente, se producen nuevas formas de cohesión, se reconstruyen los núcleos de sentido, se reconfigura la socialidad. El *nosotros* del credo hegemónico de la sociedad significa gente como nosotros; *ellos* significa gente diferente a nosotros (Bauman, 2003a). En ese episteme siguen sin caber los *diferentes*. En el caso de la acción colectiva aludida como nuevo fenómeno, los protagonistas de esta historia reconstruyeron su existencia en el triple tejido de lo comunitario, lo organizativo y las redes, desde donde pertenecían de manera legítima a un *nosotros* cobijado por opciones alternativas a las tendencias excluyentes. El orden social no tiene ningún garante metasocial, religioso, político o histórico–evolutivo sino que es el producto de relaciones sociosimbólicas, en el sentido de encuentros, mediaciones y mediatizaciones, a través de las cuales se produce la sociedad como institución (Zemelman, 2002).

La socialidad pretende dar respuestas a la pregunta: ¿de qué está compuesto el nosotros? Uno de los énfasis de la noción de socialidad es la alteridad, la relación con el otro, un juego de espejos pensando la vida y viviéndola a

través de la vivencia del otro desde sus distintos mundos. Desde la dimensión de lo socioafectivo, de lo político, de lo cultural, se puede llamar a la socialidad la lógica de la red, es decir, por todo lo que pone de relieve el calor afectivo o al menos lo que muestra que este ocupa un lugar preferente en la estructuración del objetivo social. La existencia de esta ilusión afectiva es innegable en el juego político (Maffesoli, 1990).

Desde la constitución de nuevas relaciones, se fueron rompiendo los límites culturales, territoriales y temporales que definían la vida cotidiana de los involucrados; se fue creando una institucionalización en la alternancia, desde actores que se colocaban en lo instituyente. Se fueron haciendo comunidad:

Tú muchas veces te me acercaste y yo me aislaba, me quería ir, ¿no? Entonces fuiste parte para que me integrara bastante a un proyecto, poco a pocoirme integrando y, como te digo, cada quien vivimos una realidad diferente, cada quien como que estaba en su onda, estaba en su realidad, y después ya como grupos, como que ya esa realidad se fue haciendo una nada más, ya fue un fin nada más, como que todos nos salimos de lo que traíamos, de nuestra cosas, y vimos lo que era... lo que era más necesario, lo que era más palpable, lo que estábamos viviendo para coincidir (GD2).

La proximidad de los integrantes de este movimiento social se recreó en el reconocerse como una comunidad cercana con objetivos comunes, con una fisonomía definida se nombraron de manera incluyente en un *nosotros* con intereses comunes, con una búsqueda semejante, con ideas y formas compartidas de concebir la realidad; José recordó su participación en un retiro: “Estábamos en Tapalpa y ‘¿qué vamos a comer?’ Pues papas o papas con chile, entonces eran papas, porque nos habían regalado muchas papas. Parte de la experiencia y que todos estábamos conviviendo con un fin, con un fin común, todos ¿verdad? Eso es” (GD1).

Desde la implementación de diversas actividades, desde la confluencia de actores, se fueron conformando comunidad. Hablar de comunidad siempre evoca una buena impresión, alude al bienestar; el término está asociado a la

posibilidad de la felicidad, de pertenencia. Frente a la pérdida de la capacidad de hacernos sentir juntos en este mundo globalizado, es importante retomar la idea de la “comunidad emocional” para dar cuenta de las hondas transformaciones que atraviesa el nosotros; es necesario entonces estudiar lo que pasa en el nivel carnal y perceptible de la vida social (Martín Barbero, 2002b). El recuerdo de la comunidad produce una buena sensación, es bueno estar en comunidad, es una forma de vida valorada: “¿Verdad? Porque la comunidad sí se veía así, o al menos así yo lo sentía, me sentía bien, ¿verdad? Nos veíamos muy bien” (José, GD1).

La comunidad, con sus bondades, es un conjuro contra los miedos, la incertidumbre, la inseguridad, la desprotección y la soledad, por eso la persistencia de los sujetos investigados de mantenerla en la memoria, en la nostalgia del pasado, que los sostenía como sujetos históricos abiertos a la posibilidad de construir un proyecto colectivo nuevamente. “Ello explica cómo las emociones generadas a partir de la incertidumbre existencial busquen abrigo en la seguridad que la comunidad brinda” (Bauman, 2003b: 139). El miedo era invitado constante en los sujetos investigados, mantenerse unidos facilitó su enfrentamiento; durante la existencia de lo comunitario la amenaza desapareció provisionalmente: “Las marchas son como la luz, fue como nos quitamos ese miedo, porque yo tenía miedo, mucho miedo, pero con la ayuda de ustedes, de los jesuitas, de los líderes, pues me emocionaba, aparte que me gusta el argüende también” (Angélica, GD1).

El testimonio de los sujetos de esta historia recoge cómo al principio de su participación una de las acciones que les costaron más trabajo, por el miedo que les causaba, fue participar en las marchas; mencionó Lourdes: “Nos quitamos ese miedo a las marchas, porque yo tenía miedo, mucho miedo” (GD1). El temor no era privativo de los colonos, también lo vivieron los educadores:

La gente creció mucho e hizo suyo el proyecto y salió a la calle, e Intercolonias fue después un proceso que fue llevándonos a hacer cosas y luego [la Organización Independiente de Colonias del Oriente] OICO, pero la

organización, la gente se expresó, salía y teníamos miedo pavoroso. Yo tenía mucho miedo cuando eran las primeras marchas, ya después me acostumbré, pero la misma gente tenía miedo también (Gerardo, GDE).

La comunidad aparece como resguardo ante la negación de reconocimiento, por parte de los grupos hegemónicos de la sociedad.

La armonía interna del mundo comunitario reluce y centellea contra el fondo de la oscura y enmarañada jungla que empieza del otro lado del portal. La gente que se apiña en torno al calor de la identidad compartida arroja (o espera desterrar) a esa jungla todos los miedos que la hicieron buscar el refugio comunitario (Bauman, 2002).

Si bien es cierto que la cercanía geográfica, la dimensión territorial, favorece en un inicio la construcción de redes y al mismo tiempo de la comunidad, también lo es que a medida en que la organización avanza, se transita en las fronteras, como condición obligada. “Implicarse conlleva a un efecto de desterritorialización, con un monto de angustia elevado para el que lo lleva a su término” (Rodríguez Nebot, 1995: 280).

Con el análisis de la novela comunitaria se permite dibujar los sistemas de agenciamiento. La cartografía de lo comunitario, desde donde se transita entre lo público y lo privado, favorece en los involucrados la capacidad de transitar en las fronteras, en la desterritorialización desde una reterritorialización imaginada, que es simbolizada por la comunidad.

La comunidad, un lugar de llegada

La comunidad significa la pelea por un lugar *seguro* de llegada, por un hogar; es la disputa por la pertenencia. “El sentimiento del lugar se basa en la necesidad, no de pertenecer a la sociedad en abstracto, sino a algún lugar en concreto; al satisfacer esa necesidad, la gente desarrolla compromiso y lealtad” (Bauman, 2003b: 132). El parámetro de cohesión es medido por las lealtades y los compromisos contraídos, enmarcados en una intención

identificada como común: “Yo conozco gente que estuvieron participando en la organización y aprendieron a enfocarse en un objetivo, a no dejarse tanto titiritear por la sociedad, como a orientar su vida” (Lourdes, GD1).

La adquisición en colaboración de un terreno por colonia para el desarrollo del propio proyecto, es uno de los símbolos más fuertes de lo comunitario; diversas estrategias fueron desplegadas por los grupos para participar económicamente en esta compra. Fue un momento fuerte de unidad; aquello que empuja hacia el otro tiene un papel generador de esta “coexistencia” (Maffesoli, 1990). El tener un lugar propio fue valorado de esta manera por César, uno de los educadores: “No, ese terreno era como la aspiración de que la comunidad tuviera su propio espacio, su propio local, porque el que había ahí no era de la comunidad, era de los jesuitas” (GDE).

El factor cercanía se vuelve un componente esencial de la confianza. En este sentido, la grupalidad tomó relieve, era un espacio localizado con cierta temporalidad, que favorecía la cercanía física y emocional; los grupos sesionaban cada semana. Al interior de la comunidad, como lugar cálido, acogedor y confortable, todos sus integrantes se sentían protegidos.

Las redes sociales vuelven poroso lo comunitario, porque son representadas por un tejido humano entrelazado, que deja huecos más o menos grandes, que favorece la conexión y la comunicación, mientras que la comunidad tiende a ser de carácter endógeno. La materia o naturalidad del entendimiento de la que está hecha la comunidad, es la homogeneidad y la mismidad (Bauman, 2003b). Si bien la organización abre las puertas a otros sujetos, al mismo tiempo cierra los espacios desde lo comunitario. Es un doble juego, el centralismo y la pertenencia desde la mismidad y la movilidad de la red al ponerla en interacción con otras redes con distinto nivel de pertenencia:

Algo que yo quisiera mencionar y que muchos conocen, hay gente que no participó en Intercolonias, pero que también tuvo que ver en este proceso y que fue también apoyado en aquel tiempo por los mismos jesuitas. Hablamos de Chava Barajas, sí, ustedes lo llegaron a conocer, que era un señor que vendía por ahí su verdurita, ahí de la casita para

abajo y, este, ahí vendía él su verdura, menudo y todo eso, ¿no? Él fue una de las personas que junto con Luis y yo, a través de él conocí a Luis y conocí a Juan, estoy hablando de los años 82 tal vez, 83, y que por primera vez logramos, porque Chava fue el que me dijo: “Oye, es que se trata de esto, de esto y lo otro”. En aquel tiempo se empezó a manejar el proyecto Intercolonias, se manejó en 1980, antes de que surgiera ya el darle el manejarlo como un proyecto, esto era cuando la gente de allá de Zapopan, ¿cómo le llamaban a la organización? (Benito, GDE).

Uno de los actores que más insistió sobre lo comunitario durante los grupos de discusión y en la entrevista individual fue Chuy. Una de las pérdidas que más lamentaba era la de la comunidad. En el diálogo en torno a la ruptura mencionó: “Yo pensé que la comunidad lo iba a resentir. Yo en lo personal lo sentí así como que... como que me ponía a ver más adelante: se van los seminaristas, se van todos, se va a quedar sin nada ¿y la comunidad qué? (GD2).

El sentimiento de este actor evidenció su voluntad de seguir adelante, solo ensombrecida por la preocupación del destino de la comunidad. El día de su muerte y el de la de Lolita,³ se pusieron de manifiesto las redes de antaño para convocar a todos y a cada uno de los que conformaron lo que él llamaba “comunidad”. Todos estaban presentes, todos lo acompañaron, parecía que la comunidad hubiera actuado de nuevo; metafóricamente, fue cobijado por esta hasta el último día de su existencia. La comunidad cuida a sus miembros desde la cuna hasta la tumba (Bauman, 2003b).

En los sujetos investigados, la pérdida de la comunidad apareció como el *paraíso perdido* al que deseaban “con todas sus fuerzas” regresar; así, su historia estaba escrita a través de continuos esfuerzos por volverla a reconstruir, buscaban acuciosamente los caminos que los pudieran llevar allí. El futuro se instaló como permanencia, estabilidad, el esfuerzo sostenido de materializar y mantener este mundo que ya tenía tintes de idealidad. Reflexionó Angélica sobre lo aprendido y sobre su decisión de seguir adelante:

3. Lolita había sido contemplada como sujeto de la investigación, pero murió en diciembre de 2005.

Yo voy un poco a lo que dice Benito, que tomamos una formación, y yo digo: “Bueno, sí me sirvió”, pero ¿para qué? Es como buscarme, pues, y le he buscado seguir trabajando, pues, porque como que haberme quedado con eso no... No me siento a gusto, yo he buscado de un modo, de otro, ¿verdad? pero sigo preguntando, ¿para qué o qué voy a hacer, pues? Es como... (GD2).

La pertenencia a una comunidad apunta a futuros promisorios, teñidos de utopía, como mencionó César: “era una utopía social, pintada de inocencia, desde una congruencia y comunidad válida” (GDE). La imaginación, a diferencia de las duras realidades de la vida, es un lugar de expansión de los sueños sin trabas. Se puede dar rienda suelta impunemente a la imaginación. La realidad no comunal, con todas sus durezas, se vive y se enfrenta desde aquella imaginada comunidad del sentimiento cálido. Esa diferencia no hace sino espolear la imaginación y vuelve a la comunidad imaginada todavía más seductora.

En los entrevistados la imaginación se volvía a desplegar una y otra vez en recuerdo del pasado. Uno de esos elementos presentes en la memoria fue la confianza que capitalizaba la comunidad, que ofrecía a sus integrantes y sin la cual no era posible el trabajo en común. Para Benito, atreverse a confiar nuevamente era un reto para volver a hacer comunidad:

Lo que pasa aquí es que no podemos estar desconfiando de todo mundo, nosotros tenemos que tener la capacidad de coordinar y tenemos que tener vivo ese sentimiento de la confianza. ¿Qué pasó aquí? Para mí pasó algo muy sencillo, entran los jesuitas, a quienes tenemos confianza, y a través de ellos, porque fueron ellos los que entran haciendo un trabajo, y a través de ellos y esa forma que tenían del acompañamiento con las gentes que estaban construyendo, con los diversas problemáticas del lugar, la gente se identifica (GD3).

Entendimiento compartido

Abordar el estudio de lo comunitario remite a la subjetividad para traspasar los acercamientos que la definen como reflejo de lo objetivo, como psicologismo o desde lo macrosocial, para asumirlo desde lo simbólico, lo sociocultural, desde un sujeto colectivo, ligado a las representaciones y la producción de sentido:

La subjetividad no puede reducirse a mecanismos propios de la subjetividad individual o, en su defecto, a una reconstrucción de las condiciones externas que, eventualmente, la determinan. Por eso, el desafío consiste en encontrar un concepto de subjetividad constituyente que no sea operativo por reducciones al plano de las variables psicológicas, como tampoco se resuelva como simple expresión de procesos macro-históricos (Zemelman, 1997: 22).

La subjetividad definida dentro de lo social implica considerar el dinamismo particular de los sujetos sociales, “lo que, en última instancia, consiste en las diferentes modalidades que pueden asumir *nucleamientos* de lo colectivo como los espacios de constitución de las fuerzas capaces de determinadas construcciones sociales” (Zemelman, 1997: 21–22). La idea de proyecto colectivo supone entender la dialéctica interna en que descansa la constitución de la subjetividad social:

Yo creo que fue la gestación de este programa, que yo lo vi internamente y que estalló con posterioridad, en términos de haber sentido una comunidad, de confianza, de comunicación, de atreverse a platicar su vida, de juntarse a rezar en algunos casos o estudiar la Biblia o demás, y luego le van entrando a cuestiones reivindicativas, eso yo lo vi internamente en esas dos, yo estaba aprendiendo procesos vitales (Gilberto, GDE).

Lo comunitario remite a la intersubjetividad desde lo socioafectivo, en los entrecruces de lo sociocultural (Appadurai, 2001). La cultura es también un

campo abierto a los deseos, a la pregunta por el sentido de la subjetividad (Ochoa Gautier, 2004). Se asume lo cultural como espacio para estructurar la convivencia. Las organizaciones culturales son también políticas (Lins Riveiro, 2003). Son comunidades de pertenencia, construidas como marco histórico y cultural. En esa línea, lo comunitario es un entendimiento compartido por sus miembros.

En muchas ocasiones, cuando se habla de prácticas compartidas y del encanto de lo *comunitario*, ligado a la ideología, a la utopía y a la afinidad, se tiende a entender la intersubjetividad como un todo indiferenciado, en donde todos los involucrados se encuentran incluidos. Si bien es cierto que esta es un puente que se tiende para facilitar la coincidencia, los acuerdos y la toma de decisiones compartidas, también lo es que no todas las subjetividades particulares se ven reflejadas. Este proceso es mediado por negociaciones intra e intersicológicas e interrelacionales. El proyecto individual tiende a subsumirse en el colectivo.

El tipo de entendimiento sobre el que se basa la comunidad precede a todos los acuerdos y desacuerdos. Es un sentimiento recíproco, vinculante, la auténtica voluntad de quienes están unidos entre sí; y gracias al entendimiento tal, y sólo a un entendimiento tal, la gente se mantiene esencialmente unida a pesar de todos los factores de separación cuando está en comunidad (Bauman, 2003b: 16).

Formar parte y gozar de sus beneficios era una tarea que implicaba la aceptación: “El proceso de incorporación medía si tú podías integrarte a la comunidad y si la comunidad te aceptaba a ti” (César, GDE).

La intersubjetividad está asociada a la participación y al esfuerzo de entenderse unos a otros, lo que favorece la creación de puentes de estructuración entre participantes: se crean puentes desde la implicación. Son formas situadas social y culturalmente, conllevan la responsabilidad de prácticas compartidas; si se llega al tan buscado *entendimiento* de la actividad conjunta, aparece como una sola intersubjetividad, que funge como una referencia social.

El común denominador de la comprensión en la intersubjetividad está relacionado con significaciones, representaciones y producción de sentido, en la apertura del mundo y de la vida cotidiana, que si bien favorece la interacción con el otro también tiene que ver con la propia construcción subjetiva del mundo. En este intercambio de significados en movimiento está presente la historia individual y la historia en colaboración, como memoria colectiva, donde participan las escalas valorales, la dimensión socioafectiva y política.

Apoyo, certezas, confianza

¿Quién no desearía vivir entre personas amables y de buena voluntad, en las que poder confiar y con cuyas palabras y hechos se puede contar? La respuesta se podría recuperar del sentir y del recuerdo de estas personas, de todo lo que echaban de menos: la transparencia, los consensos, el resguardo, el confiar ciegamente, el tener certezas, el poderse abandonar, el arriesgarse sabiendo que el otro lo levantaría. La posibilidad de ser ayudado y de ayudar; con la seguridad de tener derecho a esperar y recibir ayuda cuando se la necesita, es el deber de toda comunidad: era lo que se extrañaba y se añoraba.

Tanto en las redes sociales como en lo comunitario, un rasgo constitutivo es el apoyo emocional y moral, categoría tan amplia que necesita ser definida tanto conceptual como operacionalmente con mayor precisión; por ello, es importante realizar el análisis del tejido emocional que se encarna en la vida cotidiana de mujeres y hombres (Enríquez Rosas, 2000: 55).

En la recuperación de la memoria colectiva de los participantes apareció de manera significativa el papel de la dimensión emocional. La convivencia cotidiana propició que se fortalecieran los afectos, que coloreaban las reuniones semanales, las fiestas, las kermeses, las movilizaciones, las asambleas, las misas barriales y los retiros. Era un híbrido de procesos organizativos y festividad. Así, Chuy recordó una asamblea donde recibieron gentes de distintas colonias:

Chuy: Y a mí se me hizo muy padre porque toda la gente convivió: “Órale, aquí hay tostaditas” y “aquí hay ceviche”. Como que se compartía de todo, sin conocernos todos.

Manolo: Como hermanos, ¿edá?

Chuy: Conviviendo, “¿no gustan una tostadita?” “¿no gustan un ceviche?” “¿no gustan un lonche?”, así pues se me hacía una cosa muy ambientosa y pos también ahí hablaron como los líderes de cada organización. Todo eso se me grabó porque yo decía: “Ya va creciendo la organización de Intercolonias”, porque ya se contaba con otras colonias, el apoyo de otras colonias, y como que tenían su líder que en esas reuniones hablaba uno, hablaba otro y decían cosas interesantes (GD3).

En la construcción de la socialidad, un elemento fundamental es la afectividad. La combinación entre simpatía y empatía entre los miembros de la organización, entre distintas colonias, entre distintas organizaciones fue creciendo. “La simpatía social y la empatía traducen de manera más o menos intuitiva la experiencia vivida colectivamente. Se trata del trío constituido por la experiencia, lo colectivo y lo vivido” (Maffesoli, 1990: 159).

Hablar de comunidad implica que sus miembros puedan contar con la recíproca buena voluntad; con la seguridad de que otros los ayudarán si caen, que no permitirán que se pierdan (Bauman, 2003b). La reciprocidad se encuentra determinada por la confianza y esta depende de factores tanto culturales como físicos y económicos (Adler de Lomnitz, 1994). El funcionamiento de la comunidad dependía de la confianza depositada en el otro, en tanto el comportamiento esperado en el cumplimiento de la responsabilidad adquirida para realizar las distintas acciones colectivas; ante ello, dijo Chuy:

[...] pos aquel modo de pensar que era una comunidad bien unida, ¿cómo decir? una tribu, nada más que ahí, que ahí iba a funcionar esa ideología, pues de que creíamos de que iba a ser, las cosas iban a ser para el bien de la comunidad: panadería, zapatería, trajes de baile y que, o sea, todo eso era para dar una fuente de trabajo a toda la comunidad... (GD3).

Cuando se pierde la confianza, se fracturan las redes, se hace explícito lo implícito e invita al sujeto a la revisión de las relaciones, de quiénes y cómo, de las utopías, de los afectos, los compromisos asumidos, las lealtades. Como aludió César: “Habíamos pactado seguir juntos y luchando, hasta el final y la primera renuncia que se hizo fue un proyecto de comunidad que teníamos y huyó, huyó, y luego el segundo fue eso... Sí, yo creo que sí hubo enojo pero...” (GDE).

La amistad, la hermandad, la familiaridad, el compadrazgo, el parentesco y la vecindad toman un tinte particular desde la dimensión comunitaria, desde un plano simbólico: ser una familia, tener como compadres a los miembros de la organización, recrear con los vecinos nuevas relaciones, nuevas maneras de vivir el espacio. Durante los grupos de discusión, en tono de broma, se reconocían los lazos que se crearon a partir de la experiencia: “A mí me ayudaron los grupos para conseguir marido...” (Claudia, GD1).

Las múltiples actividades sociales que confluyeron en este grupo fueron afirmando estos lazos afectivos que aún perduraban, aunque de distinta manera. La colonia, con todos sus servicios y los atributos otorgados a la organización, formó parte de la armonía comunitaria tejida desde la afectividad. Al respecto, José comentó: “Yo lo que veo aquí es mucha fuerza, mucha lucha, mucha amistad [...] Quizá, quizá hasta hermandad se veía” (GD1).

La organización apareció asociada a la imagen de ser una familia unida. La comunidad, la casa grande llena de luz, los contenía, les otorgaba seguridad, los protegía de los peligros. Agregó Gilberto, un educador: “era una comunidad de vida” (GDE) y Chuy: “A mí se me hacía bonito eso de andar, pues, porque se sentía uno como una gran familia, una casa grande, y que éramos de los mismos y buscábamos lo mismo, pues, y se me hacía chido, pues, de ir así” (GD3).

Desde lo comunitario, las redes familiares se reditan, la organización se despliega como la gran familia, suple en cierta medida a la familia biológica extensa y tiene impacto en la familia nuclear, al favorecer nuevas formas de interacción, de comunicación, de resolución de conflictos. Asimismo, la familia nuclear participa como tal en la organización. La organización que

es referente en la investigación estaba configurada por familias; no solo participaban los adultos, también los jóvenes pertenecían a grupos y los niños estaban presentes en cada una de las acciones emprendidas, desde distintos roles: “Siempre dije, cuando estuvimos en la organización, que es bueno estar organizados, porque también a la familia, a los hijos, también se les va de alguna manera inculcando y dándoles participación y como que se olvidan de andar en la vagancia, yo pienso que todo eso sirve” (Manolo, GD4).

También los educadores realizaron reconfiguraciones en la estructura familiar, como lo comentó César:

Me evoca como una etapa de mucha gloria, de mucha felicidad y de compromiso, de trabajo y también de renuncia, porque fue muy difícil, fue muy duro, este, a nivel familiar, pues fue la única manera en que, en que podíamos integrarnos como familia, era a través de la convivencia con la gente, primero estaba el proyecto, primero estaba la comunidad y en segundo lugar estaba la familia, desde mi vivencia personal (GDE).

Los gérmenes organizativos se trasladaron a otros espacios de la vida cotidiana, se fueron estableciendo relaciones de amistad más allá del espacio grupal, en el reconocimiento del otro desde la identificación y pertenencia a una historia que se iba escribiendo. La comunidad se encuentra estrechamente entrelazada, a partir de las biografías compartidas a lo largo de una larga historia y de una expectativa todavía más larga de interacción frecuente e intensa (Bauman, 2003b: 59).

La solidaridad, como elemento valoral, matizó festividades particulares como 15 años, bautizos, cumpleaños, bodas. Refirió Angélica:

En los 15 años de Claudia me sentí muy apoyada, porque la verdad si no me hubieran apoyado, yo no le hubiera hecho una fiesta así, que creo que a ninguna más se las hice, a ninguna de mis otras hijas les festejé sus 15 años, estuvo bien la organización de OICO, pues sí decíamos que OICO llevaba buenos pasos, pues, para un principio (EI).

El resguardo de la comunidad en la memoria colectiva de estos sujetos, en la lucha cotidiana contra el olvido, supuso la pelea por el reconocimiento que les implicó buscar frentes de batalla siempre nuevos y trazar y volver a trazar las líneas divisorias con los que no pertenecían a la comunidad imaginada.

En esta historia se narra que la demanda de los derechos y la lucha social fueron motivos para constituirse comunidad. “Y es en la lucha por los derechos donde se construyen las comunidades, es el resultado de armar estrategias de guerra para combatir e impedir la entrada al enemigo y la salida a quienes están dentro, es el control del ingreso y egreso a este espacio” (Bauman, 2003b: 92). Mientras más avanza la comunidad, mientras más sostenida por ideologías y tejidos socioafectivos, la membresía se torna más difícil, existe más historia que recorrer, más memoria que recuperar para poder pertenecer, nuevas formas de socialidad, lo que Martín Barbero entiende como manera de nombrar “la trama de relaciones cotidianas que tejen los hombres al juntarse en la que anclan los procesos primarios de interpretación y constitución de los sujetos y las identidades” (2002b: 227).

[...] hacia lo que era la comunidad, más que nada, a mí me sirvió la formación como ser humano y la relación con la gente. Porque yo no tenía esa capacidad de relacionarme, ahora siento que tengo la capacidad para relacionarme con la gente ¿verdad? y pues te deja un sabor de boca grande, porque despiertas, despiertas de algo que tú ves a tu alrededor y no haces nada, entonces ahí como todo este caso ha motivado un estimulante para que despertáramos en lo que estábamos, nuestra realidad... (Mauricio, EI).

Desde estas diferentes formas relacionales, con diverso pegamento, se constituyen los actores sociales como sujetos políticos.

Intersubjetividades de lo político

Los investigadores se imaginaban dueños actuales de los saldos organizativos, políticos y afectivos. Había, entonces, que abrir la discusión en torno a la toma de decisiones como una dimensión importante de lo político, abordado desde la intersubjetividad, desde el flujo entre lo público y lo privado, lo individual y lo colectivo.

Se asume lo político como una construcción intersubjetiva, en la que las representaciones se encuentran en disputa y en conflicto, que constituyen nuevas lealtades, aspiraciones y filiaciones. La socialidad, entendida como una manera dinámica de leer la interrelación entre individuo y sociedad, es una forma de hacer política, ligada a la toma de decisiones y a las representaciones. La transformación de las subjetividades está conectada con lo político y esto tiene que ver con valores, afectos, toma de decisiones, posturas ideológicas. “Lo político constituye una forma de pensar la realidad histórica, según el modo como se ha ido estructurando la conciencia social” (Zemelman, 1989: 37).

Es menester sacar lo político de la sacralización o la satanización, asumirlo desde una concepción en movimiento; como una construcción, no como un fin; como un proceso leído desde nuevos mapas de interpretación. Solo desde ahí es posible abordar lo político como ingrediente en la constitución de horizontes de futuro, de plausibilidad (Berger y Luckmann, 1994). Lo político tiene una nueva relación con las dimensiones tiempo-espacio, es dialéctico, plural, es un calidoscopio. Lo político se expresa en la búsqueda de caminos que faciliten avanzar hacia la conquista de la sociedad futura, “de ahí que tenga predominancia el reconocimiento de los horizontes históricos que resultan de la compleja y variable articulación de los procesos sociales, en cuyo ámbito se descubren las alternativas posibles” (Zemelman, 1989: 32).

¿Qué hace que se compre realmente el futuro? ¿tener un lugar seguro dotado de sentido colectivo? ¿no sentirse solos? ¿reconocerse con herramientas para enfrentar la desigualdad social, la incertidumbre y la desprotección?

¿el recuerdo de lo que sí fue posible desde lo aparentemente imposible? De acuerdo con Hugo Zemelman: “La relación presente–futuro conforma de este modo el ámbito de realidad, en el cual tiene lugar la activación de lo real–dado por el hombre, ya no simplemente su explicación” (1989: 28). Así, lo político es la capacidad social de reactivación sobre circunstancias determinadas, para imponer una dirección al desenvolvimiento sociohistórico. Ser actor político, entonces, es tener capacidad de reactivación desde una dirección propia, en el contexto de lo sociohistórico. Lourdes definió el hacer política así:

No. No, no va, no nada más lo electoral, es hacer, o sea, aquí hubo política, en toda la organización hubo política. Por ejemplo, cómo negociar con las demás colonias, cómo llegar, resolver los problemas es política. Cómo llegar a las peticiones de estar con los funcionarios, el exigirles, esto, todo eso era hacer política. Pero no, o sea, como que éramos políticos independientes, sin ninguna bandera, o sea, estaba la bandera de Intercolonias, pero que no te decía que eras de ningún partido político. Incluso al principio... ahorita recuerdo lo del... hasta el nombre, el Grupo Promotor Independiente (GD3).

La participación en movimientos sociales asociada a procesos educativos trae aparejada la reconfiguración de la socialidad. Se trastoca la relación consigo mismo, con la sociedad, con las instituciones, con lo político. Para Norbert Lechner, lo social es indisoluble de su representación; menciona que la imagen habitual que nos hacíamos de la política ya no es adecuada a las condiciones existentes. Para el autor, falta una nueva concepción de la política, capaz de enfocar los cambios en marcha. Afirmo que sabemos muy poco de las capas más profundas como los diferenciados sistemas de valores, las representaciones simbólicas y los imaginarios colectivos. Resalta que la política actúa, a su vez en un doble nivel de: decisiones concretas y representaciones simbólicas (Lechner, 2002).

“La realidad del actor social consiste en su propia capacidad de transformarse en proyecto, esto es, de convertir a la utopía en historia” (Zemelman,

1989: 34). Como intersubjetividad, lo político favorece una posición en el mundo, desde la toma de decisiones ligadas a la reflexividad, a los horizontes de plausibilidad; fue colocarse, en el caso aludido, como sujetos de la historia, dueños de la vida. En voz de un protagonista:

No, no era eso, más bien yo entendía las cosas y mi participación de otra manera, pero aquí ya encuentro una participación del pueblo, no de un grupo, del pueblo, una organización del pueblo y ¿encaminada a qué? A cambiar también las estructuras, a cambiar también la historia misma, y eso fue lo que a mí me hizo como entrar de lleno (Benito, GD2).

El poder es un elemento de la dimensión política, es la capacidad para transformarse en actor social y que este, desde su utopía, se convierta en un modelo de sociedad. Lo político es el resultado de largos y complejos procesos de construcción de los diferentes sujetos sociales (Zemelman, 1989). Si lo político visto como intersubjetividad está íntimamente ligado a las representaciones, entonces lleva a plantear que los sujetos investigados representaban la realidad, a sí mismos, a su familia, a los otros, a los pobres, a los ricos, a los patrones, a la religión, a los problemas cotidianos, de una manera distinta a la que decían haber tenido antes de participar en la experiencia reseñada. Eran representaciones en movimiento, más allá del orden establecido, representaciones historizadas donde el pasado, el presente y el futuro se amalgamaban; representaciones donde lo individual y lo colectivo convivían cercanamente; representaciones en la reflexividad, que los llevaba a plantear acciones, es decir, donde el pensamiento y la acción iban de la mano; representaciones politizadas que los colocaban en un lugar elegido en el mundo; representaciones atravesadas por la dimensión ética; representaciones salvíficas. Así plantearon Manolo y Angélica diversas posibilidades para mantenerse vigentes como actores sociales:

Manolo: Vamos a seguir organizados, pero para hacer algo cultural, para hacer teatro, hacer... pues ya no hay, ya está el pavimento, ya está el agua. O sea, pues, como viendo así también, pues, según ya es otro, es otro,

otra visión pues, de otras necesidades, pues, nomás me acorde de eso. Angélica: No, yo lo que decía es que empezar por esto: hacer un grupito de... un curso de autoestima y... este... por ahí hay unas mujeres inquietas, pues que empecemos algo, y yo por ahí empezaría, no sé (GD4).

Lo político remite también a la idea de proyecto, a sentir que las cosas son posibles, que es posible transformar las condiciones existentes a partir de acciones desde un lugar que se otorgan en el mundo. “Lo pertinente a lo político es la determinación de lo que es posible de ser transformado por medio de las prácticas, en el interior de este campo; por eso su contenido específico es la realidad objetiva como contenido de la dirección de cambio que se imprime a ella por las fuerzas actuantes” (Zemelman, 1989: 32).

La imaginación mantiene una relación estrecha con la política, como construcción simbólica. Con respecto a la participación en organizaciones sociales, la imaginación favorece la distancia cada vez más significativa con el estado-nación, se crean nuevos modos de interlocución. La transformación de las subjetividades cotidianas, leídas desde el trabajo de la imaginación, no es solo un hecho cultural. “Está profunda e íntimamente conectada con lo político, a través del modo nuevo en que las lealtades, los intereses y las aspiraciones individuales cada vez se interceptan menos con las del Estado-Nación” (Appadurai, 2001: 26).

Lo político lleva al tema de los derechos. Los actores aludidos se reconocían como sujetos de derecho, sabían que tenían derechos y se atrevieron a reclamarlos; también se alude a un proceso de identificación con todos los que peleaban por derechos. El ser sujetos políticos está relacionado con imaginarse en una identidad colectiva, más allá de lo individual; saber que pertenecen a un grupo imaginario, que hay otros iguales a ellos; identificarse con personas que están insatisfechos con la situación. La *lucha*, el trabajar por los más necesitados, por los problemas cotidianos, por las necesidades, es un ingrediente político que moviliza, que da sentido, que se tiene presente como lugar de llegada y de vida imaginada.

Lo político se asocia con lo ético, con lo que está bien y lo que no. Esto los llevó a distinguir entre dos tipos de política: la individualista y la que busca

el bien común; así lo recordó Lourdes: “Y aquí está, también, que estaban peleando por vivienda, estaban luchando por vivienda, por el reparto justo de tierras. Pues más bien era para eso, ¿no? pues lo de los carteles, para una vivienda popular” (EI).

En la relación entre política y análisis de realidad, el ser sujetos políticos los lleva a analizar permanentemente la realidad, las diferentes situaciones que se presentan, tanto directa como indirectamente.

Lo político es una manera de la movilidad o de la búsqueda de formas creativas de solucionar problemas, al gestionar de manera directa en las instancias correspondientes, acudir con las personas adecuadas. La socialidad tiene una dimensión política significativa. Si la socialidad se puede estructurar puntualmente en instituciones o en movimientos políticos precisos, también los trasciende a todos (Maffesoli, 1990).

La participación en movimientos sociales, en acciones colectivas, en luchas populares trae aparejada la reconfiguración de la socialidad. Se trastoca la relación consigo mismo, con la sociedad, con las instituciones, con lo político. La cara de los nuevos movimientos sociales de los grupos excluidos moviliza nuevas socialidades, identidades e imaginarios colectivos en formación. En estos espacios se disgregan las oposiciones que determinan los cambios económicos modernos y la desterritorialización cultural; de alguna manera, estos movimientos están dando un nuevo orden cultural a la racionalidad política (Martín Barbero, 2002b). Sociólogos como Alain Touraine (1986) y Alberto Melucci (1986) sostienen que los nuevos movimientos sociales deben ser analizados como generadores de nuevas identidades y estilos de vida, cambian su terreno de acción del propiamente político al cultural. Es necesario, entonces, abordar lo político desde la subjetividad, en diáda con lo cultural. Así se ilustra en seguida por uno de los protagonistas: “Eso es lo que aprendí yo en Intercolonias, de que si formamos organización, podemos vivir, podemos cambiar las cosas y podemos ser más nosotros” (Benito, GD2).

La socialidad tiene que ver con el mundo intersubjetivo de la vida. Una de sus formas específicas es el mundo intersubjetivo común de la comunicación y de la acción social; otra son los diferentes ámbitos de sentido que son finitos. La socialidad es una forma de construir sentido del hombre,

de su paso por el mundo, del mundo en sí. Es una manera de hacer política (Schutz, 1962).

La representación de lo social se va modificando y las imágenes que se podían hacer de lo político se van desfasando a partir de una nueva realidad construida. Se van dejando atrás viejos esquemas que se rompen a la hora de reconocer el entorno diferente. Se construye una nueva representación simbólica. Así, en la reinterpretación de la realidad la nueva manera de lo político actúa en dos dimensiones: lo concreto y las representaciones simbólicas (Lechner, 2002).

Existe una idea extendida de reconocer la dimensión de lo político principalmente en la esfera de lo público y de lo *objetivo*, con lo cual se desdeña lo privado y la subjetividad. En la historia narrada por los actores investigados, lo privado y lo público nunca estuvieron separados; para lograr membresía en la organización, los participantes, sobre todo las mujeres, tuvieron que realizar cambios en la esfera privada, rupturas en la vida cotidiana: “se trata de una apuesta a lo vital, que se encuentra allí donde transitan las personas, en sus agenciamientos, en su alegría y su color, en su pobreza y riqueza, y en su esperanza” (Rodríguez Nebot, 1995: 293). Para Sergio Martinic, “este tipo de procesos pedagógicos políticos se sostienen principalmente en dos coordenadas: la dimensión afectiva y la moral” (1989: 15). La participación política dibuja la existencia, es un permiso de esperanza, de vida digna:

Angélica: Bueno, no sé cómo decirlo pero, yo me sentía, cómo te quiero decir, menos, pero al pertenecer a la organización yo me sentía algo ya más, con fuerza, como...

Benito: La mamá de los pollitos.

Angélica: Ándale, como importante, y así me sentía.

Benito: Realización.

Angélica: Realizada, como algo así, pero lo que yo nunca pensé que de veras me fueran a tomar en cuenta (GD2).

Las fronteras entre lo público y lo privado se han desdibujado, se vuelven borrosas y movibles. El nuevo tipo de visibilidad toma nuevas direcciones

y actúa a una escala diferente. Se coincide con Thompson (1998a) cuando señala que la transformación de la naturaleza de la visibilidad y la cambiante relación entre la visibilidad y el poder forman parte de un cambio en la esfera pública. Lo público se vuelve privado y lo privado, público.

La cara pública de la organización aparecía en el llamado movimiento social, donde se confluía con otros grupos sociales, pero siempre mantenían presentes las particularidades de la misma, desde la diferenciación que les otorgaba identidad. Si bien es cierto que la colonia simbolizaba los logros del caminar de los sujetos, lo organizativo significaba la movilidad, lo colectivo puesto como realidad, transitado en el día a día, que se matizaba por una manera particular de organizarse, por un sello que la distinguía de otras organizaciones, como lo mencionaron Mauricio, Manolo y Benito:

Mauricio: [...] no sé si en otras organizaciones tendrían frentes como nosotros para hacer, por ejemplo, comprar el terreno, el teatro, a lo mejor en eso estaría la diferencia.

Manolo: Y que de momento nos asustamos, porque estaban más avanzados que nosotros, pues, como que tenían más, este... un espíritu revolucionario más activo, no sé, y como que uno ¡ah, caray! Y como que uno se sorprendía porque no estaba en ese nivel y es lo que nos daba, pues, nos... nos distorsionábamos, sí, pues era nuevo para nosotros, ¿edá?

Benito: Aquí lo que veo también una diferencia, pero desde la dirigencia de un grupo conductor, aún cuando vienen de un mismo lugar, de SEDOC, cómo hay diferencias en las conducciones (GD3).

Como rasgo organizativo, salir de la esfera privada a la pública fue fundamental, fue necesario organizarse para salir juntos: el grupo invitaba a atreverse, a participar en las marchas, los plantones y los mítines en plazas y calles del primer cuadro de la ciudad. Estas acciones tenían como connotación salir de la colonia y trasladar lo aprendido a estos espacios acotados. Las acciones colectivas fueron una presencia menos cobijada, menos cómoda:

Como que me recuerda que se hizo un poquito de teatro y me tocó ver que presentaron ahí en Palacio, y yo misma me dije: “¿Cómo están presentando este tipo de obra aquí?” y también porque estábamos a la luz de alguien que andaba ahí viendo todo, y a mí se me hacía como a la vez fuerte, y a lo mejor lo agarrábamos nosotros de broma o de... Pero como que se sabía lo que estábamos haciendo (Lourdes, GD2).

Más allá de la aseveración de que estos actores pasaron de lo privado a lo público, se puede afirmar que ambas esferas no se encontraban separadas, ni lo estuvieron; existía un tránsito entre ambas, lo público estaba en el espacio privado y lo privado en lo público. Para Martín Barbero (2004), las más rutinarias acciones de la vida cotidiana se ven proyectadas al escenario crítico de la vida nacional mediante su trasfiguración estética en potentes intervenciones sobre el espacio público.

Lo político es el impacto en la realidad desde la voluntad de actores sociales que la reconocen como nudo problemático para plantear acciones desde la viabilidad y constituirse como sujetos históricos, que se adjudican la capacidad de crear historia. Esto remite a la existencia de múltiples proyectos desde donde se erigen como protagónicos.

Una de las características de la investigación que se realizó es la presencia de agentes externos —educadores sociales o promotores sociales— que pertenecían a una institución de educación no formal y se acercaron a los sujetos aludidos con la intención de desarrollar procesos educativos–organizativos.

Horizontes de futuro

Los educadores, desde los distintos lugares donde se colocan: religiosos, educadores sociales, promotores sociales, académicos, militantes, son portadores de ofertas salvíficas, de utopías desde distinta nominación. A 15 años de distancia, los educadores, con cierto nivel de culpa e incertidumbre de lo logrado, mencionaron:

Nancy: Yo me quedé como con este... hablando de sentimientos, como este asunto de decir, de haberles ofrecido o prometido algo que no les cumplí.

Gerardo: Un futuro promisorio.

Nancy: Sí, esa... como que dices con qué irresponsabilidad les vendiste tamaños sueños.

Gilberto: Saliste con domingo siete.

César: Como inventándoles sueños, pues, para jalarlos y llevarlos (GDE).

Los movimientos sociales, los proyectos de intervención social, se configuran alrededor de las utopías de mundos mejores, más justos, fraternos y solidarios. En la organización, los participantes compraron sueños y esperanzas, en la construcción de nuevas redes incluyentes, que si bien los diferenciaron de los que no participaban, del resto de los habitantes del suburbio, también los conectaron de otra manera a nuevas formas de relacionarse, de construir identidad, de construir sentido. Nuevas formas de socialidad.

Los movimientos sociales étnicos, regionales, feministas, juveniles, ecológicos, de consumidores, de homosexuales van dando forma a todo aquello que una racionalidad política, que creyó omnicompresiva de la conflictividad social, no está siendo capaz de representar hoy. Movilizando socialidades nuevas, identidades e imaginarios colectivos en formación, superando dicotomías barridas por la dinámica de la transnacionalización económica y la desterritorialización cultural. Esos nuevos movimientos están repensando y reordenando lo político justamente en términos culturales (Martín Barbero, 2002a: 151).

Entre las ilusiones y las desilusiones, las esperanzas y las desesperanzas, los tiempos largos y los cortos, las *revoluciones* inalcanzadas y los efectos en el tiempo y espacio global y traslocal, el proyecto educativo político abrió una caja de Pandora y generó aspiraciones, expectativas y esperanzas populares, les vendió la idea de que otros mundos eran posibles. Los movimientos sociales, las luchas populares, las denominadas acciones colectivas, se sostienen

en grandes narrativas, impregnadas de propuestas éticas enmarcadas en horizontes utópicos, que edifican mundos imaginados—mundos posibles, en el referente de lo imposible y el concreto vivido.

Utopía significa literalmente ningún lugar, ninguna parte, sueños irrealizables e inalcanzables. A decir de Immanuel Wallerstein (1998), parecen sueños celestiales que nunca se podrán hacer realidad en la tierra; políticamente tienden a fracasar, ya que son generadoras de ilusiones y de desilusiones. Como horizonte de futuro, la utopía cumple la función de orientar la construcción de opciones, cometido propio del quehacer político. La utopía exige ser construida y se opone a cualquier concepción fatalista o mítica de la historia (Zemelman, 1989).

La enunciación de la utopía compartía elementos de homogeneidad entre los educadores laicos y los jesuitas, se sostenía en el cambio social y en la construcción del reino de Dios aquí en la tierra. Gerardo mencionó: “Nosotros creíamos en la toma del poder, así fue nuestra teoría; en ese tiempo, la toma del poder era lo que te permitía el hacer una lucha con un cambio estructural”; César lo refirió así:

Pues traía yo inquietudes, eh, de tipo ideológico, socialista, marxista y todo ese rollo del cambio social. En la escuela de sicología, como quien dice, abro los ojos y veo que la lucha de clases y el cambio social y que la sicología era un instrumento de dominación y todo ese rollo, ¿no? Entonces traía yo ese, como ese desencanto, pero por otro lado también la inquietud de contribuir a un mundo mejor, a una sociedad más justa, y entonces yo quería, desde ese rol del sicólogo, pues contribuir al cambio (GDE).

Una mirada a la historia natural de los movimientos sociales, culturales, incluso escudriñar en los paradigmas teóricos, es ilustrativa en este punto:

Los comienzos de esos movimientos suelen ser un conjunto más o menos formalizado de conversaciones y prácticas sociales. Ellos no suelen empezar un día a través de un acto ritual declarativo y fundante. Conversaciones

y prácticas más o menos desordenadas, en ámbitos no necesariamente unívocos y, a veces, hasta contradictorios empiezan a producir lenguajes para dar cuenta de cierto ámbito de actividades humanas (Packman, 1995: 296).

Aunque muchas acciones colectivas inician de esta manera, el caso que se presenta fue distinto. En este grupo heterogéneo había un lenguaje, un discurso y una práctica prefabricada, imaginada, de por qué caminos transitarían los involucrados; fueron elegidos de acuerdo con sus potencialidades de transitar el camino trazado por los educadores. Una de las metas fue estructurar un discurso, una manera distinta, matizada por la *conciencia*, una acción reflexionada. Incluso existía una organización (Intercolonias) a la que pertenecía un educador social; por un lado, un discurso educativo mediado por la teología de la liberación y, por otro, un discurso del cambio social sostenido por los laicos y una propuesta educativa desde Paulo Freire.

Aunque se reconocen matices en los discursos de las utopías de los educadores de acuerdo con su historia personal, existía un mito de fundación donde confluían en una postura ideológica, política y educativa avalada y legitimada por la institución educativa. Este telón de fondo era, en un inicio, patrimonio de los educadores y sostenía las prácticas desplegadas con los sujetos participantes:

En el proyecto, pues desde 86 hasta 92, en 92, entonces imagínate, al ver todas estas fotos, pues me remonta a esa etapa en la que, este... pues de entrega, de entrega y de renuncia, y de un intento de congruencia férreo, de si decíamos “queremos un mundo mejor, queremos una sociedad mejor, pues vamos con todo”, ¿verdad? Y pues nos fuimos a vivir a la comunidad en condiciones muy, este, pues muy precarias pues, porque no había servicios, no había empedrado (César, GDE).

La construcción de la utopía por parte de los actores investigados fue lenta, constituida de distintos materiales, más enraizada en su realidad y, por lo tanto, en los mundos posibles; íntimamente ligada a la utopística. La cons-

trucción de la utopía establece una línea divisoria entre lo dado del presente y lo que se pueda dar como futuro (Zemelman, 1989), con ingredientes de diverso tipo, acentuados en cada uno de los entrevistados: para Benito estaba relacionada con el cambio en la sociedad y ser un ente activo; para Lourdes, con la justicia; para Manolo y José, con la hermandad; para Chuy, con la comunidad unida; para Mauricio y Georgina, con el ser sujetos de derechos; para Angélica, con la autorrealización; para Manolo, con la lucha. Donde hubo más confluencia fue en la conformación de una comunidad unida y en la búsqueda del bien común. El único que sostenía una narrativa estructurada discursivamente de manera parecida a la de los educadores era Benito, que contaba con una experiencia previa de participación en procesos organizativos:

Entonces cuando este proyecto, ya no un cambio únicamente en la sociedad, sino un cambio también a modificar y participar, y ser un ente activo dentro de la responsabilidad de modificar las políticas del estado, se toma no por la gente, sino por un equipo que tiene una conciencia mayor, lo voy a decir así, los intelectuales orgánicos, que así les llamaban en aquella ocasión, que tenían mayor claridad de cómo se podía llevar a un estado mejor, y es ahí donde se empiezan a hacer los trabajos para tener contacto con otras organizaciones (GD3).

Mientras que la anunciada utopía para los educadores era cosa del pasado, para los participantes en la organización era asunto presente y futuro, la pelea por el sentido. El rescate de la voluntad colectiva y de sus prácticas plantea a la historicidad y a la subjetividad como dos dimensiones que, en su articulación, configuran a la realidad como proyectos de vida (Zemelman, 1989). Al ser construida la dimensión utópica, ligada estrechamente con la vida cotidiana, con posibilidades reales, asociada a las acciones colectivas concretas, a los logros y a la evaluación sobria de cada actuación, los sujetos aludidos la acuñaron como forma de vida, como elementos identitarios que peleaban por no ser borrados de la memoria por el paso del tiempo y la nueva realidad; tenía una dimensión trastemporal. Como ejemplo, un

diálogo entre Manolo y Benito: “Manolo: ‘Hay que morir en la lucha’. Benito: ‘Morir en la lucha está canijo, no, ya me han regresado varias veces y luego me quieren encaminar’ (varios se ríen)” (GD4).

Con el paso del tiempo, lo logrado, que no será posible volver a tener, se convierte en una utopía, por ejemplo, la comunidad, la organización, la hermandad.

Entre las grandes narrativas que buscan imponer el control social, no solo existen las hegemónicas, ligadas a los grandes poderes económicos, políticos y culturales. Leído lo local y lo transnacional desde la interacción de actores en conflicto, disputa y lucha, aparecen otras narrativas que interpelan al episteme neoliberal, y de alguna u otra manera también pelean por el control social:

Sí se acabaron esas cosas, o sea, empezaron esas asambleas donde la gente tomó conciencia y se salieron a expresar, y luego decían: “Pues que vamos a hacer una comisión”, “no, no”, “¿pues qué hacemos?”... pues imagínate, sin experiencia y nada, pero se nos venían gente, multitudes, asambleas populares y tenías que tener como mucho cuidado porque entonces ya... Pues qué hacemos, una comisión que vaya a ver a Comisión Federal, iban a hacer negociaciones ¿verdad? los mandaban a la madre después de dos o tres meses, y llegaba un momento que las asambleas decían: “Una marcha, porque ya se están burlando de nosotros”, ¡pues sócale! ¿no? Y entonces la gente iba, o sea, la gente, en ese sentido, yo creo que creció mucho e hizo suyo el proyecto y salió a la calle, e Intercolonias fue después, un proceso que fue llevándonos a hacer Intercolonias y luego el OICO, pero la organización, la gente se expresó, salía (Gerardo, GDE).

Eliseo Colón (2004) avanza en el estudio de las narrativas, formaciones discursivas e imágenes, como un agente social, constructor simbólico de la realidad que opera como agente mediador entre las estructuras económicas y políticas del neoliberalismo y los sujetos sociales. Analiza cómo convergen diversas narrativas y escenarios como agentes de control social. En uno de

los grupos de discusión en torno al debate sobre la ruptura, Benito reflexionó sobre el nivel de manipulación permitido para los educadores sociales:

[...] el haber podido, si hablamos de Intercolonias, lograr el despertar de la conciencia y la movilización ciudadana, en torno a las luchas por la justicia ¿verdad? De ahí yo digo que incluso, quienes a criterio mío no fueron persistentes en esto sino que tuvieron ya como otro proyecto, ¿verdad? desviaron su proyecto o desviaron este proyecto, o empezaron su proyecto o cómo se le pueda llamar (risas). Debió de haber impactado, y debió de dar un conocimiento, sí. Yo me encontraba en un dilema, ¿te acuerdas cuando discutieron en el equipo?: bueno, ¿estamos manipulando o qué estamos haciendo? Aprendí que el manipular es como parte de... todo es manipulación, no puede haber una mentira piadosa, todas son mentiras, ¿no? Una manipulación positiva y una pin... (Benito, GD3).

Las grandes narrativas tienen pretensiones universalistas, buscan dar respuesta al miedo y a la ausencia de certidumbre, en el cruce entre lo cultural, lo religioso, lo moral y lo político. También las utopías que dan sentido a los movimientos sociales buscan dar respuesta a la incertidumbre en la intersección de lo político, lo afectivo, lo moral, lo religioso y lo cultural. En el caso estudiado, confluyeron diversos poderes que tenían una relación de pertenencia en el conjunto de la sociedad; los educadores no pertenecían a los excluidos, ni al mundo de la marginalidad, no eran considerados como explotados. Al confluir en la pronunciación “de una opción por los pobres” y poner sus recursos al servicio de estos, fueron poderes culturales, académicos, políticos, económicos y religiosos:

Nada, entonces que eres sensible, que te metes a sus broncas, que los oyes, que si tienen un problema, te mete a los problemas de... todo, desde un enfermo hasta un muerto, lo que fuera. Eso le dice mucho a la gente, fue ir apostando a eso, apostando en la vida cotidiana, le decíamos nosotros, y yo creo que eso significa para la gente y luego más, la imagen del seminarista, que va caminando con ellos y que se recibe y

que su campanita está así como que igraaa! Entonces, en ese sentido, fue como apostarle y jugárnosla juntos, ¿no? O sea, yo me acuerdo muchísimo de las primeras discusiones de los sueños de aplicar a Freire y toda esta propuesta educativo concientizadora, ¿no? (Gerardo, GDE).

El discurso comprometido se construye, en el caso de Gerardo, desde el lugar que ocupaba como religioso, mientras que para César la fascinación por el proyecto de hacer real todo lo aprendido, lo llevó a construir desde el recuerdo el siguiente discurso:

[...] entonces yo renuncié, me vine a trabajar a SEDOC y me gustó, me encantó, me quedé fascinado con el proyecto, me gustaba la gente, me sentía muy retado, muy comprometido, a grado tal que yo todo, todo mi estilo de vida lo giré en torno a ese proyecto. Había recién adquirido una casa que nos vendían mis papás en Santa Margarita y casi nos la regalaban, entonces yo dije, renuncié a eso, renuncié a todo eso para venirme a vivir a Lomas de Oblatos, traerme a mi familia, involucré a toda mi familia y... (GDE).

En el recuento de la historia por parte de los sujetos referidos salió a colación en las narraciones el elemento religioso, ligado a una moral cristiana influenciada fuertemente por la teología de la liberación. Esas narrativas contrahegemónicas se constituían de diversos materiales. Al momento de la investigación, se presentaban como recuerdos que venían a la memoria desde su presente y dibujaban el mañana:

El tipo de proyecto que se puede hacer, pues se pueden hacer infinitudes de proyectos. Pero que la relación... ¿Un asesor cuál es la relación? Un asesor, ¿de quién es la obligación de encaminar el proyecto? ahí sí, porque la obligación y la responsabilidad de encaminar el proyecto era del equipo SEDOC y del apoyo de los jesuitas, definitivamente, y si nosotros decimos que eso estuvo mal, yo creo que estamos equivocados, a lo mejor no tuvimos el tiempo suficiente para poder entender qué era lo que se

estaba haciendo, pero qué bueno que incluso haya ocurrido eso de esa manera, porque si no, a lo mejor hubiera sido algo más problemático si hubiera avanzado más, ¿verdad? Donde se hubiera podido llegar ya inclusive a buscar rencillas con otras gentes, o qué sé yo. Yo creo que de los errores debemos de aprender, y si no aprendemos de los errores, los volvemos a cometer nuevamente, y si no aumentamos nosotros, si no subimos a otro estadio ya con esta experiencia, pues entonces tenemos la posibilidad de nada más estar trabajando con algo que nos esté divirtiendo, pero necesitamos algo que trascienda. Yo no digo que el proyecto Intercolonias no haya trascendido, sí, pero que con lo que trascendió nosotros podemos darle continuidad en otra forma y hacerlo que trascienda más, como que ese sería el objetivo: buscar, ya no hablo de la excelencia, por supuesto, sino buscar superar esa etapa que vivimos y vivir una etapa mejor, con toda esa experiencia que tuvimos y con todas las limitaciones que tiene uno, por supuesto (Benito, GD4).

Las propuestas salvíficas de la teología de la liberación, de la teoría social del cambio, de la educación popular conviven con el referente *organización social*. Es decir, los movimientos sociales se sostienen también de grandes propuestas salvíficas, en el caso aludido, impregnadas del elemento religioso, asociado íntimamente con la esperanza.

Es que venían con la idea pues de, vamos a estudiar la Biblia y vamos a leer esto, “¿qué quiere Jesús de nosotros?” “¿quiere que estemos así?” Entonces como que con esa influencia, pues. Y pos, como que sí hacen a uno ver las cosas y no, pos sí tienen razón, o sea, no es malo pues, “no es malo reclamar sus derechos, miren es que”... y todo eso. Sí lo hacían entender a uno y daba la confianza, pues si no, pues, ni modo de ser ingratos, dice don Mauricio, y chido, pues, pero al último ya nomás como que se fueron desafanando y ya como que bueno, pues, se queda uno acostumbrado, pues, a ellos (Jorge, EI).

Las ofertas religiosas aparecen como elementos reconstructivos del yo y de la vida privada, ligadas a la moral. En torno a las religiones aparece el debate de la pretensión de universalidad, de episteme (Ortiz, 2002). Max Weber (1973) define como religiones universales las creencias cuya comprensión del mundo proponen una ética en la cual el individuo escoge, con mayor o menor grado de autoconciencia, el camino de su *salvación*.

Lo religioso fue un elemento que apareció amalgamado en la historia, se movía simbólicamente entre la dimensión afectiva, la política, la cultural y la económica, representada por toda la ambigüedad de la relación con los jesuitas: “en sí, vinieron a traernos cosas, pero nos traicionaron, pero sí volveríamos a confiar en ellos” (Chuy, GD3).

Uno de los elementos constantes en la experiencia fue la creencia religiosa, los procesos reflexivos desencadenados giraron fuertemente en torno a otra manera de concebir a Dios, a la iglesia, a la realidad. La manera crítica de entender y desmitificar a la religión, a la iglesia y a Dios fue un elemento fuerte de conflictividad con la iglesia diocesana y los sacerdotes, pues a su decir conocieron otros religiosos que se comportaban de manera distinta y vivían de otro modo la religión. Un educador dijo: “significábamos competencia para los curas diocesanos” (Gilberto, GDE). Así se vio en la entrevista grupal con educadores:

Gilberto: Era la toma de poder desde la misa. Luego fue que el padre Chava empezó a dar misas en las calles.

César: Empieza ya la competencia.

Gilberto: Otra cosa que probablemente se consolidó fue la iglesia, el padre Chava, que por ahí aparece en una foto, era así de misas y de mucha participación. ¡Ah! Esa es otra cosa muy importante, muchas personas que participaban en los grupos participaban en la estructura de la iglesia, simultáneamente era [...] con un auge, una cantidad impresionante (GDE).

La experiencia de fe es algo que apareció significativamente en los *buenos recuerdos*, la manera particular de vivirla; tanto en los grupos de discusión como en las entrevistas individuales, aparecieron la fe y la religiosidad como

un espacio dotado de simbolismos. En el proceso organizativo se encontraban amalgamados los ritos religiosos y los sacramentos, como ejemplo, “el bautizo de la organización”, el presentar obras de teatro dentro de la estructura de la misa, la mayoría de las asambleas de la organización se realizaban en los templos de la localidad, los retiros espirituales con contenidos organizativos o la oración colectiva antes de alguna manifestación.

Los retiros religiosos participativos, en los que se incluía el aspecto organizativo–autogestivo, colocaron a los participantes en una posición de poder frente a la iglesia establecida y los sacerdotes diocesanos; entraron en una relación de tú a tú y de colaboración en eventos y estructuras de la iglesia:

Pos lo que te digo de... en el retiro de Tapalpa, con las meditaciones, como que se me abrieron un poco los ojos y ya sabíamos lo que... pero ya después pos ya quisimos echarle más... más ganas, pero se cambio. Llegó lo de Intercolonias y como que le seguimos echando ganas, porque nos estábamos reuniendo (Angélica, EI).

A decir de los promotores jesuitas, su presencia fue la puerta de entrada principal a la colonia, simbolizada por la confianza para que la gente se atreviera a participar en las grupalidades. El sentirse cobijados por la investidura de un sector de la iglesia progresista les otorgó legitimidad como sujetos, a su lucha y a los procesos organizativos. El discurso de los religiosos en la actualidad habla de un Dios de los pobres, una iglesia de los pobres, un evangelio de los pobres, unos religiosos al servicio de los pobres, incluidos en su vida cotidiana y apostando por ellos. Pero el elemento fe no cambiaba en términos de dogma, era una fe en los religiosos y en sus propuestas salvíficas:

Gilberto: Al principio con mucha resistencia, y tenía peso que fueran seminaristas, había cierto halo, de hecho, el gancho fuerte de, por ejemplo, que nosotros como un proceso intensivo de concientización y demás.

César: De la toma de poder.

Cuestionó Benito:

Que eso es precisamente, ¿cuál va a ser el tipo de relación que te lleve con quién? Con tus asesores, debemos de entender que este no fue un proyecto de la colonia, fue un proyecto realmente que traen los jesuitas aquí y que están trabajando, estuvieron trabajando en Guadalajara y entonces el proyecto no se hizo aquí en la colonia, y se fue tratando y facilitando con un equipo facilitador para tratar ¿de qué? Enseñar a la gente el cómo debiera prepararse, formar a la gente para que se valiera por sí mismo, eso es (EI).

Finalmente, la religiosidad, la fe, después de la desilusión, seguía apareciendo como referente de las acciones realizadas en el presente de los participantes, pero ya como un atributo de ellos, como quien se queda en la frontera, quien ya no creará ciegamente nunca más. El conocimiento y la reflexión que hacían en torno a la iglesia era documentada, por ejemplo, la crítica a los legionarios que apareció en uno de los grupos de discusión.

Al igual que se diferenciaron ideológicamente y en las prácticas de la iglesia *tradicional*, lo que dio lugar a otra manera de vivir la fe, un día tuvieron que diferenciarse de los jesuitas y sentirse representantes legítimos de lo ofertado, defensores laicos de una manera de vivir la fe. Muchos de ellos se reinsertaron en la estructura de la iglesia para participar, pero desde una posición de liderazgo, sin dejar de lado su reflexividad concretada desde la crítica.

Los movimientos sociales se atreven a situarse fuera de la cultura establecida y en sistemas de valores completamente diferentes, para lo cual construyen nuevos códigos culturales, nuevas identidades, imaginan mundos distintos, enmarcados en las llamadas utopías, con un fuerte contenido de ofertas salvíficas que ponen como espejo la trascendencia desde el rompimiento de límites y de coordenadas espacio temporales.

Anclajes de la memoria

La memoria colectiva comunica los modos de estar juntos, de construir socialidad, de adjudicación de un lugar en el orden simbólico, que es entramado de las relaciones entre los hombres, haciéndose y haciendo al mundo en la imaginación.

El papel de la memoria también cambia con la modernidad, se deja de distinguir esa separación tajante entre tiempo pasado, presente y futuro; aparece la alteridad. La memoria juega otro papel en la existencia de los hombres; ya no es el depósito de recuerdos al que se vuelve de vez en vez. Es parte del presente, como imaginación de mundos que fueron mejores. La vida moderna provoca alteraciones del tejido social de aquellos sin oportunidades. En la construcción de la historia de estos grupos, la memoria colectiva que se rescata es fundamental, es la que evidencia fenómenos como la desterritorialización o el desplazamiento a otros lugares, que provocan efectos de hibridación cultural. Recoger el acontecer de la transformación de los grupos que esto provoca es mantener la memoria popular en relación con la modernidad, ya que es la que recoge la dinámica de las transformaciones (Martín Barbero, 2002b).

A 20 años de distancia, los sujetos aludidos seguían disputando la legitimidad de su existencia. A pesar de la no vigencia de la organización, de la grupalidad, de las redes formales, estos sujetos seguían peleando por su visibilidad, por pertenecer, por ser legítimos habitantes de la ciudad y de su colonia. Peleaban por la validez de sus representaciones.

Esta pelea la seguían dando ya no como organización sino de manera individual o en pequeños grupos; habían realizado distintos esfuerzos con el fin de seguir *trabajando*: “tenía ideas de formar un grupo de autoconstrucción, pero... fuera de aquí de mi colonia, inclusive intente allá en el terreno, y si trabajamos...” (Chuy, EI).

Cada uno desde su trinchera, se resistían a cortar esos lazos comunitarios, al paso del tiempo que amenazaba con borrarlos; así relató Mauricio su participación política actual:

Estamos viendo como que esta parte, porque nosotros fuimos braseros, porque es un ahorro que el gobierno se quedó con él. Y estuvimos esta semana, toda la semana pasada, desde el lunes, nos tocó aquí, y toda la semana estuvimos, cerramos las oficinas y ayer tuvimos una reunión de todo el estado en el Palacio de Gobierno, pero no nos quieren dar nada (GD2).

Cuando el proyecto parecía haber dejado de estar dotado de sentido, tras la ruptura, apareció la pregunta: ¿qué tanto se pueden construir institucionalizaciones subjetivas? Para responder, es menester historizar los procesos. A una década y media de distancia, los actores referidos mantenían una comunidad imaginaria, donde las instituciones se habían convertido en intersubjetividades, que eran pautas de acción, representaciones colectivas, desde el sentido compartido en la imaginación. En el paso de individuos a actores se encarnaron matrices culturales, como portadores de una cultura específica que sentían que les pertenecía.

Recuperar la memoria colectiva es dar existencia a los sistemas simbólicos y a los mecanismos de participación; esto sirve para revelar las acciones, las intenciones y las experiencias individuales y grupales. Es el eje donde se realiza la comunicación, las causas y los efectos de la comunidad (Maffesoli, 1990). Esto se pudo observar en los grupos de discusión, durante los cuales los sujetos fueron consensuando a partir de fotos y de recuerdos individuales un solo recuerdo de lo que era la colonia y la organización. En la nostalgia mantuvieron el deseo de recuperar todo lo que simbolizaba la organización.

La imaginación tiene un sentido proyectivo, el de ser un prelude a algún tipo de expresión; cuando esta es colectiva, puede ser el combustible para la acción, un escenario para la acción (Appadurai, 2001). Mantiene una relación estrecha con la esperanza, con la reorganización de la vida, del sentido, puede llevar a la acción, aunque no por fuerza; sin embargo, ello no quita que no plantee un horizonte de acción. En esa forma colectiva de imaginación, en esa memoria colectiva, los sujetos, actores de luchas populares, se autoimaginan investidos de agencia. Es una manera de autogestión, de distanciarse de los que propusieron, de los que imaginaron primero

mundos mejores para ellos; es un entramado de imaginarios, un encuentro de sueños irrealizables, que tienen la posibilidad de acciones que se inscriben en la idea de mundos mejores. Es la manera de autoasegurarse un lugar en la sociedad, sentirse dueños de un espacio territorial en la desterritorialización y la capacidad de transitar sin fronteras en un tiempo híbrido, entre presente, pasado y futuro.

En la distancia, el tiempo se vuelve un ingrediente importante ante la pregunta por las huellas dejadas en la vida cotidiana, huellas que son estructuras de representación cultural, *habitus* compartidos, universos simbólicos, prácticas de hibridación.

Los movimientos sociales no solo reordenan la dimensión política sino también la económica y la cultural; reorganizan la vida diaria, el sentido del estar en el mundo, e impactan tanto en la vida pública como en la privada. Reconstruyen el horizonte utópico en tanto mundos imaginados—mundos posibles, las narrativas de la esfera ontológica y de la acción social.

Construir el sentido de socialidad desde esta experiencia con los participantes del proyecto educativo político al que se ha hecho alusión fue desde el acercamiento a su vida diaria. La socialidad tiene que ver con modos de estar juntos, de habitar la ciudad, de representar, de sentir, de vivir la identidad. Es una característica, un rasgo constitutivo del sujeto y de la vida social; tiene, por lo tanto, una dimensión ontológica. Es la manera como se nombra la trama construida en las relaciones cotidianas, que se fue tejiendo con los participantes, al coincidir en los procesos primarios de interpretación y constitución de ellos mismos y su identidad (Martín Barbero, 2002b).

La socialidad es una mediación, un horizonte de transformación. Es un proceso que está en la vida cotidiana, en el mundo, en constante interacción. Es el sentido del hombre en su paso por el mundo. Es una condición característica del sujeto, quien construye representaciones y pone otro horizonte para interpretar las prácticas. Estas representaciones y prácticas dejan huella en las relaciones. La socialidad no se remite de manera exclusiva a las prácticas, que son estructuras estructurantes, matrices que condensan la vida social del sujeto y que organizan la acción.

LAS SOMBRAS DE LA MEMORIA: RUPTURA Y REFLEXIVIDAD

Los monstruos han retornado, en esos intersticios de las incertidumbres, de los miedos y de la inseguridad, donde la sobrevivencia es una aventura, con historias de naufragios y derrotas. Pero en una amalgama de ensamblajes de nuevas narrativas e imaginaciones que transforman las redes excluyentes en nudos incluyentes (Pratt, 2003: 27).

¿Qué pasa con los miembros de las organizaciones sociales que salen de las mismas sin deseos de hacerlo? ¿qué sucede cuando los participantes de una organización social dejan de ser actores de la esfera pública? ¿lo único que queda son los llamados saldos organizativos? ¿qué pasa cuando los promotores de una organización se van? ¿se pueden reconocer resquicios de imaginación colectiva e individual en este paraíso perdido?

El día a día no para su andar, los problemas cotidianos y la necesidad de supervivencia en un mundo desigual y excluyente siguen su rumbo. El sentimiento de abandono regresa. Ellos, los sujetos investigados, quedaron desconectados, los medios de comunicación dejaron de verlos, se volvieron otra vez invisibles. Los educadores se fueron, en la organización, dejaron de ser activos y protagónicos, es decir, finiquitaron la manera en que habían sido partícipes. La institución cerró. Al ya no tener presencia en la esfera pública, a ellos, los que un día construyeron e hicieron posible lo que soñaron, el resto de las organizaciones los dio por desahuciados, nadie los salvó del naufragio. Regresaron de manera abrupta sobre sus propios pasos, sobre la pregunta en torno al proyecto personal.

El conflicto es uno de los principales motores de la reflexividad. La ruptura dibuja rasgos a la autogestión; cada participante, por su cuenta, se involucra en acciones sociales desde sus propias capacidades, con sus propios recursos. Son líderes, se fractura la dependencia hacia los educadores, los cuales dejan de ser idealizados, pero siguen esperando su retorno.

La ironía forma parte del mundo contemporáneo. La risa y el miedo, la frustración y el éxito, son parte de una misma moneda. La risa y el llanto se mimetizan y ocultan las representaciones más profundas y así se juega en la esfera pública, mientras se borran las huellas del caminar entre lo público y lo privado (Wallerstein, 1998). Se vive un tránsito que no sabemos cuánto dure, ni hacia dónde vaya, pero será un periodo en que el libre albedrío alcanzará su punto máximo, lo que significa que la acción individual y colectiva pueden tener un impacto mayor en la estructuración futura de su mundo que en tiempos más *normales* (Wallerstein, 1998).

Es malo que las cosas no sean tan estables y confiables como pretendían ser; es bueno que no sean tan duras y asfixiantes como parecían. Es bueno tener más libertad de la que se creía; es malo porque se nos ha dicho hasta el cansancio que las personas libres no tienen a quien culpar de sus desdichas más que a sí mismas (Bauman, 2002).

Los movimientos sociales no solo reordenan la dimensión política sino también la económica y la cultural; reorganizan la vida diaria, el sentido del estar en el mundo, e impactan tanto la vida pública como la privada. Reconstruyen el horizonte utópico y las narrativas de la esfera ontológica y de la acción social. Así, se reconfiguró nuevamente la socialidad de estos *participantes*, no de una manera romántica y sencilla. La conflictividad es elemento imprescindible en el tejido de la socialidad.

Parece sencillo aceptar la tesis de Immanuel Wallerstein (1998), sobre el “fin de la utopía” y el paso a la utopística, pero estos son de naturaleza distinta y, por lo tanto, no excluyentes. La utopía, a varios años de distancia, seguía presente, incluso los sujetos la mantenían en resguardo como un

lugar de eterno retorno, un lugar para habitar, un lugar imaginado al que no querían renunciar. La utopía ya era una construcción propia. La utopía era recuperar la organización y el sentido de lo comunitario, que favorecía la seguridad y abonaba a la certidumbre.

Es necesario pasar de la utopía a la utopística, que significa la evaluación seria de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio en cuanto a la racionalidad material de los posibles sistemas históricos alternativos (Wallerstein, 1998). Es la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de los ámbitos abiertos a la creatividad humana.

Los participantes de la experiencia reseñada mantuvieron un interjuego entre la utopía y la utopística en el momento en que se vieron solos, desconectados del resto de los participantes de la organización, sin nominación colectiva, sin la referencia física de los educadores, aunado al desencanto, el enojo, la desilusión... No podían quedarse en la lamentación y el recuerdo de tiempos mejores, tuvieron que seguir caminando desde sí mismos, desde sus propios capitales, para seguir construyendo, desde la imaginación, mundos posibles, mundos vividos. Ello no significa que el dolor hubiera desaparecido, que la desilusión hubiera quedado de lado; a partir de esta serie de sentimientos transitaron, desde la reflexividad, en la incompletud y el naufragio. “Lo cual consiste en la transformación de la subjetividad en realidad histórica, que obliga a romper con ese fetichismo de la relación entre el individuo y los organismos sociales” (Zemelman, 1989: 52). La recuperación de la subjetividad en la historia, y de esta en aquella, remite a la discusión de los valores y a los criterios de evaluación de las acciones que impulsan los sujetos sociales.

Los movimientos sociales van dando forma a todo aquello que una racionalidad política, que creyó omnicompresiva de la conflictividad social, no está siendo capaz de representar hoy. Movilizando socialidades nuevas, identidades e imaginarios colectivos en formación, superando dicotomías barridas por la dinámica de la transnacionalización económica y la desterritorialización cultural. Esos nuevos movimientos están

repensando y reordenando lo político justamente en términos culturales (Martín Barbero, 2002a: 151).

La teoría sociocultural tiene mucho que aportar en la explicación de estos procesos educativo políticos acuñados en los diferenciales de movilidad, para caminar hacia una crítica social que dé cuenta de la construcción de un sujeto de su historia, en palabras de Paulo Freire (1979), desde el rescate de su capacidad de movilidad, conexión, participación y acceso, desde una dimensión ética y cívica.

Es imprescindible el surgimiento de un nuevo lenguaje crítico. La presencia de occidente no sólo lleva a un estado de sujeción que supone la eliminación unilateral de identidades y culturas subalternas: también produce un contexto que proporciona la sintaxis en la cual las diferencias representan una interrupción, una puntuación interrogativa y una apertura (Chambers, 1995: 105).

Fue importante, en la construcción de este apartado, encontrar resquicios de agencia en la misma ruptura. ¿Qué había quedado después de que los vínculos se rompieron? ¿dónde se reconoce la agencia? Se tuvo que hilar fino e identificar la agencia en el propio proceso de reflexividad. Los sujetos entrevistados nunca pararon de luchar, de moverse, de cuestionar. La reflexividad se instaló como forma de vida, la búsqueda de alternativas también: con esto no se quiere decir que se desconozca lo comunitario y su fractura, el dolor, con que se describe la ruptura y las circunstancias, pero se pretende dar cuenta de los saldos en los sujetos, del cambio de estructuras de representación cultural.

La nominación *natural* de la categoría sería la de conflicto; es así como la refrieron los participantes y como se introdujo en el diseño de los grupos de discusión; sin embargo, se tomó la decisión de llamarla *ruptura* porque en el análisis de las evidencias, se hizo manifiesto que estaba constituida por una serie de rupturas que se fueron gestando de manera paralela con la vida de la organización. Lo narrado ahora es una historia de rupturas:

de los sueños, de la utopía, de la organización, de esquemas de representación, de las relaciones, de una forma de vida, de las idealizaciones, de los valores, de los planes, del proyecto, de la ingenuidad, de la vida misma.

Aparece de nuevo la identidad colectiva constituida desde la experiencia organizativa, para desde ahí valorar, evaluar y enjuiciar lo sucedido y lo no sucedido; a los otros y a ellos mismos; lo que hicieron, lo que no hicieron y lo que habrían hecho si les hubiera vuelto a ocurrir algo parecido.

El tiempo de la narración de los sujetos protagónicos de esta indagación era un tiempo híbrido, aunque pertenecía al pasado, también era patrimonio del presente y perfilaba el futuro; no era un tiempo lineal, ni secuencial. La reflexividad, en este sentido, se acuña en la intersección entre las acciones realizadas en el pasado, las que realizaban al momento de la investigación y las que querían realizar con la reflexión impostada en el espacio que les brindó la investigación como escenario reconstruido.

Historia de una traición

Lo que a continuación se presenta es un intento de los entrevistados por tratar de explicar lo que sucedió y por qué sucedió; narrar lo sucedido llama a escena a cada uno de los actores involucrados en este capítulo de la historia, en el retorno sobre sí mismos. La mayoría de sus reflexiones tuvo como lugar último de llegada su propia autoría desde la responsabilidad que se adjudicaban en torno a lo sucedido; pelearon acuciosamente por no quedarse en el reparto de la culpa a los otros, trataron de ser *justos* en la distribución de la responsabilidad. Pugnaron por liberarse de la dependencia hacia los educadores, en especial hacia los jesuitas, y finalmente apareció la pelea por no esperar su retorno.

Los elementos que se despliegan a continuación son explicaciones, interpretaciones, en torno a lo sucedido. Entre un grupo de discusión y otro, y las entrevistas individuales, es notorio el cambio de postura en torno al tópico, tanto en profundidad, como en complejidad.

Nadie supo a ciencia cierta cuándo empezó el conflicto, se sucedieron una serie de acciones, en apariencia aisladas e individuales, por parte de Román, el educador que a decir de los interrogados protagonizó el evento; ellos fueron respondiendo individualmente de diversas maneras.

La valoración de los bienes materiales no se agota en la dimensión económica: fueron dotados de sentido uno a uno por los miembros de la organización, cada uno era una crónica de la memoria colectiva. Román, “al apropiarse de ellos”, profanó la biografía:

Georgina: Se fue quedando con todo, con el mimeógrafo, con el dinero de la caja popular, con las tarimas, con los vestidos de baile, con las bancas, con las sillas del kínder, con las mesas del kínder, con el terreno, con el vestuario de teatro.

Chuy: Y los 3,600 pesos del grupo de autoconstrucción (GD2).

El supuesto roto de que la autoridad pondría en orden las cosas y resolvería con justicia fue una de los primeros indicios de que estaban solos en esta querella. Román hizo saber de su poder a través de la intimidación:

Ahorita me estoy acordando de la amenaza, pues. Nosotros tuvimos la reunión aquí con Teodoro y Carmelo, el jesuita,¹ estaba lleno, como que a José se le salieron cosas fuertes y sí hubo cosas fuertes que habló Lourdes, entonces se acaba la reunión, que era medio alargada, y se van, “adiós” pues, ya no iba a quedar ni cuenta, y que tocan, y que llega Román y dice: “Ramón vino y me dijo tal contra mí, están contra mí”. Le dije: “Lo que pasó en la reunión fue lo que pasó, ya no tenemos que hablar más, adiós”, dice: “Para que sepas con quién te pones”, le dije: “Lo que oíste en la reunión nosotros aquí lo sentimos” (Angélica, GD3).

Para enfrentar el conflicto, recorrieron el camino aprendido: asambleas, diálogo directo, búsqueda de información. La manera en que Román res-

1. Carmelo fue uno de los jesuitas fundadores del proyecto.

pondió rompía la *cultura organizacional* compartida; la dimensión ética consensuada fue resquebrajada, las reglas del juego cambiaron sin previo aviso.

Se creó un conflicto donde no lo había. Los rumores atravesaron la unidad entre los miembros de las colonias de la organización; se focalizó el problema en la amenaza personificada en los bienes grupales; los antagónicos unión / sospecha se concretizaron en acciones:

Lourdes: Y este... comentaba que nos trajeron a las de Heliodoro, o sea, como decir, “a ver, tú, Benito, o a ver, tú, Chuy, órale, ahí arréglense con ellos”, porque no que ustedes que no quieren las sillas, que no sé qué, entonces yo le dije...

Entrevistadora: O sea, que como que les hicieron que se pelearan entre unas y otras.

Lourdes: Y entonces de qué se trata, dije yo, “¿qué haces tú aquí?” “como yo lo estoy viendo, las trajiste como ataque, para que nos ataquen, déjalas, déjalas aquí”, dije, “nomás antes de que te vayas y que se vaya este callejero, porque nosotros no tenemos nada en contra de ellas, que la bronca es contigo, ¿por qué? Porque se llevaron nuestras cosas y no nos pidieron opinión, entonces quiero que sepan que tiene nuestras cosas y, o sea, no es nuestro consentimiento y que la bronca no es con ellas ¿o alguna de ustedes tiene problema conmigo?”. Y “no, pues no”. “Entons, ¿cuál es el problema entre ustedes y nosotros? No hay ninguno, el problema es con él, si te atreves a decirlo, di ¿por qué haber problema? Aquí estamos hablando de proyectos y no de las sillas, cuando... ni siquiera nos avisaron, o sea, un día llegaron, se las llevaron y ‘oye, ¿pues dónde están?’ Somos las responsables, tengo que darle cuentas a Teodoro. ¿Dónde están las sillas y dónde están las mesas?” Contestó Román: “Es que me las llevé” (GD2).

Las reglas de la organización y de la institución se rompieron impunemente, solo quedó el sabor de la impotencia de haber peleado y no haber resuelto nada. Román tenía la estrategia y los participantes elegidos para el ataque, solo tácticas.

Los nubarrones invadieron poco a poco todos los espacios de la gran grupalidad y permearon la vida privada. Chuy y Lourdes eran esposos, ella era la coordinadora del jardín de niños de Lomas de Oblatos:

Y el *ring* también un día lo tuvimos tú y yo, porque te dije yo: “¿Quién es el que está cambiando las cosas? si ustedes ya tienen un kínder organizado, ¿por qué se llevan las sillas? ¿para formar otro y desmantelan un kínder?” Yo le decía: “Bueno, ¿quién dio esas órdenes de que se llevaran todas las sillitas del kínder para allá donde Heliodoro? Siendo que allá hubieran trabajado, que hubieran comprado sillas o que hubieran hecho algo, y no desmantelar una cosa que ya estaba hecha, bien formada”. Se llevaron librería, se llevaron papelería, se llevaron colores, se llevaron sillas, entonces ustedes se quedaron ya nomás con sus lapicitos (Chuy, GD2).

En este interjuego de actores en conflicto y desencuentros, Román avanzaba en su proyecto personal en paralelo al acuerdo en el equipo de educadores para favorecer la autogestión.² Estratégicamente, era una acción correcta el que la organización se convirtiera en asociación civil; ello se volvió un candado y el arma legal utilizada por Román, que era abogado. La asociación civil terminó siendo un coto de poder legal en sus manos:

Y ya todos los intereses y lo que teníamos, ya no se podía tener uso de ellos porque ya estaban en una asociación civil, como el mimeógrafo, muchas cosas que quedaron, este, las máquinas, todo eso, pos todo, ¿cómo fue a ser que haya metido todo a la asociación civil? ¿y ya quién podía reclamar como grupo? Y sí, bueno, pues sin las máquinas, ¿cómo nosotros vamos a seguir trabajando con nuestra ideología de trabajar para el bien de toda la comunidad? Dijimos: “Pos danos las máquinas”, pero no, pues ya no se podían pedir porque ya estaban en una asociación civil (Chuy, GD2).

2. La etapa que se había planteado el equipo en el momento que inició el conflicto, era la de la autogestión, es decir, dejar solos a los grupos.

Se fue gestando un nuevo tipo de agencia, en la que Román era el dueño de la agenda; los sujetos investigados jugaban en su cancha y perdían una a una todas las batallas. La agencia humana tiene que ver con los seres humanos como agentes activos; la reflexividad tiene relación con la capacidad de agencia. De acuerdo con Bourdieu (1995), el entendimiento de la agencia humana es conocimiento reflexivo o práctico, los seres humanos son agentes activos. La comprensión del término agencia es que este es producido en —y está inextricablemente ubicado en— el mundo. El líder aludido no era principiante en el *juego sucio* sino parte de su agencia, de su modo de ser actor:

Román ya había tenido broncas con diferentes colonias y por la misma cosa. Por ejemplo, Lolita y Chano del Mante me dijeron: “Nosotros nos salimos de Intercolonias porque este nos quería agandayar”. Y empezaron con las luchas de poder también desde Intercolonias, pero cuando este quiso empezar a controlar a las demás personas, entonces pues no les gustó y se salieron (Lourdes, GD2).

El desgaste y la falta de respuestas de quienes esperaban que los salvaran, favoreció la salida paulatina de los integrantes de la organización. El ataque fue minucioso, selectivo en tanto personas, acciones y temporalidad. Una de las estrategias utilizadas por Román fue el complot, envuelto en los elementos que eran pegamento valoral de la organización: el no hablar cosas internas con gente de otros grupos, la amistad entre todos, la confianza...

Manolo: No, yo no me salí, a mí me corrieron.

Entrevistadora: ¿A ti te corrieron?

Manolo: Sí, o sea, pos sí hubo unas cosas curiosas.

Entrevistadora: ¿Que pasó?

Manolo: Pues hubo un complot, dijo en una reunión donde yo no estuve presente, dijo que yo andaba hablando mal de la organización en Rancho Nuevo y que sabe cuánto y que eso no le había dado confianza.

Benito: No tenía muchos argumentos.

Manolo: Y entonces ya vi que era una artimaña para...

Entrevistadora: ¿Para que te salieras?

Manolo: Sí, sí, para hacerlo pues de una manera, pues a uno lo ponen en mal con la gente, y que ese es mal elemento y que sabe cuánto, así pues empezó a decir ¿verdad? Y yo ni le reclamé nada, ni nada, ya nomás me fui haciendo pa' un lado y ya, pero así sentí yo, y eso fue ya después de lo de ustedes. Ya había visto aquí un problema, que ya se había desintegrado pues más o menos la cosa, y yo todavía seguía, pues, y como que me veían como oreja, como intruso, entonces ya empieza uno también a sentirse mal (GD2).

Ser sujetos políticos no solo implica tener un proyecto como horizonte de futuro sino también mover la voluntad para tomar decisiones críticamente en la defensa de las propias creencias. Ante los ataques de Román, algunos se defendieron, otros no. Todos argumentaron que se salieron de la organización previo proceso de reflexión:

Lourdes: Yo, bueno, yo a partir de, de, por ejemplo, cuando empezó las broncas con nosotros, con las del kínder, empecé a sentir como más desgaste, tanto ahí como en las reuniones, entonces como que ya empezaron a buscarme, porque eran unos ataque directos y... y por todos lados. Entonces, al final, Benito y yo, me acuerdo que nos quedamos los dos, éramos los únicos que íbamos ya. Entonces eran puras broncas y puro tirarnos, y entre todos, entons yo me puse a hacer un análisis y dije: “Bueno, siento que hay un gran desgaste, tanto en toda la gente como en mí, entonces, ¿yo qué puedo hacer? ¿dónde puedo servir más? Yo, así como están las cosas, no sirvo en la organización, porque ya no puedo hacer nada, las informaciones no se nos daban”. Entons, ¿qué era el objetivo de estar en las reuniones? Dije: “Yo me estoy desgastando, no sirve que yo este ahí, me retiro”. Antes, le dije a Román: “Mira, yo soy mujer, pero vámonos...”; él contestó: “¿Cuántos queden?”, dice, “si cinco quedan, yo con cinco trabajo, pero que trabajen como yo quiero”. Contesté: “No, pos yo no voy a ser entre esos cinco, porque yo, así

como estás trabajando, yo no quiero ayudarte a que nos sigan haciendo pendejadas, y ahí nos vemos”.

Benito: Es el orgullo, no nos corrieron nos salimos, antes de... (GD2).

Román no solo construyó un imaginario de que había dos posturas contrapuestas sino que además a los que fueron señalados por él como personas no gratas a la organización —en realidad, no gratas para su proyecto personal—, les atribuyó ser portadores de un proyecto distinto a los fines de la organización y se erigió como el defensor legítimo de los ideales de ella.

La organización, que era patrimonio colectivo, pasó a la cuenta personal de Román, él decidía quiénes eran legítimos miembros.³ La tan valorada voluntad colectiva que metafóricamente había “movido montañas”, se escenificó como legado personal de los líderes más avanzados, concretado en la capacidad de tomar decisiones desde la imposta valoral:

Lourdes: Y tú, ¿por qué te saliste?

Chuy: Yo me salí porque yo ya a mí no me gustaba la política, ya veía que todo era política, entonces, bueno, es buena la política, pero siempre que sea una política en unión común, o sea, para todos, pues.

Entrevistadora: No te gustaba esa política.

Chuy: No, porque era una política muy... bueno, yo la veía muy ventajosa. Yo pienso que ahí ya nos salimos varios voluntariamente, porque ya vimos que directamente era un interés personal, ya no era por un bien de la comunidad sino que... Román ya nomás estaba trabajando por un bien personal (GD2).

En términos simbólicos, los educadores rompieron su compromiso de acompañar al pueblo pobre y los participantes se sintieron solos, quedaron en manos de Román y su proyecto; así lo relató Angélica dirigiéndose a Nancy, la educadora:

3. Cabe recordar que Román era el heredero de la organización Intercolonias, pues fue fundador, y el resto de los participantes se integraron a ella con el aval de la institución educativa.

Pues yo decía, te vas tú, me quedé analizando. Me quedé así una noche pensando que... que te ibas y que en manos de quién nos dejabas, pues, ¿edá? Yo no sentía tanto ya la confianza, ya no me sentía yo a gusto pues, y me dolía por lo que yo había... habíamos aprendido, pues. Lo que habíamos vivido, entonces, este... que tú dijiste: “Ya me voy”, ya, y dije: “Bueno, pues en manos de quién vamos a quedar” [...] Dijimos: “Entonces nosotros ya no seguimos” (GD2).

En el imaginario atribuido a la organización como la gran familia, existía una distribución implícita de roles, como es el caso de la adjudicación hacia los educadores de un papel asociado a la paternidad; desde ahí se esperaban comportamientos específicos, de acuerdo con el lugar ocupado–asignado: “así como mis hijos, pues que lo haga mi mamá, ¿no? Ellos van a saber que yo no voy a hacer nada malo y tienen confianza en mí, y es lo mismo que nos pasó a nosotros, pues porque yo soy la mamá y no les voy a hacer nada malo” (Angélica, GD1).

Asociaron el ser adultos con defenderse, con pelear, y el ser niños con enfrentarse entre ellos mismos:

Pero que desgraciadamente nos vamos llevando por las tonterías, a mí eso de veras se me hizo de chiquilladas, de chiquilladas, porque ya no somos unos niños, ya somos unos adultos, que nos podemos atrever a hablar y a gritar y volver a hacer, y si hay que volver a, volver a pelear, pues hay que volver a pelear, pero ya no peleados entre nosotros (Georgina, GD1).

El siguiente apartado se refiere al rompimiento de las representaciones desde lo político, que se configura como el nivel real desde donde tiene lugar la confrontación y negociación de fuerzas personificadas en los distintos actores sociales. Así, lo político se entiende como la articulación dialéctica entre prácticas sociales, sujetos y proyectos en la disputa por dar dirección a la realidad desde las opciones viables en condiciones particulares, en el tema abordado, desde el cambio de condiciones.

Engendrar una agencia

Si bien la fuerza de la participación política codo a codo, como un tejido de filigrana, fortaleció la organización, la comunidad y las redes sociales, la pretendida identidad en la mismidad, la seguridad del hábitat y los modos relacionales cayeron abruptamente y pintaron actores en busca de lugares de resguardo, en una reflexividad marcada por la diversidad y la desconfianza, que erosionó el tejido societal, las representaciones y la manera de hacer política.

Las representaciones tienen un carácter histórico. La historia cultural que define Roger Chartier es:

La historia de la construcción de la significación, la historia de las representaciones y las prácticas, la historia de las formas y [los] mecanismos por los cuales las comunidades perciben y comprenden su sociedad y su historia; en síntesis, la historia de los modos de articulación entre las obras o prácticas y el mundo social, sensibles a la vez a la pluralidad de divergencias que atraviesa una sociedad y a la diversidad de empleo de materiales o códigos compartidos (1995: 47).

Lo político como representación puso en evidencia el conjunto de mitificaciones que formaban parte del imaginario colectivo; desde ahí se fue decantando lo que en verdad era propiedad de los actores aludidos, lo que era de su propia autoría, y devolviendo simbólicamente a los educadores, a la institución educativa, al educador que era portador de una agencia contrapuesta, lo que les pertenecía y que a los actores referentes les impedía seguir caminando. Había que deslindarse para poder volver a erigirse como actores.

La disputa por las representaciones legítimas vuelve a escena. Las representaciones tienen que ver con el poder, con la relación entre lo cultural y lo político; en ellas se encuentra implícita o explícita una posición ideológica. No se pueden estudiar por separado los aspectos económicos, culturales,

ideológicos y cognitivos de las representaciones, es una “totalidad significativa” de estos “fenómenos complejos” que los seres humanos fabricamos para ubicarnos y orientar nuestras acciones respecto de otros seres humanos (Jodelet, 2003).

El concepto de poder en la nueva realidad de fractura pasó de estar ceñido a una voluntad colectiva con un solo fin, a un poder en conflicto y contradicciones en el interior. Se definió ya el poder, en otros apartados, como una dimensión de lo político, que se asocia con la existencia o ausencia de una voluntad colectiva, donde la realidad es leída como un conjunto de prácticas que se corresponden como idea de construcción de fines compartidos. Durante la vigencia de la organización social, la mayoría de prácticas se inscribía en un poder colectivo, donde cada miembro de la comunidad se autoimaginaba portador de un cierto poderío; aunque se reconocía que este albedrío no se encontraba distribuido de manera igualitaria, ello no era motivo de desavenencia, puesto que existía la justificación de que todos caminaban hacia una meta en común, hacia el beneficio colectivo.

Entre educadores y participantes existía una relación de poder, resguardado en un discurso de igualdad. Como se argumentó antes, la constitución de redes en tríada con la organización social y lo comunitario se sostiene por relaciones horizontales, pero nunca desaparece del todo la verticalidad en relación con el equipo interventor. El poder diferencial legitimado de los promotores sociales se sostenía en el reconocimiento de su experiencia, en su saber, en la investidura religiosa, en su presencia en los movimientos sociales de la época y en su lugar de propietarios legítimos del proyecto educativo.

El poder pasa por procesos de institucionalización, que son campos de contradicciones, negociaciones y conflictos, desde donde los actores sociales definen las relaciones. Este también se asocia con la capacidad de acceder a las instancias de decisiones. Este poder hegemónico, puesto al servicio de la equidad, era un consenso implícito que en tiempos de comunidad se relacionó con la confianza y en tiempos de desavenencia se leía como “confianza ciega”, al que se le atribuyó el error de “ceder el poder en unas manos”.

Si en tiempos de bonanza participativa la voluntad colectiva fue el motor que hizo andar la rueda de la historia, en tiempos de resquebrajo fue de las

primeras cosas que se trastocaron. Se hace referencia al momento en que se eligió en asamblea a Benito como candidato para diputado; el otro postulante era Román. Lourdes reseñó cómo el equipo desconoció la decisión de la mayoría, desde ese voto de calidad que mantenían en resguardo:

Me refiero, por ejemplo, a que se empezó a postular gente de la misma organización, que no recuerdo, creo que fuiste tú, Benito, luego empezaron las broncas ¿te acuerdas? Allá en SEDOC, que estabas tú, de repente que ya no está Benito, que está Román, ¿por qué? pues quién sabe, así lo decidió el equipo de SEDOC (Lourdes, GD2).

Operaban en la práctica dos voluntades colectivas: la representada por la organización y la del equipo de educadores, legitimada por la institución; no es que los entrevistados no supieran que el grupo de promotores, muchas veces, tomaba decisiones sin consultar a los miembros de la organización, pero no importaba, pues sabían que todo era para alcanzar la meta compartida. Existía el mundo privado del equipo de educadores, que se hizo evidente cuando se capitalizó el poder del equipo en una sola persona: Román. Así lo narró Benito:

De ahí, este, las fallas que hubo en la organización desde su parte promotora, pues esto fue lo que vino dando como al traste, nosotros fuimos copartícipes de estas fallas al permitir que se quedara el poder en unas solas manos o, por lo menos, con un control muy fuerte, y esto también tenemos que verlo de una manera positiva, porque nos enseñó también que no debemos de hacerlo ¿verdad? (GD1).

Se ha resaltado la capacidad de agencia desarrollada en los sujetos de este estudio, al poner en relieve su protagonismo en las acciones emprendidas, pero la actoría también se puso en relieve en tiempos difíciles. Una de sus manifestaciones fue la evaluación sobria de la situación, que dio como resultado el reparto de responsabilidades de lo sucedido. No se ubicaron como víctimas. Se sobrepusieron al dolor de la pérdida para reconocer que

Román ejercía un liderazgo caudillista; los liderazgos caudillistas tienen la contraparte de gente que espera ser dirigida y que están, por ende, dispuestos a entregar la libertad, con su correspondiente dosis de dependencia: “Más que nada, fue lo que pasó con nosotros realmente, y yo parto de una cosa: si realmente estamos buscando la libertad o estamos buscando a quién entregarle la libertad. Por el caudillismo que existe, por los liderazgos, que se les da una confianza a ciegas, que fue lo que nos pasó” (Benito, GD2).

La comunidad ofrecía seguridad. Resguardada por una institución educativa y por un grupo de educadores, en particular fortalecía la seguridad de sus miembros: “la seguridad sacrificada en aras de la libertad tiende a ser la seguridad de otra gente; y la libertad sacrificada en aras de la seguridad tiende a ser la libertad de otra gente” (Bauman, 2003b: 27). Román conjugó la seguridad que le otorgaban los otros y la libertad que favorece el desarrollo de un proyecto individual, con cierto nivel de autonomía del proyecto colectivo; comentó Gerardo, un educador:

Bueno, a mí me parece que hay un disparador que es esto de la... porque, claro, una persona que está tronado en su vida personal luego quiere asumir el poder político... pero es lo que te digo, ahí había un líder, un líder que se desmesura y empieza a hacer ese tipo de cosas, de todo el proyecto que soñamos, lo agarró... Entonces agarró poder, fue regidor y Román, que era así, un líder, así súper coherente, de repente hizo un palacio en lugar de casa y además compró el terreno de junto. Yo conocí su casa, yo estuve en el grupo de autoconstrucción con él, éramos albañiles juntos de los maestros, como Primo, y de todas esas cosas que estaban platicando e íbamos y enjarrábamos tantito y todo... El día que yo regresé, después de mucho tiempo, y me encuentro este palacio con bóveda, con capilla y la fregada. “¿Quién vive aquí? ¿Román?” Sí, Román saca su Windstar, no, ya no entiendo (GDE).

“Sucedee que la libertad y la seguridad, ambas igualmente acuciantes e indispensables, son difícilmente reconciliables sin fricciones: y la mayoría de las veces, fricciones considerables” (Bauman, 2003b: 26). En las narraciones

de los actores sociales en torno a la ruptura apareció en escena la diferencia entre intereses personales y el proyecto personal; se podía tener un proyecto personal, pero apegado a los intereses de la colectividad, que no eran excluyentes. La evaluación que hicieron de Román fue que tenía un proyecto personal y ellos no lo tenían, y que desde ahí cambió el proyecto colectivo hacia una política partidista, para adquirir ganancias unipersonales:

Referente a lo que dice Benito, que no había proyecto, yo pienso que sí había proyecto, porque lo de los grupos estaba bien claro, hacia dónde iban, y había un objetivo que teníamos planteado en cada grupo y otro aparte en OICO, que era la organización, o sea, proyecto sí había, yo digo. Yo sentí que se distorsionó, porque ya al final de cuentas no se vio eso del proyecto en sí, se vio lo político partidario, y no estábamos maduros políticamente para llevarlo. Desde ahí sentí que se empezó a distorsionar todo, entonces ya se veían como cosas personales, sobre todo en las reuniones (Lourdes, GD3).

Durante el tiempo en que la organización social fue vigente para los sujetos investigados, existían dos imaginarios de proyecto. Por un lado, el llamado proyecto educativo era propiedad de los educadores, una mediación de la relación con la gente, el símbolo de pertenencia, de membresía a una institución educativa que constituía el *habitus* del educador, desde una racionalidad compuesta de diversos mecanismos y estrategias denominadas pedagógicas. Por otro, aparecía el significativo proyecto, que era propiedad de todos, que se concretaba en intenciones, reflexiones y acciones compartidas desde una dimensión utópica. Lo político es una relación puesta en escena. “Lo político tiene una *ratio* específica centrada en la construcción de proyectos, reconocimiento de opciones y decisión en torno de lo que es viable” (Zemelman, 1989: 83).

La discusión sobre la validez de ser poseedores de un proyecto personal apareció en la mesa de debates. Muchas veces, el *destello* de lo comunitario beneficia el que los proyectos personales se desdibujen en la intersubjeti-

vidad. La búsqueda del bien común explicitaba la renuncia a los intereses personales, cuando estos se contraponían a los colectivos:

Obviamente, lo de él quedó muy claro que era un proyecto personal, sí, y que no iba apegado con el proyecto común, porque los proyectos personales no tienen dificultad, deben de ser los proyectos personales, pero tenemos que apegarnos si estamos jugando con un grupo generalizado, pues tenemos que apegarnos con esos mismos objetivos, en esos términos, yo iba como un poquito más allá, si nos falló en quién pusimos la confianza, ¿pero realmente teníamos nosotros un proyecto personal? o ¿por qué nos desistimos? Es lo que me queda la duda (Benito, GD2).

La lógica del llamado proyecto se encuentra inscrita en la imaginación de los educadores, imaginación de mundos posibles enmarcados en una utopía de mundos mejores para los sectores populares que habitaban colonias suburbanas; los educadores *dueños* del proyecto desplegaban una serie de estrategias con la pretensión de desarrollar procesos de concientización a través de procesos formativos, que luego convivieron cercanamente con lo organizativo-político. Ello estaba inscrito en el mito fundacional de la igualdad y la justicia social desde el cambio de estructuras. Para Zygmunt Bauman:

Los mitos no relatan historias para divertir. Están pensados para enseñar, para reiterar incesantemente su mensaje: un tipo de mensaje que los oyentes sólo pueden olvidar o descuidar bajo su responsabilidad. El mensaje del mito de la comunidad es que se puede ser feliz, sólo mientras conserve la inocencia: mientras uno disfrute su felicidad en tanto que se mantiene ignorante de las cosas que le hacen feliz y no intenta jugar con ellas, y no digamos tomarlas en sus propias manos. Y que si uno intenta tomar las cosas en sus propias manos jamás resucitará la felicidad de la que sólo podía disfrutar en estado de inocencia. El objetivo siempre quedará fuera de nuestro alcance (2003b: 14).

El pecado capital de los actores aludidos fue el creerse el cuento de que eran iguales, al haber adquirido la capacidad de decidir, de reflexionar, al haber comprado la libertad y la independencia. Ello remite a la pregunta: ¿qué significa el cambio social en el tiempo? Para los educadores, una religión de los pobres, un cambio de estructuras sociales; en la realidad significó un cambio de estructuras de representación cultural. El darse cuenta de que no eran tan iguales simboliza la pérdida de la inocencia, que es un lugar sin retorno. Lo que adquirieron a cambio fue un avance en el nivel de reflexividad y el reconocer el propio poder, cobijados en la memoria colectiva. Promover la seguridad muchas de las veces exige el sacrificio de la libertad; la libertad solo se puede ampliar a expensas de la seguridad. La libertad sin seguridad equivale a sentirse abandonado y perdido.

El grupo de sujetos investigados fue partícipe de un poder alternativo concretado en acciones colectivas y la toma de decisiones. En el examen minucioso se dieron cuenta de que sí eran poseedores de un proyecto, que coexistía con el institucional y después se vio confrontado con el unilateral de Román. Un proyecto es viable solo si es producto de un poder, que a su vez resulta de una voluntad colectiva (Zemelman, 1989). Al ser desconocida esta voluntad colectiva, se permitió la concentración del poder en unas manos, las de Román, que capitalizó los intersticios de poder que correspondían al equipo educador, concretado en la toma de decisiones discrecionales que se resguardaban los promotores sociales. El poder consiste, entre otras cosas, en la toma de decisiones y está en manos de quienes toman las decisiones.

A diferencia de la afirmación de Bauman, de que “en la comunidad no hay motivación alguna para la reflexión, la crítica o la experimentación” (2003b: 18), la experiencia reseñada estaba sostenida en la reflexión permanente y en la evaluación sobria, pero el enemigo estaba localizado fuera de la comunidad, y la experimentación y la crítica eran permitidas sobre ciertos límites que fueron dejando inmune a Román. Después de la ruptura, en gran medida, la capacidad crítica desde la reflexividad tuvo como tema a Román y el rompimiento de la organización. Puede ser que se haya descubierto en el camino que la casa que antes se representaba como llena

de luz, en realidad estaba hecha de paja, cuando ya se había perdido la oportunidad de salvación.

Como los educadores tenían una utopía que se concretaba en trabajar por los pobres, ellos decían haber puesto la vida por delante, aunque este poner la vida fue por un tiempo, luego volvieron a su vida; los otros realmente le pusieron su vida... Su vida cambió para siempre.

De los intereses colectivos al interés personal

Muchos partidos se presentan a sí mismos como vanguardias. Para que lo sean, tiene que conducir un amplio movimiento de masas. Actualmente no pocos movimientos ven con recelo a los partidos debido a cierto temor, apoyado en no pocas experiencias, a verse manipulados, a no ser respetados, a caer en supeditaciones... Es más, hay algunos movimientos que consideran a los partidos como formas organizativas sobrepasadas. Lo que es real en América Latina es la presencia de una gran desconfianza de los nuevos movimientos hacia los partidos tradicionales. No obstante, más allá de estas situaciones, en América Latina se nota una gran tendencia hacia la búsqueda de convergencias de viejos y nuevos partidos, de viejos y nuevos movimientos entre sí, con el objeto de encarar la crisis, los ataques del imperialismo, y en el afán por formular un proyecto de sociedad alternativa (Alonso, 1990: 430).

Un aspecto que identificaron los entrevistados como detonador de la ruptura fue la entrada de los intereses partidistas de un líder educador y el tránsito de la política “hacia el bien común” a una política partidaria, a la que le adjudicaron el adjetivo de “ventajosa”. La coincidencia en todos fue el cambio en la política con distintos matices y apareció como constante el transitar de una opción organizativa a una partidista. Muchos fueron los jesuitas que pasaron por la colonia, muchos los educadores laicos, la experiencia fue teniendo diversos matices, pero tanto los estilos de cada educador como las distintas etapas de la organización estaban reconocidos como de “ayuda”. A decir de los entrevistados, Román se diferenció del resto de educadores,

peleaba por una candidatura política y los arrastró a todos desde sus intereses personales. Así lo comentó Mauricio:

Bueno, o sea, que los jesuitas, cuando empezamos a fincar aquí, fue César ahí conmigo y estábamos un domingo, y dije: “No tengo con qué pagarte”, “No”, dijo, “no te voy a cobrar” y luego ya empezamos a... este... nos ayudó, nos ayudaron, después llegó Nancy, empezaron a reunirse, pues a, o sea, de dónde iba a creer que había, ya cambió cuando ya se mete la política partidaria, ya fue otra cosa, él peleaba ya por la candidatura (GD3).

Apareció una confusión hacia la política. Cuando inició el proceso educativo, la gente identificaba la palabra *política* con el gobierno; parte del proceso pedagógico intencionado consistió en ayudarlos a conceptuarla de otra manera, como “la búsqueda del bien común”. Cuando se presentó otra forma de política que no era la del Partido Revolucionario Institucional (PRI), ni la que defendía la organización, no tenían herramientas para entenderla, no sabían dónde colocarla, ni qué postura tomar. Después de la ruptura se evaluó y se tomó una nueva postura, se ubicó a la política partidaria como “mala”, sin más argumento que la experiencia tenida y los saldos arrojados: “Yo me salí porque yo ya a mí no me gustaba esa política [...] yo la veía muy ventajosa” (Chuy, GD2).

La organización, referida en díada con la postura de la institución educativa, se autodefinía como independiente del gobierno y de los partidos políticos, postura compartida por el conjunto de organizaciones que conformaban el llamado movimiento urbano popular, durante los dos primeros tercios de la década de los ochenta. Intercolonias transitó abruptamente, sin suficientes procesos de reflexión colectiva y educativa, de la independencia a ceñirse a un partido político, el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Jorge Regalado Santillán recupera el inicio de la incorporación de Intercolonias a la experiencia electoral antes de 1988:

[...] se reducía al cuidado de casillas representando a partidos de oposición de izquierda ([Partido Socialista Unificado de México] PSUM y [Partido Mexicano Socialista] PMS) y a la impartición de talleres sobre la plataforma política de los diferentes partidos. En las elecciones locales de 1988, algunos de sus miembros participaron como candidatos regidores en la planilla para Guadalajara por la Coalición Cardenista Jalisciense. En diciembre de 1989 decidieron [acudir] al llamado de Cuauhtémoc Cárdenas para formar un nuevo partido, que luego se llamaría Partido de la Revolución Democrática, formando Comités de Base en las colonias donde [tuvieran] presencia (1995: 143).

En la organización aludida se contrapusieron dos lógicas: la de los procesos vividos hasta el momento por los participantes y educadores, que consistía en procesos democráticos y educativos de toma de decisiones, respetando los ritmos de los involucrados, y la partidista, que peleaba por imponer sus propios tiempos y ritmos. Todo ello tuvo como desenlace la ruptura al interior de la organización. Prosigue Regalado Santillán:

A partir de ello a Intercolonias se le ha visto ligada estrechamente al PRD, particularmente en el XV Distrito Electoral con cabecera en Guadalajara. De esta organización han salido los dos candidatos a diputados, uno federal (Roberto Gómez en agosto de 1991) y otro estatal (Gustavo Gómez en febrero de 1992). Por cierto, de los ocho distritos electorales de Guadalajara es en éste donde el PRD ha obtenido las más altas votaciones (alrededor de cinco mil). No debe olvidarse que es en este distrito en donde tradicionalmente los candidatos de izquierda han logrado sus mejores cosechas electorales (1995: 142).

La respuesta a la convocatoria del PRD era atractiva y tal vez estratégicamente pertinente, según lo demuestran los logros puntuales obtenidos. Sin embargo, la mayoría de los miembros de la organización no estaba preparada para el tránsito. Al no existir consenso, la ruptura fue eminente

y Román avanzó en el desarrollo de una agencia que se contraponía con el conjunto de la organización.

En voz de sus propios dirigentes, “en lo relativo al crecimiento cualitativo de la organización no se logró avanzar. Además, se mantuvo sin funcionamiento ordinario atribuible al proceso electoral”. La participación de Intercolonias fue definitiva para lograr que Joel Robles Uribe resultara candidato por el PRD a Presidente Municipal en 1992. Dentro de la Planilla Municipal, Roberto Gómez, ocupaba la posición de candidato a vicepresidente. Aunque sigue existiendo esta organización han visto disminuir su capacidad de movilización y ha perdido algunos de sus promotores o activistas principales (Regalado Santillán, 1995: 142).

La postura de los participantes de la organización que salieron se sostenía en el pregón de la autonomía y la independencia del gobierno y de los partidos políticos. Esta postura seguía siendo defendida como la más válida a 20 años de distancia:

Yo pienso que si no nos hubiéramos salido del grupo de GPI, porque era un grupo promotor independiente, ahí no estábamos admitiendo políticas, estábamos trabajando todos por un nuevo objetivo de hacer un bienestar a la comunidad, cada quien en su ramo, o sea, por ejemplo, este como panadero, yo como zapatero, otros como autoconstrucción, pero todos llevábamos un mismo objetivo de hacer un bien para la comunidad (Chuy, GD3).

El cambio de posición hacia la participación partidaria no fue suficientemente asumido por los participantes ante el recuerdo de que en años anteriores un miembro de Intercolonias había sido fuertemente censurado por su participación partidaria y después se privilegió esta opción. Al recordar el hecho, apareció la nueva postura como incoherente y en la evaluación se dejó ver que los principios no se aplicaban parejos para todos, como discutió Benito: “David, el Chino, fue expulsado de la organización porque aceptó

una candidatura, ¿edá? de un partido político y eso fue el motivo, o sea, como diciendo que aquí no entran los partidos políticos, pero ya cuando nos conviene, ya lo aceptamos ¿edá? allí está el...” (GD2).

Este trabajo no pretende hacer un balance en torno a la organización o a la pertinencia de la participación electoral; su finalidad es la recuperación de la voz de los actores sociales involucrados. En ese tono, la evaluación que hicieron ellos fue que al final de cuentas, a su decir, la historia les había dado la razón, la apuesta partidista no dio los resultados esperados y se derrumbaron ambas apuestas: la partidista y la organizativa. Benito realizó una reflexión en torno a los saldos políticos:

En el plano político, pues yo digo que se derrumbó, se derrumbó. ¿Por qué? Porque la apuesta política también hasta la fecha aquí en Jalisco ha sido un desastre, totalmente desastre, en términos en que se ha ido apoderando un grupo, pues no puedo decirle mafioso, pero se me hace que no es muy equivocado (se escuchan murmullos), a ellos sí se los digo, pero aquí a lo mejor no lo digo (risas) (GD1).

A partir de que muchas organizaciones sociales le apostaron a la opción electoral y las corporativizaron para ganar curules, se vino un declive de estas en el estado y en el país, sin pretender afirmar que fue el único motivo o realizar un juicio desde la simplicidad. A partir del momento de la ruptura, los participantes reflexionaron desde la dimensión política como subjetividad, en un balance de su responsabilidad política en lo sucedido, estrechamente ligado a la pregunta de ¿por qué no fueron capaces de defender su opción?

La seguridad vivida por el cobijo de la comunidad tiene, entre sus muchas caras, la del deseo de depender; el resquebrajo del imaginario colectivo toma tintes de libertad no demandada, de individualidad abrupta:

Benito: [...] pero a donde quiero ir es, como que nos cuesta trabajo individualizarnos, ¿sí? y qué más que querer individualizarnos, porque individualizarnos es separación, es una separación con todo lo demás, y no tenemos esa cultura para poder entender que desde una individualidad personal

podemos trabajar en conjunto. El día que entendamos esto, siento, es mi idea, el día que entendamos esto, que podemos ser muy individuales, pero que podemos colaborar en un conjunto. Es una contradicción bien fuerte, eh, individualizarse, es como el niño, vamos a decir, el niño que en el vientre, se gesta en el vientre y es dependiente, pero nace y hay una individualidad tan solo de cuerpos, pero no hay esa individualización porque todavía depende de la mamá.

Manolo: Buen ejemplo, ¿edá? (GD2).

El resguardo en la memoria de la experiencia vivida por parte de los investigadores adquirió tono de utopía. La utopía es inalcanzable y, en este sentido, muchas veces, hace daño, pues la puesta en escena de las capacidades adquiridas no volverá a recrear la misma historia, se pueden escribir nuevas historias pero jamás volver a encarnar el pasado. “Lo político esta referido a la transformación del eje presente–pasado en el eje presente–futuro” (Zemelman, 1989: 85). Es indispensable deshabitar el pasado para perfilar el futuro desde las acciones en el presente.

Habría que sacar de la idealización a la experiencia organizativa y comunitaria para recuperar su carácter temporal, así como los referentes sociales y culturales que operaban en la época, y lograr vincular lo colectivo con lo individual. El híbrido entre idealización y desencanto son obstáculos para el libre albedrío. Para Jürgen Habermas (1999), al contar historias las personas no pueden dejar de abordar el tema de cómo les ha ido a los sujetos involucrados en ellas y cuál ha sido la suerte de los colectivos a los que se dicen pertenecer.

La evaluación de las nuevas acciones emprendidas desde este parámetro tenderá a no hacerles justicia, pues la comparación de tiempos de gloria acecha como idealidad que se distancia cada vez más de la realidad y puede tener el costo de dudar de las propias capacidades.

Se acepta que aunque intentaron dar la lucha, no tuvieron capacidad para ganarla; hicieron varios intentos por recuperar el terreno y, a su decir, los perdieron todos. Como dijeron Angélica: “No pudimos” y Benito: “no

tuvimos capacidad para...” (GD1). No tener capacidad se asocia también con no poder sostener una organización desde ellos mismos. A pesar de que tanta gente de la organización se quedó con Román y de que los que salieron reconocieron que fue un error su decisión, no fue suficiente para consolidar una organización por su cuenta, aun cuando los intentos no habían sido pocos.⁴ Ya después de la ruptura, se puso el pavimento en la colonia y el gobierno se los quería cobrar; los entrevistados emprendieron una lucha contra el pago y la ganaron, no pagaron nada. La distancia entre el repartir culpas y responsabilidades estaba separada por una línea tenue:

Sí, la otra cuestión fue también el que nosotros nos fuimos nada más contra, contra, pero efectivamente no tuvimos la capacidad para organizarnos y trabajar, y lo vimos cuando de hecho nos diluimos, se trabajó muy bien lo del pavimento, sí, pero se terminó eso y se acabó, ¿sí? Bueno, esto es como viendo el porqué de algunas acciones, con respecto a cómo se lleva uno, incluso con la demás gente. A mí me ha dado la oportunidad de que las personas, sin que se les esté preguntando, reconozcan que fue un error lo que hicieron en apoyar a este, y lo ha dicho este muchacho, Fausto, lo ha dicho Mario, Lupillo, nada más... (Benito, GD4).

Las capacidades están relacionadas con la responsabilidad de ponerlas en práctica, en una lectura detenida del contexto particular. Asumir la existencia de un conflicto es asumir parte de la responsabilidad en el mismo y, por ende, desplegar las capacidades propias para enfrentarlo. No se aceptó del todo ser actores en el conflicto y, al estar involucrados los afectos, las relaciones, los valores, no se logró un análisis de la realidad más preciso; por ende, no se pusieron en acto todas las competencias adquiridas:

Benito: [...] qué debemos, porque a veces decimos: “No, es que tú eres el más capaz”, bueno, no es que la otra persona sea más capaz, es que

4. Si fueran sabedores que para el conjunto de los militantes políticos es imposible reactivar una organización como se vivió en los años ochenta, pues las condiciones han cambiado radicalmente, no serían tan duros con ellos mismos en la evaluación de su capacidad política.

nosotros somos, somos menos, éramos menos responsables, no nos queríamos responsabilizar al asumir ciertas cosas y esto obviamente trae como consecuencia el que se manejen las cosas de otra manera.

Georgina: [...] recuerdo cuando quedamos pues lastimados todos, y como dice Benito, pues todos fuimos partícipes de esto, ¿no? porque todos tuvimos responsabilidad, ¿verdad? (GD1).

Al no haber podido enfrentar el conflicto colectivamente, como antaño, y al no haber implementado estrategias que les dieran resultados, el que una sola persona hubiera podido más que todos ellos los hacía sentirse inapropiados en tanto capacidad cognitiva. Dijo Manolo: “Fuimos tontos” y agregó Benito: “No, yo no creo que por eso, hay otra palabra más fuerte” (GD2).

La alusión a la sabiduría venía acompañada de la evaluación sobria de lo sucedido. El poner en despliegue a la reflexividad tiene como invitado especial al saber acumulado, que desenmascara su ausencia de las respuestas del pasado. El pensar sereno se oponía al no haber usado todo el capital cognitivo del que eran poseedores. Así lo mencionó Angélica: “Pero cuál, lo que dice el dicho, lo que perdiste con pendejismo no puedes sanar con sabiduría” (GD1). Claro que el juicio en el presente no era suficiente para salvar lo perdido.

El haber demostrado su capacidad en el pasado en las muchas acciones colectivas emprendidas no significaba el estar exentos de errores, de equivocaciones. No negaba el aprendizaje adquirido. Entre las muchas estrategias implementadas no habían encontrado la más viable, pero seguían en la búsqueda. Aurora se quedó en la organización, apoyó a Román, y se confrontó con los que salieron. A 15 años de distancia hizo el siguiente balance:

Pues yo quiero decirles aquí, públicamente, que me considero su amiga, quiero serlo, que nos equivocamos todos, yo como persona (inaudible), pero que también tú me enseñaste a liberarme, aun del propio gobierno, en las propias marchas, a gritarle hasta a la misma policía, que yo en mi vida me hubiera siquiera atrevido a decirle a un policía desgraciado,

¿no? Y tenerlo al menos de cerca, con las marchas, con los campesinos, donde se han siempre golpeado nuestros derechos por el gobierno (GD1).

Asumir la responsabilidad personal y aceptar los errores cometidos implica romper el mito comunitario de que lo individual debe subsumirse en lo colectivo. El nuevo examen, después de la ruptura, les dejó la enseñanza de que cuando se logra convertir la individualidad en una condición que se comparte con el resto de los hombres y mujeres modernos, en individualidad de facto, es una capacidad que los distingue de un gran número de contemporáneos; entonces, ya no resulta tan vital la comunidad (Bauman, 2003b). Dijo Benito: “yo digo que esas son las cosas positivas, yo no le veo cosas negativas, más bien lo otro fueron consecuencias de los errores que cometimos y que también somos responsables o debemos serlo” (GD2).

Ser justos en el reparto de responsabilidades implicaba reconocer las capacidades de Román y el conjunto de capitales que lo diferenciaban a él y al conjunto de los educadores, de los participantes de la experiencia, aceptar que Román tenía derecho de optar por una candidatura política, pero también que éticamente no se valía hacer una apuesta personal ofreciendo como garantía a toda la organización.

Reflexión, aprendizaje y principios se amalgamaban para intentar una explicación satisfactoria. En el balance en torno al debate de la responsabilidad, los actores políticos eran responsables de los logros y las derrotas. Los conflictos están teñidos de afectividad, involucran la dimensión ontológica, por ello no es suficiente haber vivido otros conflictos, saber que los conflictos son parte de la vida para enfrentarlos de una manera satisfactoria. La resolución de conflictos es una capacidad que no logró ser transferida a la situación narrada, algunos de los argumentos tenían que ver con la implicación afectiva, con la no transparencia del problema, con la doble cara de la contraparte y que en verdad se enfrentaban a una agencia desconocida para ellos. No significa que no tuvieran capacidad de resolver conflictos; cuando se despliega una pelea, se gana o se pierde, ellos perdieron: “pero aquí el problema es ese, que siempre nosotros hemos roto en un grupo, en otro, en otro, y no se ha encontrado esa cohesión fuerte para poder hacer

frente, sí, pero ya no, para servir de trampolín, si no poder llevar cosas, cambios mejores” (Benito, GD1).

Si bien es cierto que durante la experiencia organizativa se aprendió, a decir de los entrevistados; “a no permitir los abusos de otros, a defenderse, a no ser objetos de manipulación”, estas enseñanzas no se aplicaron al presentarse el conflicto. Se actuó de manera individual, se perdió la perspectiva de unidad que en escenas, escenarios y enemigos distintos les había dado buenos resultados. La fuerza es un ingrediente de lo político; esta se canalizó de tal manera que se desgastaron, no lograron dar un frente común que antaño los había “hecho fuertes”, permitieron que la división hiciera presa de ellos. Así lo comentó Manolo:

Yo conozco gente que estuvieron participando en la organización y aprendieron a enfocarse en un objetivo, a no dejarse tanto titiritear por la sociedad, como a orientar su vida y (inaudible), no continué igual de fuerte como estaba, pero yo creo que se dieron como el desgrane, ¿no? cuando los canalizan a diferentes áreas (GD1).

Cuando los más poderosos defienden sus deseos particulares, para poderlos conseguir niegan paradójicamente la existencia de la comunidad. Aunque la experiencia de exclusión, explotación, marginalidad e injusticia social la padecen individualmente los desfavorecidos de esta sociedad, para iniciar procesos organizativos en tenor de la defensa de los derechos, es indispensable colectivizar la indignación alrededor de una meta compartida: “unirse para ser más fuertes”. Si los agravios no logran adquirir un carácter colectivo, puede ocurrir la ruptura de los grupos de referencia. Eso es, en efecto, lo que ocurrió.

Román era parte del todo comunitario, el despliegue de una nueva agencia por parte de él repercutió en la vida de los demás. En esta línea, toma sentido el comentario de Gerardo: “Ya no hubo ahí un cuestionamiento o una expulsión o algo, pudo haber habido muchas cosas, ¿no? pero es una personalidad muy fuerte también”. Se tendría que haber reconocido explícitamente que Román se estaba diferenciando del resto de los miem-

bro de la comunidad, antes de que él realizara esta acción de selectividad de los que a sus ojos no aceptaban su proyecto, el cual se mimetizó con el proyecto colectivo.

El foco principal de ataque de Román fueron los sujetos reconocidos como líderes, que no compartían sus planteamientos; no apareció como agravio colectivo, eran ataques personales, así lo reconocía la gente. Román le imprimió el imaginario de lo colectivo a lo individual y de lo privado a lo público. Román hizo aparecer una decisión personal como colectiva y al descontento colectivo ante sus acciones como particulares. Dijo Chuy: “Como entró el interés personal, entonces automáticamente el aprovechado, o sea, el que salió beneficiado, fue él, porque pos nadie estamos peleando los objetivos que había anteriormente” (GD2).

La realidad no es homogénea; la claridad y la oscuridad son parte de la misma cara. De acuerdo con Jesús Martín Barbero (2001), existen suficientes síntomas de que la realidad es la configuración de objetos móviles, nómadas, de contornos difusos. Dijo Benito:

En determinado momento, ¿verdad? porque hay una evolución y hay una decisión, yo digo que sí puede ser aquí, como que yo siento que debemos de centrarnos, a lo mejor ya ando disparado, ya ando loco, con nosotros más internamente. Porque si esta gente falló, porque nosotros nos desbaratamos, sí (GD2).

La toma de decisiones es un elemento de la dimensión política. Cuando las decisiones son asumidas de manera colectiva, se erigen como fuerza política numérica y cualitativamente. La memoria ponía de relieve haber alcanzado en el pasado acuerdos comunes, en anteriores luchas, desde donde se hicieron elecciones. La lógica numérica representada en la mayoría no se hizo presente frente a las actuaciones de Román; aunque tenían claro que no correspondían a los postulados de la organización, no fueron capaces de tomar decisiones colectivas. El sentirse lastimados, el no creer que uno de ellos sería capaz de levantar la mano contra el compañero, obnubiló la comunicación. Así lo reflexionó Mauricio: “Sí, es que se nos hizo malo así nomás, pero, pos

no, no nos defendimos, o sea, por ejemplo, ellos eran pocos, pero no nos animamos a... O yo pienso que más bien pensamos que qué gachos son, ¿por qué nos hicieron eso?, eso es lo que pienso que pasó, que por eso nos dejamos” (GD2).

En el balance después de la ruptura quedaron muchas preguntas sin respuesta. La somnolencia que dio el haber vivido la experiencia cálida de la comunidad, desde todas las bondades narradas en capítulos anteriores, favoreció no pelear, no defenderse, no reconocer sus derechos, desde la espera de que la comunidad se restaurara. Pero si de derechos humanos se trata, no se puede bajar la guardia, no se deben desconocer las diferencias, no se puede dejar de ser crítico, no se pueden dormir en sus laureles y abandonarse: “El principio de derechos humanos actúa como un catalizador que desencadena la producción y autoperpetuación de la diferencia y los esfuerzos para construir una comunidad en torno a ella” (Bauman, 2003b: 92).

Chuy: Nos convertimos en muy conformistas, porque creíamos que se estaba derrumbando la torre y nadie hacíamos algo porque no cayera, o sea, nos convertimos en conformistas, por el hecho de que estaban pasando cosas y como derechos humanos no defendimos ni siquiera lo que era lo nuestro. Recogieron las bancas del teatro, las tarimas, siendo que a nosotros nos costó la madera, nos costó el material, los tornillos y todo, nos costó a nosotros. Y yo digo bueno, ¿por qué él se tendría que quedar con eso?

Manolo: Sí, esto que... vulgarmente, ¿cómo se dice? un gandaya, o sea, todo, todo, todo daban... y nadie quiere reclamar, nomás a lo que tú dices sola, no hubo la comunicación para haberle echado una luchita, ahí cuando menos con las sillas.

Mauricio: Todo eso aprendí, que tiene uno que luchar por sus derechos, porque todos, todos tenemos derechos de seguir adelante, como digo, que algunos decían que no, yo pos qué cosa voy a tratar yo de los terrenos, mejor la dejamos ahí. Eso fue lo que falló, que no seguimos luchando.

Chuy: Y eso fue lo que yo alcancé a captar, que no se logró nada porque, repitiendo otra vez, que salieron tigres entre los gatos, cada quien con su

dolor personal, ¿cómo íbamos a pensar? O sea, nos quedamos dolidos, pero sin las uñas preparadas para defendernos [...] nos quedamos unos sentidos y otros pos dijeron: “No, ahí muere, para qué me meto, puras broncas y todo” [...] nos quedamos con la mentalidad: “No, pos que yo ya no me meto en conflictos”, “No, pos que yo ya no me voy a meter en broncas...” (GD2).

No es que los involucrados no tuvieran herramientas y competencias para enfrentar a Román. *Luchar* era un aprendizaje adquirido durante el proceso organizativo, pero el que, usando la metáfora de “Tigres y gatos”, un gato se haya convertido en tigre les cayó por sorpresa. Tenían las armas para pelar, pero no contra uno que era reconocido como igual a ellos; el afecto que habían depositado en el educador se convirtió en dolor y fue un impedimento para defenderse.

Dice Bauman:

Si ha de existir una comunidad en un mundo de individuos, sólo puede ser y tiene que ser una comunidad entretejida a partir de compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda y se responsabilice de la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de posibilidades para ejercer ese derecho (2003b: 175).

La comunidad constituida en combinación con redes sociales y procesos organizativos se entretejía en torno a la reciprocidad y a la confianza, enmarcada en la lucha por los derechos y el discurso de igualdad; así lo vivieron los sujetos involucrados durante los años en que participaron en la experiencia.

La característica de la vida comunitaria de mismidad trajo consigo el sueño de haber conquistado la justicia, la igualdad y los derechos para siempre, así como que solo existe un enemigo. Los procesos de reflexividad desencadenados alrededor de la ruptura pusieron de relieve que la pelea por la justicia, la igualdad y el respeto a los derechos era una tarea para el día a día, que los enemigos podían surgir en cada esquina del camino, e incluso entre los amigos, entre los hermanos, entre los vecinos, entre los

compañeros... La justicia requiere tanto redistribución como reconocimiento, entre la diferencia y la igualdad, entre el proyecto colectivo y el individual.

Un buen día, la comunidad no fue capaz de defender los derechos de cada uno de los miembros de la organización; a partir de ese momento, los sujetos obtuvieron su propia autonomía y se vieron obligados a defender sus derechos individualmente o en pequeños grupos, lejos del cobijo comunitario.

La sangre de la comunidad envenenada

La dimensión socioafectiva es uno de los más fuertes elementos que fungen en la construcción de la intersubjetividad y como elemento adhesivo de la memoria colectiva. Ante la aparición de manifestaciones de conflicto, se contrapuso la presencia del referente del afecto que se prodigaban entre los miembros de la organización, con el llamado a la razón.

Rocío Enríquez Rosas (2000) hace énfasis en el papel determinante que juegan las redes sociales en el bienestar emocional de los individuos; ante el resquebrajo de las redes sociales, el bienestar emocional se torna malestar emocional, que interviene como elemento de separación. En este contexto, el nuevo llamado a la conciencia y a la voluntad en los actores analizados, se concretizó en la búsqueda de un cambio de dirección del proyecto, en la exhortación a la criticidad a favor de la vuelta a la acción. Así lo refiere Hugo Zemelman:

El hombre como conciencia remite a la idea de sujeto actuante en momentos concretos del devenir histórico. La conciencia, como visión del propio ser social y de sus horizontes de acción posibles, transforma al hombre histórico en sujeto, de manera que este último deviene en la historia transformada en voluntad de acción, que no se restringe a la esfera de la praxis-organización, ya que involucra a todas las esferas de la realidad que están mediatizadas respecto de la existencia; lo que plantea trascender su unidimensionalidad (2002: 26).

Confiar es creer en los compañeros; es reconocerlos, valorarlos; es una extensión de sí mismo en el otro. La confianza toma matices si de redes se habla, o de comunidad u organización; pero en cada una de estas formas sociales es indispensable en su constitución y desarrollo. Aduce Bauman que “confiar en la perdurabilidad de la confianza sería ingenuo y podría tener un desenlace fatal” (2003b: 56). La confianza en el otro evidenciada en la historia narrada abonaba a la confianza en sí mismo, al favorecer la constitución de actores políticos desde el desarrollo de competencias participativas. En el abordaje del tema de la ruptura la confianza entró en sospecha. Dijo Georgina: “Yo no siento que hayamos sido culpables, simplemente que teníamos mucha confianza, mucho cariño, mucha confianza en las personas pues, y nos dejamos pues, ¿edá?” (GD1).

Cuando se confía ciegamente, cuando se está agradecido y en deuda, no se cuidan las espaldas, pues se está entre amigos, entre gente de confiar, pero irónicamente eso deja a los miembros de una comunidad vulnerables. Mientras se estaba resguardado por el calor comunitario, no había motivos para temer, para desconfiar, pues el enemigo estaba localizado y se encontraba afuera. Los educadores, poco a poco, día a día, acción tras acción, se fueron ganando en la gente el calificativo de *confiables*. Dijo Manolo: “Sí, eso sí, porque no se veían ventajosos, pues, y uno confía pues en eso ¿edá?” (GD3).

Entre los participantes de la experiencia se tejó una red de responsabilidades éticas y, por tanto, de compromisos a largo plazo, que se resumía en el derecho de todos a perseguir un lugar en la sociedad en condiciones justas de igualdad de oportunidades. Cuando no se mantiene el equilibrio entre lo colectivo y lo individual en una comunidad, en el momento de las fracturas en la misma, puede suceder que no se encuentren caminos viables a la hora de buscar y rebuscar el sentido de derecho y, por lo tanto, la individualidad se torna huidiza.

Entre las dimensiones éticas aludidas, resaltó la valoración de sí mismos ligados a algunos atributos autoadjudicados como: la nobleza que significaba ser generoso, leal, sincero y, por lo tanto, no ser traicionero. Ello se resguarda en el abandono en el otro; parafraseando, cuando la *nobleza* no se comparte, se queda expuesto a la traición, al abuso, a la inmovilidad:

Manolo: Lo que pasa es que nosotros fuimos nobles, la mayoría fuimos nobles, porque ¿cuántas gentes tenía, por ejemplo, esta persona, su compadre de Mauricio, cuántos tenía, vamos a poner diez, le ponemos diez de su lado? ¿Cuántos?

Mauricio: No pues...

Manolo: Fuimos nobles, nos dejamos ir como nobles, no quisimos arreglar el asunto como debiéramos, porque todos no, no protestamos (GD2).

Confiar tiene una implicación temporal: dentro de una comunidad, muchas de las veces se asume su perdurabilidad; en tiempos de conflictos, se ciñe a la espera de que se restaure la armonía. Prolongadas maneras de actuar frente a la realidad devienen acuerdos de obediencia cotidiana, hechos hábitos; ante el cambio de condiciones, se puede nublar momentáneamente la capacidad de reflexionar, de vigilar dichos convenios y se puede quedar atrapado en la habituación. La similitud de una situación típica se da por supuesta gracias al mecanismo de negociación colectiva, a los convenios firmados de manera colectiva y de esta manera vinculantes. Cuando lo colectivo desaparece, ya no puede darse por supuesta, según Max Weber (Bauman, 2003b).

En la cadencia de lo comunitario no caben las fracturas, las dudas, las sospechas, ni “el actuar de mala fe”; uno de los supuestos es el cuidado del otro, la ayuda mutua, la reciprocidad, la incondicionalidad y la espera de que el otro responda desde la ética consensuada. Aceptar un conflicto en el calor de la comunidad, contrariamente, significa desarmonía, fractura, inseguridad, desconfianza. El paso de un estado a otro tiene fuertes costos ontológicos, y su tránsito no es sencillo ni automático, pues implica distanciarse sin la certeza del retorno. Así lo refirió Manolo: “Hubo un desbarajuste con tantas cosas, ¿verdad? porque se juntó y uno va de buena fe y sí, todo lo que se ocupe, y después ya viene Gómez Espinosa” (GD2).

Los convenidos colectivos no se circunscriben a la dimensión organizativa, impactan todas las esferas de la vida de los involucrados. En condiciones activadas por motivos semejantes a los que surgió la organización, los acuerdos entre los miembros se reactivaron y rescenificaron la comunidad. Tales fueron los ejemplos de la muerte de Lupita, la muerte de Chuy, la pelea por

el pavimento, la pelea por el terreno. La experiencia fue una experiencia de vida, “fue el todo”. Dijo Angélica: “Perdimos todo” y comentó Mauricio en torno a lo sucedido: “porque a nosotros nos fregaron y ya”.

Apostaron la vida y así suponían que lo habían hecho Román y el resto de los educadores. El líder era uno de ellos, de manera implícita se asumió que compartía una misma escala valoral. Confiar tiene que ver con encuentros, con identificación, con certezas en torno a un proyecto compartido; los sujetos investigados no estaban preparados para la traición de uno considerado como igual. Confiar no solo implica dejar de cuidarse las espaldas, dentro de las expectativas se encuentra el supuesto de que el otro, el compañero, los miembros de la comunidad, les cuidarán las espaldas. Se quedaron desprotegidos en la protección:

Pero ya ahorita, pues, como que se quedó uno, pues... Por dónde, pues, si nos dieron la espalda, pues, en quien nosotros teníamos la confianza, entonces también estoy en la misma, yo digo, para mí sí fue bien la formación y todo, pero es lo que sigo preguntándome: ¿qué sigue o qué? (Angélica, GD2).

Bueno yo pienso que cuando, hay veces que uno tiene mucha confianza, además, y luego lo defraudan, pues, entonces se siente uno más mal, pues cuando a una gente que uno le tiene una mucha... Pues como que duele más pues, cuando uno deposita más la confianza en esa gente y es cuando, ¿edá? (Manolo, GD4).

Cuando se fracturan los enlaces institucionalizados en la intersubjetividad, el futuro se vuelve incierto. Mientras más confianza se deposita, más se espera del compañero y las traiciones, por ende, duelen más. La inseguridad, la incertidumbre, el no lugar, acechan de nuevo. La gente en comunidad espera inmunidad a largo plazo; las desavenencias amenazan con la soledad cotidiana donde la desilusión es protagonista; en vez de una isla de entendimiento natural, de un círculo cálido en el que puedan bajar la guardia y dejar

de pelear, la comunidad como fortaleza asediada por enemigos externos es un obstáculo para pelear con adversarios que se alimentan del mismo útero:

Pues es eso, y que ya la gente no es igual, ya no sabías ni con quién o con quién voy a platicar, o con confianza, porque pos ya ni sabes ni qué, o mete uno las patas, ¿edá? al hablar, o sea, que no tienes confianza en platicar, ya está uno, pues, sí queda uno pues como volando y no puede estar uno en las dos partes (Manolo, GD2).

El escepticismo dismantela los mitos y los ritos. La investidura religiosa fue despojada del dogma y le reasignaron un nuevo lugar; ese otro ya no pertenecía al nosotros, pero en dicho distanciamiento el cariño y el agradecimiento quedaron amparados:

Chuy: Bueno, yo ahorita, en la actualidad, pues no hay mucha confianza, en cuestión de tratos, así como de negociar con Román y con Gerardo, definitivamente Gerardo no le perdí el cariño, pero le perdí la confianza, por cómplice y también, sea cómplice y a la vez también fraude, porque él ahí ya como hablamos y como ha estado haciendo las cosas, para mí también ya es un fraude, a ver si no me excomulga algún día.

Manolo: Ándele.

Chuy: Ni modo, pues que se me haga, pero y él, él ha hablado con puras evasivas como y eso, eso es lo que tienen los políticos que hablan con evasivas no hablan con la verdad. Y eso es lo que yo le he tenido, ha habido desconfianza con Gerardo, así como para negociar como para volver a ir a decirle: “Oye, traemos este rollo”, no le siento confianza, o sea, sentiré cariño por lo que hizo por nosotros, pero confianza no se la tengo. Y también a Gerardo, a lo mejor, este, hasta yo le puedo decir: “Oiga, yo quiero que me confiese, yo ando así en esta forma”, pus sí, pero me confieso hasta con desconfianza (varios se ríen). Sí, vaya a...

Benito: A divulgar el secreto.

Chuy: Que vaya a actuar diciendo, Dios te perdone y izas! una cachetada (GD4).

La nueva agencia de Román definió la agenda de la organización, que se fue modificando de ser identificada como un espacio de confluencia a uno de disputas, peleas, ataques y confusión. Dijo José: “Ya no eran reuniones, era un *ring* de pleito, y entonces pues ya no se sentía uno a gusto” (GD1). Cuando en el entorno social fluido y concertado cambian las reglas del juego a mitad de la partida sin previo aviso o sin una lógica que resulte transparente, acechan las oscuras premoniciones y los temores respecto al futuro; ello no une a los que sufren: los separa y los aísla.

En el complejo de las redes sociales se juegan diversos papeles: educador, compadre, vecino, amigo, compañero, líder y paisano. En cada uno de ellos estaba prescrita una actuación, todos esos lugares adjudicados fungieron obstáculos para enfrentar el conflicto, fueron motivo de división, pues se acompañaban de compromisos adquiridos. Estos modos de inscripción se confrontaron con la defensa de lo comunitario y lo organizativo, que en el tiempo de bonanza se habían integrado armónicamente; era una elección difícil, algunos se atrevieron a hacerla y, en el mejor de los casos, estaba la propia verdad y, desde ahí, salvar lo salvable; cualquier elección tendría pérdidas. Los participantes tomaron decisiones desde el dilema entre la lealtad a lo colectivo y la defensa de los contratos adquiridos personalmente; la escala valoral de cada quien fue un parteaguas de las elecciones:

Un día le dije yo a Primitivo: “Vámonos reuniendo a ver lo del terreno”, dice: “No, es mi compadre”, así es que si es su compadre ¿que lo friegue? Le dije: “No, sabe qué, hay que ver eso”. No, nunca quisieron. Por eso digo, pongo una apariencia nomás que... Y la gente ya se hizo pa’ atrás y ya que queda lo del terreno ahí, entonces pos yo no me quedó muy claro por qué fue esto, sabe por qué sería. De todos modos, ya no, ya no... Pos se deshizo el grupo (Mauricio, GD2).

Los afectos, la tradición, las lealtades personales se contrapusieron versus la defensa de los intereses comunes. La posibilidad de enfrentar el conflicto codo a codo estuvo atravesado por un dilema ético: pelear por una causa justa, aunque el enemigo fuera amigo o compadre...

Porque, por ejemplo, yo suponía que don Mauricio era muy mi amigo, y de repente se pone bruncudo, entons ahí muere, ¿no? ¿Cómo me voy a pelear con él? ¿Por qué íbamos a pelear con un amigo? Si eso mismo que dice el compadre de que, hasta a veces puede haber casos de que hasta la familia se pone en contra, pues por eso, o sea, se enfrentan, pues, y no, a veces por evitar eso mejor nos hacemos de la vista gorda y nos calmamos (Manolo, GD2).

El malestar emocional volvió a escena: era un lugar conocido y habitado en el pasado. El dolor tiñó de sombras la cordialidad compartida y envolvió a los participantes en un tiempo sin tiempo, en un lugar sin lugar. La tentación de convertirse en víctimas acechaba en cada esquina. La razón combatía ferozmente con la obnubilación del sentimiento. Recuperar la agencia es abandonar la circularidad tautológica del abuso como condición. Dijo Sofía: “Recuerdo cuando quedamos pues lastimados todos, y como dice Benito, pues todos fuimos partícipes de esto, ¿no? porque todos tuvimos responsabilidad ¿verdad?” (GD1).⁵

Un día, Angélica, Chuy, Benito, Georgina, Mauricio, José, Lourdes y Manolo, junto con muchos otros, proclamaron el “derecho a la felicidad”, que no se reducía a la mejora de las condiciones materiales de vida. La persecución de la esperanza se convirtió en la motivación fundamental de su participación política, ya no estaban dispuestos a dejar esa búsqueda. Ello se convirtió en una obligatoriedad de vida, en un principio ético supremo; entonces, todo aquello que se leyerá como obstáculo para alcanzar ese lugar imaginado, se asumió como injusticia y una causa legítima de rebelión. En la interpretación del episodio de esta historia nominado como ruptura, Román simbolizó el arrebato de sus derechos. Ahora reivindicaban no solo la lucha, la organización, el bien común, sino el derecho a la diversión, a la cultura y al bienestar.

El tránsito de amigos a enemigos fue inevitable. Ya nunca serían iguales, el reconocimiento de las discrepancias, el reparto justo de los afectos y las

5. Sofia es una invitada al grupo de discusión, que no era parte de la investigación.

lealtades eran querellas obligadas en el retorno a la persona como intérprete de la propia vida. Las pertenencias y las conexiones se reeditarón. Así lo relató Manolo: “Pues eso que decía mi comadre, también así, como que se sentía uno pues a gusto con toda la gente, aunque, bueno, era de momento, pero se veía uno bien pues, con todo el mundo, y con afecto pues, y ya después como que ya no, porque ya son enemigos” (GD4).

La mismidad se ve en peligro en el momento en que sus condiciones empiezan a desmoronarse: cuando el equilibrio entre la comunicación interna y externa, que en tiempos se inclinaba drásticamente hacia el interior, se va igualando, difuminándose así la distinción entre nosotros y el ellos (Bauman, 2003b: 19).

El nosotros ya no era un nosotros, la diferencia irrumpió violentamente en el seno de la comunidad y fracturó los acuerdos comunes, los códigos éticos compartidos, los afectos incondicionales:

Chuy: Era una comunidad bien unida, como decir, una tribu, y esto ha traído como consecuencias también, cierto desánimo, cierta desintegración.

Angélica: Se perdió pues la visión, y el proyecto que se tenía y un poco el afecto que... que supuestamente nos tuvimos todos, y que sabíamos que algo sabemos que se iba a lograr (GD2).

La identidad renace entre los despojos de lo comunitario, florece gracias a la promesa de que al mirarnos en el espejo, este nos regrese una imagen que se parezca a nosotros mismos, en nuestros mejores días. El tiempo mitigó la desolación en los protagonistas de esta historia, a su decir, el elixir estuvo hecho de conciencia, reflexión, madurez, responsabilidad y restauración selectiva de la confianza:

Si estabas más concientizada era más fácil asumir, hay a quién invitas y dice: “No, yo no quiero saber nada”, entonces, pero bueno, como dice

Benito, sí es... Lo mismo empodera a una persona, y lo vimos nosotros, y pues yo pienso, si se vuelve a repetir lo vamos a volver a hacer, y sí lo hacemos... (Angélica, GD1).

Reconocer el propio poder disminuyó la pena. Permitir que la desesperanza se instalara o andar nuevos caminos hizo la diferencia entre unos y otros. El diferencial de participación política, de fuerza actuante, fue determinante para imaginar el futuro:

Lourdes: Pero sí hay gente muy lastimada, sí hay gente muy lastimada que se lastimó con estas decisiones y estos problemas, ya no eran reuniones sino un *ring*.

Entrevistadora: ¿Eran qué?

Lourdes: Ya no eran reuniones, era un *ring* de pleito, y entonces pues sí, sí quedamos, porque yo también, en algún momento, sí me quedé lastimada, pero como que pues al ir pensando se fue superando todo, pero hay gente que vivió y que sí está lastimada e incluso alguna vacunada, que no quiere trabajar, yo no sé si porque no era lo suficientemente, todavía no estaba madura, concientizada, pero era de la que participaba menos (GD1).

La comunicación que fluía como agua corriente en el pretérito, se estancó en fluido movedizo. La asamblea, como símbolo de debate abierto y decisiones democráticas, se volvió huidiza para sus legítimos propietarios:

No nos pusimos a dialogar, no nos pusimos a dialogar como debió haber sido con personas capaces, ya no digas así... Capaces, como unas asambleas que tuvimos, que perdimos, que ahorita después nos hayamos atrevido a hacernos esto, a mí se me hace como algo tonto de mi parte, va a ser eso (Angélica, GD1).

En el ayer político, empapelado de tradición, las armas solo se sacaban cuando se iba a pelear con el enemigo externo. En el interior se privilegiaba el

diálogo, la evaluación y la intersubjetividad institucionalizada. El sufrimiento avergüenza, aísla y debilita:

Pero que hubiéramos estado unidos, cada quien hizo su evaluación personal y nos quedamos unos sentidos y otros pos dijeron: “No ahí muere, para qué me meto, puras broncas y todo”. Pero ya lo decíamos personalmente, no nos quedamos, aunque fuera separados, pero que nos hubiéramos quedado con esa ideología de volver a estar juntos, nos quedamos con la mentalidad, “no, pos que yo ya no me meto en conflictos”, “no, pos que yo ya no me voy a meter en broncas”, otro de los que yo considero que fueron errores nuestros, porque fuimos muy conformistas (Chuy, GD3).

La división florece en la medida en que el adversario crece. La sospecha fue llegando poco a poco a cada miembro de la organización. Se constituyeron grupos antagónicos; los más débiles políticamente fueron más manipulables. Ante la confusión, los intereses emergentes se personificaron en sujetos concretos que perdieron su rostro y solo eran vistos como amenaza:

[...] pero es eso, sí, es decir, con esa fe que teníamos, con esa mansedumbre pues, a veces fuimos capaces de, de irnos contra nuestros propios compañeros, porque eran nuestros propios compañeros, pues una división, y tuvimos esa capacidad de sí dividirnos y no de sentarnos con esa capacidad que ya teníamos para poder, este, sacar las cosas que había, con honestidad y, bueno, yo lo dejo de ese tamaño, pero sí fue muy, muy positivo hasta la fecha, hasta la fecha (Benito, GD1).

El aprendizaje en torno a la defensa de los derechos se circunscribía a la esfera pública y la exigencia de demandas reivindicativas. La pelea por los derechos adquirió un nuevo semblante: ya no se trataba de pedir que les dieran sino de defender lo que ya les pertenecía. Comentó Mauricio: “O sea, que estuvo muy mal eso de que no nos hubiéramos puesto a platicar,

porque todos tenemos derecho, porque una persona... yo ya no me meto, hay que seguir adelante a ver” (GD1).

El miedo paraliza e inmoviliza y de ello se alimenta el conflicto. El rompimiento de los sueños, de las esperanzas, apareció en escena; el desencanto y la desilusión fueron protagónicos en un tiempo que parecía muerto, que parecía que había transcurrido en la oscuridad. Esto duró un periodo de dos años, aproximadamente:

Estoy pensando, yo soy el último. A mí me parece que entramos en una congeladora con ese problema, entramos a una congeladora, así me parece a mí, pos algunos que hicimos, que quisimos juntar gente, y algunas personas dijeron: “No, pos a mí no me interesa”, o sea, claramente se vio que [...] a la congeladora, no hubo apoyo, la mayoría ya no dice nada, como que tuvieron miedo, como que lo vieron muy grande, y esa es la experiencia que uno le deja, pues que no hay gente de apoyo, no hay gente de avance, vemos un problemita y ya no queremos nada, ya para qué, o sea, es una congeladora (José, GD3).

Al igual que el ave fénix, los actores se levantaron de entre las cenizas, pero es improbable que una comunidad o una organización deshecha pueda volver a recomponerse, entonces se constituye una nueva utopía: buscar incesantemente el paraíso perdido. Porque, dijo Chuy, “nos dieron mucho y nos quitaron mucho”. Las relaciones se fueron reconstruyendo mediadas por el diálogo y el paso de los años, pero el desgaste fue inevitable. La amistad volvió, con el tiempo, a ser reconocida como un valor supremo:

Pues yo pienso, bueno, a mí, pos yo me sentía bien, porque convivíamos mucho con las personas, lo que yo pienso que sí perdimos al principio, tal vez ya ahorita no, credibilidad con la misma gente y también amistades. Porque al principio Ofelia, Lola, Aurora se voltearon, ¿ahora esta? ¿Qué onda, no? Y que había habido una buena amistad, pero que... No sé de qué manera lo manejaron ellos, hasta la vuelta me sacaban, o hola y así, pero como muy de mala gana. Yo pienso que eso fue lo que al final de

cuentas, ya platicando con Aurora, le digo yo: “Bueno, ¿qué vale más?” le digo, “¿crees tú que él está bien?” le digo, “¿lo que hizo está bien?”. “No, pues es que yo no sé”, “Pues para mí no está bien, yo por eso me salí”, le digo, “pero si la amistad que tenemos tú y yo vale menos que tú estés allá, pues órale, no me hables ya...” Yo por eso pensaba que nos dejó más desgastados y más enajenados de lo que creíamos (Lourdes, GD3).

La ruptura deja una herida abierta que convive con la valoración de la experiencia, el que quedara una llaga sin sanar es el recuerdo y la alerta de lo que puede volver a suceder. A pesar de asumir que se superó el sentimiento de saberse lastimados, quedó una llaga que no lograba sanarse del todo, aún, después de valorar los logros obtenidos. Al igual que la memoria colectiva se constituye de la experiencia organizativa como un todo comunitario de armonía y afectos, también “la *espina que duele*” es parte de esta, y les recuerda los errores en los que no quieren volver a caer:

Manolo: Pos sí, pos sí por ahí se... Pos ¿qué nos quedó? pos nos quedó una experiencia, aparte, nos quedó una llaga ¿verdá? porque pos siempre que... Es una espinita que duele.

Benito: Que no sana (GD2).

La búsqueda de reconocimiento frente a la ruptura reconduce, pone de relieve la problemática de la justicia social. Lo perseguido era ya una comunidad ética más allá de la estética, centrada ahora en el reconocimiento de su verdad.

Saldos de socialidad

¿Lo que queda como resultado es el apocalipsis o resurge de entre las cenizas y la desintegración la creatividad desde los sobrevivientes? ¿podemos reconocer resquicios de imaginación colectiva e individual en este paraíso perdido? Después del viaje narrado de los actores que fueron protagonistas de esta historia, trayecto hecho de sombras que se instalaron en la memoria,

pero también conformado de recuerdos gratos, los involucrados rescataron una serie de aprendizajes que son pivotes de socialidad. Se enumera a continuación una serie de enunciados que refieren los saldos de intersubjetividad que perfilan su actuar cotidiano y dibujan rasgos al futuro.

- La reflexión es una herramienta importante para la toma de decisiones, así como para evitar caer en errores del pasado: “Si tenemos oportunidad, yo creo que no vamos a volver a caer, o al menos lo vamos a pensar dos veces para volver a cometer el mismo error” (Georgina, GD1).
- Entre los miembros de una organización pueden existir diferencias: “Aprendí quiénes eran los malos y los buenos” (Angélica, GD3).
- Dentro de una comunidad, es importante distinguir a cada persona:

Yo, en lo personal, yo siento que me dejó cosas buenas como para distinguir, yo, en lo personal y en mi familia, con quién se puede contar... Pues como decir, bueno, pos este cabrón viene por este lado y este viene por este otro lado, y así pues, como para distinguir cosas buenas y distinguir cosas malas, eso fue lo que a mí me dejó, y bueno, pues yo ya conocía lo que me hacían a mí, pendejo si vuelvo a confiarle algo (Chuy, GD4).

- Dentro de una colectividad pueden existir distintos planes, es importante reconocerlos: “Tenemos una experiencia que a lo mejor, si volvemos a arrancar, será bienestar con este o hay que ver qué planes trae” (Manolo, GD2). “Ver la gente en qué plan vienen” (Lourdes, GD3).
- Entre los amigos puede haber traidores: “Había un cantito de protesta que decía: ‘No confíes en los amigos que no hablan con la verdad, algunos te dan la mano para clavarte un puñal’” (Chuy, GD3).
- Una investidura o un rol no determinan los derechos: “Que el derecho hay que dárselo al que lo tenga, y el que no lo tiene, así pueda ser yo el padre, cura o quien sea, si no tiene el derecho, no se lo voy a dar. ¿Por qué les voy a dar uno el derecho si no lo tienen?” (Chuy, GD4).

- La unión es favorable para atender las necesidades de la comunidad, pero sin ventajas: “Uno ve la necesidad, que hace falta todavía en la comunidad que haya una buena unión, sin ventaja y sin nada, pues” (Angélica, GD2).
- El poder no se le debe otorgar a una sola persona: “Ya no vamos a ceder, o sea, el poder absoluto a alguien, otro día vamos a verle a ver cómo se está manejando y ya tenemos la experiencia también de, de la organización de, o de cómo llevar un grupo y esas cosas, que antes no teníamos” (Lourdes, GD3).
- La confianza no se debe entregar indiferenciadamente: “No confiarle otra vez un paquete a alguien que quién sabe cómo reaccione, quizás aquí entre nosotros sí nos conocemos y podemos confiarnos quizás hasta lo íntimo” (José, GD3).
- Cuando se cree en algo que se considera positivo, hay que pelear contra quien haya que pelear, sin miedo: “Hay que buscar las cosas y no tener miedo, con los políticos y las personas, y pues a no darte por vencido. Pos hablar” (Mauricio, GD3).
- Siempre se es susceptible de volver a tropezar: “En quien nos hable bonito creemos, volvemos a caer” (Manolo, GD4).
- La presencia de la comunidad en la memoria puede restaurar las relaciones:

Lourdes: Pues de la organización, nos hablamos con la mayoría, con todos.

Mauricio: Con todos los que me encuentro de la organización nos saludamos, no los visito, pero cuando los encuentro nos saludamos.

Manolo: Yo a la gente, a toda la que encuentro por ahí, la saludo, pero a todos, a todos (GD4).

- De todas las experiencias se aprende:

No, pues decir que se aprende, pues siempre que hay una experiencia tienes que aprender, siempre una experiencia, claro que aprendemos más,

entre más experiencias tenemos más aprendemos, yo después ya digo y sigo diciendo que todavía sigo aprendiendo, igual con las relaciones se aprenden muchas cosas, como si aprende uno más o menos a defenderse, a poder hablar con alguien sin miedo, a que diga una cosa por otra y qué tiene, bueno, somos humanos, no tenemos peso ni somos, cómo le diré, de gran estudio, ni somos de allá de otras comisiones, como presidente, pues no se puede, tiene que hablar, tiene que saber hablar, nosotros no somos presidentes, ni políticos para hablar perfectos, ¿verdad? Pero sí, además que con todo eso logramos mucho porque, por ejemplo, aquí todos somos amigos, tenemos más amigos, tenemos más, por ejemplo... Es un amigo que si no puede en ese momento lo hace al rato, sí lo hace, y sí... No, no tengo tiempo, así de sencillo (Manolo, GD1).

- El respeto a las mayorías es una forma deseable de hacer política: “Si se respetaran las decisiones del pueblo, las decisiones de la mayoría, yo pienso que otra cosa acontecería en la política” (Chuy, GD3).
- Para enfrentar a un *traidor*, se necesita un liderazgo con las mismas capacidades: “Yo pensaba que se ocupaba para esto una gente, o sea, contrarios totalmente, uno corrupto y otro que no fuera corrupto, pero con esa misma capacidad, o sea, para poderles ganar a ellos una decisión fuerte, pero con honradez” (Manolo, GD4).
- Para trabajar organizativamente, es importante tener un proyecto: “Y como decía Benito, sí, es cierto, tener un proyecto para qué lo queremos y con qué, es que no es fácil tampoco, sí, tener una idea de cómo vamos a entrarle pues ahí en el terreno, ¿para qué es?” (Lourdes, GD3).
- La voluntad no es suficiente para enfrentar problemas:

Sobre la voluntad, me tocó ver cómo Benito quiso ponerse al servicio de la organización ya de un modo o de otro, pero siempre yo le veía voluntad a Benito. Ahora, le veía voluntad a Lourdes de seguir, también mi compadre, con su teatro, también él quería seguir el teatro, pero él, en un momento, dice: “Yo para hacer teatro no necesito ser de la organización”, entonces nos faltaba la dirección, pues, entonces, voluntad sí

hubo, y no es que nos háigamos sentido derrotados, porque la voluntad estaba, porque todavía Lourdes decía: “Oye, si le hacemos así, si le hacemos de este modo”. Pero ¿qué pasa? que se acaba el camino, yo con mi idea... Pero ellos decían de lo que ya estaba hecho, pero que ya se podía seguir adelante (Angélica, GD3).

- La palabra de Dios cura las heridas, pero lo que se hace se paga: “Aprendimos a leer la palabra de Dios. Cuando quedamos lastimados, decidimos, por medio de la palabra de Dios, irnos curando esa herida. Todo lo que se hace se paga, a largo o a mediano plazo, qué sé yo, pero se paga, vamos perdonando y vamos leyendo la palabra de Dios” (Georgina, GD1).

El finiquito de los educadores

Nancy, Gerardo, César, Ramón y Gilberto, los educadores, hablaron de haberse quedado con sabor a derrota, desilusionados, decepcionados; se miraban como cómplices y corresponsables de lo que pasó; decían tener culpa, haber fracasado y haberla regado y, por ende, se reconocían en deuda con la comunidad (GDE).

Ambas partes, educadores y actores sociales, coincidieron en la ruptura, en la inconclusión, pero con matices; los educadores mencionaron que era una historia de quiebre; una experiencia incompleta, sueños rotos, sin un final feliz; agregó Gerardo: “nunca pensamos que se fuera a acabar, que se cayó el proyecto por un fracaso político” (GDE). Mencionaron que la comunidad se había quedado fracturada, lesionada; todos coincidieron en que había que pedir perdón a la comunidad y recuperarles el terreno. Prosiguió Ramón. “Dejamos de lado lo valoral, la amistad, lo cultural, en aras de lo político”.

La apuesta de los educadores y la de la gente era distinta, ambos comprometen la vida pero desde un lugar y condición diferentes; los participantes sí rompieron la vida para siempre, el cobro de la ruptura es distinto, mien-

tras que sabían que los educadores habían seguido su camino, regresado al lugar al que correspondían. Los educadores se movieron de lugar para involucrarse en el proyecto. Aunque decían que había sido una experiencia de vida, pasaron por ahí y siguieron en un nuevo proyecto. Fue una etapa más de su vida, mientras que los participantes pusieron en juego toda su existencia, fue el caldo de cultivo. Los participantes dejaron instalada la historia colectiva como memoria que dibujaba su vida cotidiana.

Mientras los educadores insistieron en que había que cerrar, los participantes no mencionaron en ningún momento el cerrar; más bien hablaban de volver, de abrir, de seguir, de constituir un proyecto. Para los educadores, la experiencia estaba centrada en el proyecto y un proyecto se evalúa, se cierra, pero la vida no se cierra, sigue.

Los esquemas de representación cultural se constituyeron desde distintas condiciones: la gente los reestructuró desde el concreto sensible, desde las prácticas, desde las acciones implementadas en el pasado; los educadores, desde la idea, desde el concepto y la ideología; los sujetos, desde la reflexividad, reflexión–acción.

Regresando a los participantes del proyecto educativo político, fue claro, desde el acercamiento a su vida diaria, que se habían dado reconfiguraciones en la socialidad. La socialidad no se remite exclusivamente a las prácticas, son estructuras estructurantes, matrices que condensan la vida social del sujeto y que organizan la acción. Dice Martín Barbero:

La relevancia que cobra la socialidad a la hora de pensar las prácticas, no significa el desconocimiento de la razón codificante o la fuerza del habitus, sino la apertura a otro modo de inteligibilidad contenidos en la apropiación cotidiana de la existencia y su capacidad de hacer estallar la mitificación hegemónica del sentido. Abandonando la remisión circular entre individuo y sociedad, lo que en la socialidad se afirma es la multiplicidad de modos y sentidos en los que la colectividad se hace y se recrea, la polisemia de la interacción social (2002b: 35).

En este contexto se inserta la idea de socialidad reflexiva, teniendo como centro la capacidad de agencia. La reflexividad tiene una relación estrecha con la racionalidad, con un tipo de racionalidad, que se va haciendo espacio-tiempo, que es vida, historia. La reflexividad y la socialidad son dos constructos en movimiento. La reflexividad no corresponde tan solo al plano de lo cognitivo, de lo pensante, se relaciona también con las prácticas sociales, con el sentido de la vida; se ubica en un plano de proyecto, de plausibilidad, en un sujeto histórico y político. La socialidad no se ubica solo en el plano social, está íntimamente ligada con la dimensión ontológica.

CONCLUSIONES

La socialidad aborda la pregunta ¿de qué está hecho el *nosotros*? La experiencia analizada una y otra vez recreó el nosotros como prácticas de hibridación de diverso nivel: la pequeña grupalidad de pertenencia, la organización, la comunidad, las redes sociales, la confluencia con otras colonias, con otras organizaciones, y finalmente la relación con un partido político que se planteó como alternativo.

Tautológica es la afirmación según la cual el participar en movimientos sociales trae consigo la transformación de la socialidad, cuando esta es entendida como la forma de estar en el mundo y, entonces, se reconfigura de manera permanente, pero en el caso de los actores sociales referidos, la trasfiguración de la socialidad estuvo hecha de rupturas, de capacidad de desbordar situaciones límite, de recreación de las representaciones culturales; estuvo teñida de reflexividad y de participación política. Si la socialidad se acompaña de la reflexión como forma de vida, se puede hablar aquí de una socialidad reflexiva.

Miles son aquellos que, en la década de los ochenta, participaron en organizaciones sociales y, por ende, habitan la sociedad de manera distinta a quienes no se involucraron en el movimiento social de la época; el acercamiento a este pequeño grupo ofreció pistas teóricas y metodológicas para leer a aquellos que dejaron de participar colectivamente en la esfera pública.

Los resultados de la investigación invitan a trascender la lectura que ciñe la involucración de los pobres en luchas populares a la dimensión reivindicativa y a los motivos de su adhesión a las necesidades inmediatas; responde a la pregunta ¿qué hay más allá de lo reivindicativo político?

Se ha intentado develar cómo se escenificó una manera de hacer sociedad, de hacerse sujetos, en asuntos como: la confluencia de una institución que se autonabraba de educación popular, que desde los educadores y las estrategias pedagógicas acompañó cada una de las acciones colectivas; haber vivido un auge organizativo con fuerte presencia en el escenario político; haber construido palmo a palmo una comunidad, y el hecho de que las redes sociales fungieron como caminos de interacción con el otro, lo que los colocó en una posición protagónica en la pelea por un lugar en la sociedad. Es esto lo que conduce a la pregunta por la socialidad.

La pobreza, más que una contundencia económica

No es posible dejar de lado el que los actores sociales referidos tenían como nominación el ser pobres. El espacio en el que habitaban les marcaba límites territoriales, culturales y políticos. El que un sujeto comparta condiciones de empobrecimiento trae consigo una serie de representaciones hegemónicas; la pobreza no se circunscribe a los índices económicos sino que tiene que ver con las posibilidades de acceso a los diversos recursos de la sociedad, donde se incluye la participación política. La desconexión, la exclusión, la inequidad, el anonimato y la invisibilización son revertidos desde la actoría protagónica en sus diversos ámbitos de vida.

Los sujetos, ubicados en la categoría de pobres, disputaron las representaciones legítimas, que no terminaban con la consecución de mejoras materiales: a más de tener que invertir buena parte de sus energías en estrategias de supervivencia, soportaban sobre sí diversos atributos, como la criminalización y la negación de potencial participativo en la vida social. De tal manera, los caminos recorridos por los actores, mencionados a lo largo de esta obra, fueron respuestas a la injusticia social que pesaba sobre ellos y muchos más. Su historia cultural es la historia de un concepto, la

historia de las representaciones en torno a la pobreza desde el diferencial de movilidad, que se tradujo en el cambio en la concepción de sí mismos, del otro, de la sociedad; es otro nivel epistémico de aprehender a la realidad.

Leer la condición de pobreza que compartían los investigados desde la lente de la intersubjetividad y lo político como representación, llevó al abordaje de la socialidad historizada, que implica el centralismo en el actor y su capacidad de ser sujetos de la sociedad, en la pelea por adjudicarse un lugar legítimo. De igual manera, entender la pobreza desde el diferencial de participación condujo a reafirmar la existencia del potencial participativo de los llamados pobres y al alejamiento tanto del fatalismo como de posturas apologéticas.

Existen múltiples explicaciones y significaciones en torno a la pobreza, desde distintos actores de la sociedad; en este análisis, se buscó pasar del detenimiento en la exclusión, la desconexión, la marginación, a la inclusión desde la capacidad de agencia, que deviene reestructuración de esquemas de representación cultural, con dos mediaciones sobresalientes: la participación y la reflexividad. Uno de los aportes es abordar el plano simbólico de la concepción sobre la pobreza hecha de cambios, contradicciones, negociaciones y lucha de poder. Así, se siguieron las huellas de las representaciones como migración, como historia cultural, de sujetos haciéndose cultura.

La intersubjetividad, entre lo mío y lo nuestro

La historia cultural de Lourdes, Chuy, José, Manolo, Benito, Mauricio, Georgina y Angélica, es la de su paso por el mundo, en la manera que se irguieron como fuerza política tanto en lo público como en lo privado. Ha sido tratar de dar cuenta de la lucha por sus representaciones legítimas, en un ecosistema comunicacional, en condiciones siempre cambiantes. Entonces, hablar de representaciones es hablar de la dimensión política, la afectiva, con la imaginación como invitada.

En este proceso, se constató que con el paso del tiempo se denotaba su insistencia por caminar y pensar del lado del otro; aprendieron a ser sujetos colectivos, desde la repetición de diversas formas relacionales mediadas por

la construcción de sentido. La intersubjetividad devino *habitus*, institución intersubjetiva, manifestada como memoria colectiva, cuyo valor heurístico es poder mostrar la historia de transformación de este grupo de sujetos.

Sin embargo, esta intersubjetividad no fue, en la historia, un todo armónico de acuerdos compartidos, la mismidad se rompió un día y la intersubjetividad les planteó la interrogante sobre el propio proyecto, tras lo cual apareció el libre albedrío, para evaluar la limitación que conllevaba el encajarse en un *círculo*, fuera el *frío de la pobreza* o el *cálido de la comunidad*.

En este discernimiento entre el círculo de la pobreza o el de la comunidad, la memoria colectiva fungió como evidencia del sistema simbólico y de las modalidades de participación. Favoreció la revelación de las prácticas y el sentido impreso en ellas, y de la individualidad, peleando por su reconocimiento. También jugó el papel de ámbito de comunicación y pegamento comunitario. Reveló el impacto de las luchas populares en la existencia cotidiana de hombres y mujeres que hacen política desde la esfera ontológica y, así, trascienden a los movimientos sociales.

Reconocer el propio poder, como sujeto y como comunidad, disminuye la desesperanza, la incertidumbre, la inseguridad, la desprotección; permitir que la desesperanza se instalara o andar nuevos caminos hizo la diferencia entre unos y otros. El diferencial de participación política, de fuerza actuante, fue determinante para imaginar el futuro: lo político se configura como el nivel real desde donde tiene lugar la confrontación y la negociación de fuerzas personificadas en los distintos actores sociales. La pelea por los derechos humanos no se puede desconocer, aun en el calor de lo comunitario; es permanente, ontológica, parte del paso del ser humano por el mundo. La justicia, la igualdad, no se gana para siempre, se debe desanclar de la idealidad, para vivirla en la realidad, en la diferenciación de actores y situaciones diversas.

De esta manera, es posible afirmar que lo político es la articulación dialéctica entre prácticas sociales, sujetos y proyectos, en la disputa por dar dirección a la realidad desde las opciones viables en condiciones particulares, en el tema abordado, desde el cambio de condiciones. La transformación de la socialidad remite al desenvolvimiento de la conciencia social, como

capacidad que imprimió un curso viable a los procesos de cambio; los involucrados se irguieron como fuerza política en la manera relacional de hacerse sociedad, de reconceptualizar la humanización.

La imaginación como horizonte de plausibilidad

Hablar de poder es hablar de la construcción de representaciones legítimas. El poder es capacidad de imaginar el mundo; es la redistribución del capital simbólico, del riesgo, de la riqueza, de la derrota, de la gloria, de las responsabilidades. Es la capacidad de reinención del mundo de manera creativa.

En los actores sociales que aquí interesan, fue posible observar que habían revertido la lógica de un sistema económico, político y social, para ellos y su descendencia; se reconocían competentes para generar representaciones y sostener su hábitat. Todo ello fue evidente en: el poder de producción de subjetividades, de un nuevo episteme; las narrativas capaces de producir espacios de reconocimiento alternativos; el hacer eco de la expresión social; la reinención de nuevas formas de ciudadanía, afirmación del sujeto; la visibilización de su poder, que condujo al poder de hacerse ver; la producción de estrategias; la transformación del espacio social, entre lo público y lo privado.

Ahora bien, la imaginación, a diferencia de las duras realidades de la vida, es un lugar de expansión de los sueños sin trabas. Favorece la adquisición de horizontes de futuro, de esperanza; esto estuvo relacionado con tener un espacio *seguro*, dotado de sentido colectivo: el no saberse solos, el reconocerse con herramientas para enfrentar las problemáticas cotidianas y el recuerdo de lo que había sido posible, desde lo aparentemente imposible. Así, la imaginación es condición de la agencia.

La imaginación opera como vehículo de la utopía para orientar la acción. Entendida como mediación entre lo soñado y lo posible, permitió dejar al descubierto la desmitificación del papel de la utopía para los grupos populares que se organizaron: para ellos, a diferencia de los intelectuales y de los educadores, no eran sueños celestiales sino mundos de plausibilidad, íntimamente ligados a la esperanza; orientaban la acción y mantenían un

nivel de enraizamiento en la realidad; esta se vio modificada de acuerdo con el cambio de condiciones y el cambio de estructuras de representación. Utopía, utopiano, utopística: interjuego de lo viable, horizontes de futuro, íntimamente ligados a la esperanza.

Participación, una pedagogía de la vida cotidiana

La concepción que se tenga de pobreza y por ende la potencial capacidad participativa que se les reconozca a los sujetos que comparten esta condición, determina las estrategias de intervención socioeducativa, pero una concepción teórico-ideológica enmarcada en propuestas alternativas ante la inequidad social no es suficiente, cobra especial importancia la manera en que se acompañe a estos procesos pedagógicos de diversos mecanismos de planeación, sistematización y seguimiento de los actores en sus ritmos. Cuando la reflexión se despliega alrededor de cada una de las prácticas sociales implementadas, conlleva la posibilidad de que los sujetos involucrados se conviertan en sujetos de su historia, parafraseando a Paulo Freire.

Así, la reflexividad se puede aprender, se puede hacer hábito productivo que deviene *habitus*; los educadores favorecen la inclusión desde el simulacro de igualdad, escenifican la sociedad ideal, escenifican una manera de socialidad. El mismo hecho de que la relación con los educadores nunca había dejado de ser de poder, dotó de realismo a esta forma de construir socialidad.

Si bien uno de los elementos sobresalientes en la memoria colectiva de los implicados tuvo que ver con el auge organizativo y su impacto en la esfera pública, este no fue, ni podía ser, lugar de llegada; por el contrario, operaba como una mediación para dar cuenta de la transformación del sujeto como proyecto social en sí mismo.

La racionalidad del anterior proyecto educativo político, encabezado por el equipo de educadores, mantuvo fuertes diferencias con la racionalidad de los propios proyectos en la actualidad: el primero provenía de agentes externos y los actores sociales eran los destinatarios; tenía una intención asépticamente enunciada, y el hipotético avance popular reseñado, etapa

por etapa, codificaba la realidad desde la idealidad, que en su momento fue trascendente. Después de la ruptura, la pregunta que se formuló una y otra vez giró en torno al proyecto personal; la participación en torno al propio proyecto desmitificó la experiencia, el llamado a la individualidad fue abrupto, la verdadera autogestión tomó su propio curso, desde el reconocimiento de los propios recursos, en un balance sobrio de las posibilidades. Al momento de la investigación, la disputa por el proyecto lo era por el sentido, el otro había partido de la pelea por salir de una condición, la condición de pobreza. El desafío consistía en constituirse en sí mismos, en cada uno de ellos como proyecto de sociedad para confluir con otros.

La experiencia recuperada ha sido poco común: en ella confluyó un proyecto educativo basado en la reflexión–acción, tenía un tinte político explícito y, por un tiempo, consensuado; la dimensión utópica se hizo tierra en sus integrantes; los procesos organizativos fueron muy cuidados y vivieron tiempos de auge, lo que les permitió colocarse o transitar a la esfera pública, y finalmente les tocó vivir la experiencia política partidaria.

Hablar de proyectos de intervención socioeducativa es hablar de procesos pedagógicos. En este caso, puede llevar a tocar el tema sobre los aprendizajes, entre los que sobresalen tres: el haber aprendido a participar, a reflexionar y a estar juntos.

De lo social a lo societal

Las tres formas de anudamiento societal constituidas por estos sujetos: redes sociales, organización social y comunidad, representaron un andar que seguía su curso. La comunidad había favorecido un modo de relación afectiva, enmarcada en la dimensión ética y en la pertenencia en sus dimensiones más estéticas; la organización simbolizaba lo político, la pelea por los derechos y lo utópico; las redes sociales significaron rutas varias trazadas para confluir con el otro, para transitar por distintos senderos de lo social, impregnadas de estrategias que atravesaban el territorio tanto al interior de la colonia como hacia fuera de ella. Este triduo abonó a la conversión de nodos excluyentes a nodos incluyentes.

La constitución de redes desde una experiencia educativa, organizativa y política significa reconocer la existencia de la multiplicidad de proyectos sociales de sus actores portadores, y a la sociedad como transformación de actores y realidades. Es una racionalidad puesta en escena que rescribe las identidades en movimiento.

La comunidad es deseable, es búsqueda acuciosa en todas sus bondades, pero en su tinte de mismidad, en su seno, se construye el peligro latente de la desilusión. Lo comunitario se compra a largo plazo cuando sus posibilidades de temporalidad son reducidas, pero no se puede vivir a la comunidad con la idea de su muerte: ese es el reto. En el caso mencionado, las redes sociales dotaron de porosidad a lo comunitario.

La reconfiguración de las formas societales y las interacciones sociales y simbólicas conforman un modelo de socialidad en la movilidad, que rescribe prácticas simbólicas de una identidad nómada. En este sentido, dibujaron formas de reditar el espacio y operaron como un sistema comunicacional hecho de nudos e interacciones que fue capaz de romper el orden.

La historia narrada contiene en sí misma un fuerte nivel de complejidad al haber integrado todas las modalidades de conformación de redes sociales: como supervivencia, como reivindicación de servicios, como intervención de agentes externos y como confrontación con redes hegemónicas. También imprimió complejidad la convergencia de las tres formas societales descritas.

Sobresalió, asimismo, el papel de la reflexividad en su transversalidad en el conjunto de acciones implementadas, así como el que cada proceso hubiera sido acompañado cercana y creativamente por mediaciones pedagógicas, sin que estas se hubieran suscrito exclusivamente a un espacio acotado; trascendieron la temática analizada en abstracto para trasladarse al campo de las acciones y, así, el pretexto formativo fue la realidad actuada.

De lo societal a la socialidad

La socialidad es, pues, *coexistencia*, entendiéndose, por supuesto, que esta se encuentra también en la conflictividad, que traduce la experiencia vivida codo a codo. La socialidad afirma la existencia de diversas narrativas, de

imaginaciones colectivas y de prácticas sociales. La socialidad es la historia desde la cual el sujeto produce sentido en cada uno de sus mundos de vida y sus contextos culturales avocindados.

La socialidad son configuraciones simbólicas que se encuentran en los núcleos móviles de la existencia social. En esa línea, la pregunta por la identidad lo es por la lucha por el afianzamiento y la pertenencia a la sociedad. Dicha identidad se reconfigura una y otra vez en la otredad, en el reconocimiento de la diferencia, con lo que se abandona la remisión circular de la mismidad. Abordar la socialidad como transubjetividad es hablar del encuentro de los sujetos en los límites, en las fronteras, lo que lleva a traspasar las coordenadas presente, pasado y futuro.

La socialidad reflexiva tiene que ver con el paso de la incertidumbre, la desprotección, la desconfianza y la inseguridad hacia la certidumbre, la seguridad y la confianza en sí mismos, hechas de luces y sombras, de arquitecturas sólidas y de ruinas, de risas y llantos, de esperanza y desilusión, de idealidad y realidad.

El círculo de la pobreza no se resquebrajó de una vez y para siempre, ello se produjo como una serie de rupturas en todos y cada uno de sus ámbitos de vida, en la exigencia de la acción colectiva y la promesa de un mundo más habitable. Se reorganizó la vida cotidiana: los horarios se modificaron, el espacio de la casa se abrió, se cambiaron las rutinas; el lenguaje como sistema de simbolización representó de nuevas maneras la realidad; se fracturaron los límites territoriales; se modificaron las lealtades y las posturas políticas; se reeditarón las relaciones de género; los diferenciales de participación se diversificaron; la toma de decisiones amplió sus horizontes; se reconfiguraron las relaciones de poder al interior de la familia; se establecieron nuevas relaciones; el tiempo se trastocó; el espacio se conquistó; la identidad se volvió nómada; lo público y lo privado rompieron sus linderos...

En la socialidad, la fuerza de la subjetividad es la dimensión instituyente de la historia de la cultura. En esta historia, la *lucha* fue la cristalización semántica del mundo que se abría como realidad infinita y liberó los espacios de la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler de Lomnitz, Larissa (1994). *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*, FLACSO / Miguel Ángel Porrúa, México.
- Albó, Xavier (2006). “¡Dichosos los pobres! ¡Ay de ustedes los ricos! Reflexión y praxis cristiana con los pobres en Latinoamérica”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.
- Alonso, Jorge (1990). “Aproximaciones a los movimientos sociales”, en Peña, Guillermo de la et al. (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Estudios sobre la sociedad urbana en México*, CIESAS / Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Alonso, Luis Enrique (1994). “Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa”, en Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la expansión del nacionalismo*, FCE, México.
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce, Buenos Aires.
- Arroyo Alejandro, Jesús y Luis A. Velázquez (1990). “La migración hacia Guadalajara: algunas comparaciones de las Encuestas de Hogares de

- 1972 y 1986”, en Peña, Guillermo de la *et al.* (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Estudios sobre la sociedad urbana en México*, CIESAS / Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Baschet, Jérôme (2003). “La historia frente al presente perpetuo. Algunas observaciones sobre la relación pasado / futuro”, en *Relaciones*, vol.24, núm.93, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Bauman, Zygmunt (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, Buenos Aires.
- (2002). *En busca de la política*, FCE, México.
- (2003a). *Modernidad líquida*, FCE, México.
- (2003b). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid.
- (2004). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona.
- (2005). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona.
- Beck, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.
- (2002). *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid.
- Beck, Ulrich; Anthony Giddens y Scott Lash (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1994). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Boltanski, Luc y Eve Chiapello (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid.
- Borja, Jordi (1975). *Movimientos sociales urbanos*, SIAP-Planteos, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.
- (1991). *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- (2000). *Los usos sociales de la ciencia*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Brown, William W. Winnie (1987). *La encuesta de hogares en Guadalajara: 1986*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

- Carey, James W. (1989). *Communication as culture. Essays on media as society*, Routledge, Nueva York.
- Castel, Robert (1995). “¿Qué significa estar protegido?”, en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Castells, Manuel (1977). “Apuntes para un análisis de clase de la política urbana del Estado mexicano”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol.39, núm.4, IIS-UNAM, México, octubre-diciembre.
- (1982). “Squatters and politics in Latin America: a comparative analysis of urban social movements in Chile, Peru and Mexico”, en Safa, Helen I. (ed.), *Towards a politics economy of urbanization in third world contries*, Oxford University Press, Delhi.
- Castro-Gómez, Santiago y Óscar Guardiola Rivera (2003). “Globalización, universidad y conocimientos subalternos. Desafíos para la supervivencia cultural”, en Herlinghauss, Hermann y Mabel Moraña (eds.), *Fronteras de la modernidad en América Latina*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg.
- Certeau, Michel de (1988). *The practice of everyday life*, University of California Press, Berkeley.
- Cervantes Barba, Cecilia (2002). “El grupo de discusión en el estudio de la cultura y la comunicación. Revisión de premisas y perspectivas”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol.64, núm.2, IIS-UNAM, México, abril-junio.
- Chambers, Erve (2000). “Applied ethnography”, en Denzin, Norman K. e Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of qualitative research*, Sage, Thousand Oaks.
- Chambers, Iain (1995). *Migración, cultura, identidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Chartier, Roger (1995). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona.

- Colón, Eliseo (2004). “*Panem et circen*: terapia sentimental y neoliberalismo”, en Grimson, Alejandro (comp.), *Cultura y neoliberalismo*, CLACSO, Buenos Aires.
- Crofts–Wiley, Stephen B. (2002). *Denationalizing theory: rethinking communication and nationality in the context of globalization*, North Carolina State University, Raleigh.
- Dabas, Elina (1995). “De la desestructuración de lo macro a la estructuración de lo micro: las redes sociales en la reconstrucción de la sociedad civil”, en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez (eds.) (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid.
- Dieterlen, Paulette (2003). *La pobreza: un estudio filosófico*, FCE / IIF–UNAM, México.
- Englund, Harri y James Leach (2000). “Ethnography and meta–narratives of modernity”, en *Current Anthropology*, vol.41, núm.2, University of Chicago Press, Chicago, abril.
- Enríquez Rosas, Rocío (2000). “Redes sociales y pobreza: mitos y realidades”, en *La Ventana. Revista de estudios de género*, núm.11, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, julio.
- Fog, Olwig Karen (2003). “‘Transnational’ socio–cultural systems and ethnographic research: views from an extended field site”, en *The International Migration Review*, vol.37, núm.3, Center for Migration Studies, Nueva York, otoño.
- Fontana, Andrea y Frey James (2000). “The interview: from structured questions to negotiated text”, en Denzin, Norman K. e Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of qualitative research*, Sage, Thousand Oaks.
- Foucault, Michel (1969). *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Freire, Paulo (1974). *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, México.
- (1979). *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México.

- (1984). *La importancia de leer y el proceso de liberación*, Siglo XXI, México.
- Fuentes Navarro, Raúl (1998). *La emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación de la comunicación en México*, ITESO / Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Gallegos Ramírez, Mónica (1990). “Migración y marginalidad en Guadalajara: el caso de Lomas de Tabachines”, en Peña, Guillermo de la *et al.* (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Estudios sobre la sociedad urbana en México*, CIESAS / Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- García Canclini, Néstor (1984). “Cultura y organización popular. Gramsci con Bourdieu”, en *Cuadernos Políticos*, núm.38, Era, México, enero-marzo.
- (1999). *La globalización imaginada*, Paidós, México.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- Génova, Nicholas de (2003). “La producción legal de la ‘ilegalidad’ migrante mexicana”, en *Estudios migratorios latinoamericanos*, vol.17, núm.52, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, México, diciembre.
- Giddens, Anthony (1993). *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- (1995a). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1995b). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.
- (1999). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Buenos Aires.
- Giddens, Anthony *et al.* (comps.) (1990). *La teoría social, hoy*, Alianza / CONACULTA, México.
- Giletti Benso, Silvia (2006). “Un acercamiento a las mil caras de la pobreza y el papel del microcrédito”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.

- Giroux, Henry A. (1992). *Teoría y resistencia en educación: una pedagogía para la oposición*, Siglo XXI, México.
- Goetz, Judith Preissle y Margaret Diane LeCompte (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*, Morata, Madrid.
- Goffman, Erving (1989). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gómez Díaz, Gustavo (2001). *Democracia y participación política en las organizaciones de colonos. El caso Intercolonias: 1985–1999*, tesis de Maestría, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Gómez Gómez, Elba Noemí (2007). *Mundos imaginados—mundos posibles. La socialidad reflexiva en los participantes en un proyecto educativo—político, veinte años después*, tesis de Doctorado en Estudios Científico–Sociales, ITESO, Guadalajara.
- González de la Rocha, Mercedes (1986). *Los recursos de la pobreza. Familias de bajos ingresos de Guadalajara*, El Colegio de Jalisco / CIESAS, Guadalajara.
- González Rey, Fernando (2003). *Sujeto y subjetividad. Una aproximación histórica cultural. Familias de bajos ingresos de Guadalajara*, Thomson, México.
- González Rodríguez, Sergio (2002). *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Hall, Stuart (1997). *Representation. Cultural representations and signifying practices*, Sage, Thousand Oaks.
- (2003). “¿Quién necesita identidad?”, en Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Barcelona.
- Handler, Mario (2006). “Imágenes y palabras—posibilidades y límites del cine y el audiovisual. A partir de Aparte”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso–africanos, Iberoamérica*, Madrid.

- Hobsbawm, Eric (2000). *Entrevista sobre el siglo XXI. Al cuidado de Antonio Polito* (3. Pequeño mundo global), Crítica, Barcelona.
- Jensen, Klaus (1993). “Educación humanística como ciencia cualitativa: contribuciones a la investigación sobre la comunicación de masas”, en Jankowski, Nicholas y Klaus Jensen (comps.), *Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas*, Bosch, Barcelona.
- Jodelet, Denise (2003). “Pensamiento social e historicidad”, en *Relaciones*, vol.24, núm.93, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Klefbek, Johan (1995). “Los conceptos de perspectiva de red y los métodos de abordaje en red”, en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Lazos Chavero, Elena (2006). “La cultura de la pobreza: sentires para una transformación”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l) a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.
- Lechner, Norbert (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Lom, Santiago de Chile.
- Lefebvre, Henri (1969). *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona.
- (1972). *Espacio y política*, Península, Barcelona.
- (1976). *De lo rural a lo urbano*, Lotus Mare, Buenos Aires.
- (1991). *The production of space*, Blackwell, Malden.
- Lewis, Oscar (1959). *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, FCE, México.
- (1964). *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana*, FCE, México.
- (1966). *La vida*, Grijalbo, México.
- Lienhard, Martin (2006). “La pobreza: un escándalo”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l) a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.
- Lins Riveiro, Gustavo (2003). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Gedisa, Barcelona.

- Maffesoli, Michel (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Icaria, Barcelona.
- Mandaville, Peter G. (2000). *Territory and traslocality: discrepant idioms of political identity*, International Studies Association, Los Ángeles.
- Marcus, George E. (1995). "Ethnography in / of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", en *Annual Review of Anthropology*, vol.24, núm.95, Annual Reviews, Palo Alto.
- Martín Barbero, Jesús (2001). "Deconstrucción de la crítica: nuevos itinerarios de la investigación", en Vassallo de Lopes, Maria Immacolata y Raúl Fuentes Navarro (comps.), *Comunicación, campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas*, ITESO / Universidad Autónoma de Aguascalientes / Universidad de Colima / Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- (2002a). *Oficio de Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, FCE, Santiago de Chile.
- (2002b). "Reconfiguraciones comunicativas de la socialidad y reen-cantamiento de la identidad", ponencia presentada en el Premier Colloque Franco-Mexicain, México, 8 al 10 abril [DE disponible en: <http://edutice.archives-ouvertes.fr/docs/00/00/18/55/PDF/actes.pdf>].
- (2004). "Metáforas de la experiencia social", en Grimson, Alejandro (comp.), *La cultura en las crisis latinoamericanas*, CLACSO / Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Buenos Aires.
- Martínez Nogueira, Roberto (1995). "Redes sociales. Más allá del individualismo y del comunitarismo", en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Martínez y Fombona, Gladys (1984). "Las regiones de Jalisco. Región Guadalajara", en *CEPES-Jalisco*, núm.4, CEPES, México, enero-marzo.
- Martinic, Sergio (1989). *El otro punto de vista. La percepción de los participantes de la educación popular* (Documento de discusión, 31), Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación, Santiago de Chile.

- Massolo, Alejandra (1990). *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, El Colegio de México, México.
- Mayol, Pierre; Michel de Certeau y Luce Giard (1999). *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*, ITESO / Universidad Iberoamericana, Guadalajara.
- Mead, Margaret (1997). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Gedisa, Barcelona.
- Medina, Ignacio (1984). “Un mapa de la pobreza en la zona metropolitana de Guadalajara”, en *CEPES-Jalisco*, núm.6, CEPES, Guadalajara, septiembre–diciembre.
- Melis, Antonio (2006). “Los pobres de Dios: desde las crónicas andinas hasta la Teología de la Liberación”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.
- Melucci, Alberto (1986). “Las teorías de los movimientos sociales”, en *Estudios Políticos*, vol.4–5, 1985–1986, UNAM, México.
- Morales Bermúdez, Jesús (2006). “La pobreza desde los pobres. Tres testimonios en un contexto”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.
- Morin, Edgar (1995). *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- Navarro, Pablo (1994). *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*, Siglo XXI, México.
- Noya Miranda, Francisco J. (1995). “Metodología, contexto y reflexividad. Una perspectiva constructivista y contextualista sobre la relación cualitativo–cuantitativo en la investigación social”, en Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez (comps.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid.
- Ochoa Gautier, Ana María (2004). “Sobre el estado de excepción como cotidianeidad. Cultura y violencia en Colombia”, en Grimson, Alejandro (comp.), *La cultura en las crisis latinoamericanas*, CLACSO / Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Buenos Aires.

- Offe, Claus *et al.* (1998). *Capitalismo y estado*, Revolución, Madrid.
- Oliveira, Orlandina de (1975). *Transferencia de la mano de obra y su incorporación a la estructura productiva de México entre 1930 y 1970*, El Colegio de México / IIS-UNAM, México.
- Oliveira, Orlandina de y Claudio Stern (1972). *Notas acerca de la teoría de las migraciones internas. Aspectos sociológicos*, CLACSO, Buenos Aires.
- Orozco Gómez, Guillermo (1997). “Gérmenes portadores de futuro para la investigación de la comunicación en América Latina”, en Orozco Gómez, Guillermo. *La investigación de la comunicación dentro y fuera de América Latina. Tendencias, perspectivas y desafíos del estudio de los medios*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Ortiz, Renato (2002). “Anotaciones sobre globalización y religión”, en Ortiz, Renato. *Comunicación, cultura y globalización*, Centro Editorial Javeriano, Bogotá.
- Packman, Marcelo (1995). “Redes: una metáfora para práctica de intervención social”, en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Pakko (2003). “Nuevos movimientos sociales y las TIC: Indymedia”, IMC, Barcelona [DE disponible en: <http://barcelona.Indymedia.org/newswire/display/64545/index.php>].
- Parra Domínguez, Maribel (2006). “¿Para qué narrar la pobreza? Una reflexión sobre el testimonio”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.
- Peña, Sofía de la y Teódulo Guzmán (1993). “Cultura popular desde Intercolonias”, mimeógrafo, México.
- Potter, Jonathan (1998). *La representación de la realidad*, Paidós, Barcelona.
- Pratt, Mary Louise (2003). *Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos*, SIDEA, Lima.
- Primavera, Heloisa (1995). “Todo / nada, siempre / nunca, distinto / igual. Acerca de redes sociales y participación”, en Dabas, Elina y Dense

- Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Ramírez Sáiz, Juan Manuel (1984). “Los movimientos urbanos en México: elementos para una caracterización”, en *Nueva Antropología*, núm.24, UNAM, México.
- (2005). “Organizaciones urbano–populares, producción habitacional y desarrollo urbano en la ciudad de México, 1980–2002”, en *Desacatos*, núm.19, CIESAS, México, septiembre–diciembre.
- Ravazzola, María Cristina (1995). “Las mujeres y las redes sociales. Una mirada sobre las redes sociales teniendo en cuenta las diferencias de género”, en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Rawls, John (1995). *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- Regalado Santillán, Jorge (1995). *Lucha por la vivienda en Guadalajara. Historia, política y organización social, 1980–1992*, CUCSH–Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Reguillo, Rossana (2002a). “De la pasión metodológica o de la (paradójica) posibilidad de la investigación”, en Mejía Arauz, Laura Rebeca y Sergio Antonio Sandoval Cortés (coords.), *Tras las vetas de la investigación cualitativa: perspectivas y acercamientos desde la práctica*, ITESO, Guadalajara.
- (2002b). “Épica contra melodrama. Relatos de santos y demonios en el anacronismo latinoamericano”, en Herlinghaus, Hermann (ed.), *Narraciones anacrónicas de la modernidad. Melodrama e intermedialidad en América Latina*, Cuarto Propio, Santiago de Chile.
- (2004). “El arcano y la torre: saber y poder en el neoliberalismo”, en Grimson, Alejandro (comp.), *Cultura y neoliberalismo*, CLACSO, Buenos Aires.
- Reguillo, Rossana y Raúl Fuentes Navarro (coords.) (1999). *Pensar las ciencias sociales hoy: reflexiones desde la cultura*, ITESO, Guadalajara.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2006). “Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post-52: el miserabilismo en el Álbum de la Revolución (1554)”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.
- Rodríguez Nebot, Joaquín (1995). “El que espera en el umbral. Problemas en la intervención en redes sociales”, en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Rodríguez Salazar, Tania (2003). “El debate de las representaciones sociales en la psicología social”, en *Relaciones*, vol.24, núm.93, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Romero, Laura Patricia (1990). “La cultura política de los movimientos sociales de Guadalajara”, en Peña, Guillermo de la *et al.* (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Estudios sobre la sociedad urbana en México*, CIESAS / Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Ruiz, Juan Carlos (2003). “Representaciones colectivas, mentalidades e historia cultural: a propósito de Chartier y el mundo como representación”, en *Relaciones*, vol.24, núm.93, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Saidón, Osvaldo (1995). “Las redes: pensar de otro modo”, en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Sánchez Cerezo, Sergio. (1992). *Diccionario enciclopédico Santillana*, Santillana, Madrid.
- Sánchez Ruiz, Enrique (2002). “La investigación latinoamericana de la comunicación y su entorno social: notas para una agenda”, en *Diálogos de la Comunicación*, núm.64, FELAFACS, Lima.
- Scheuzger, Stephan Martin (2006). “La subversividad del discurso de la pobreza. La polémica sobre el libro *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis en México”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.

- Schutz, Alfred (1962). *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Servicios Educativos de Occidente, SEDOC (1988). “Educación popular, hipotética estrategia popular para el sujeto de cambio”, documento de trabajo, SEDOC Guadalajara.
- (1990a). “Educación popular, planeación OBLO. Marzo 31 de 1990”, documento interno, SEDOC, Guadalajara.
- (1990b). “Documento, educación popular, planeación anual 1990. Documento Marco teórico operativo”, documento interno, SEDOC, Guadalajara.
- Sen, Amartya K. (1996). “Capacidad y bienestar”, en Nussbaum, Martha C. y Amartya K. Sen (comps.), *La calidad de vida*, FCE, México.
- Sierra Caballero, Francisco (1998). “Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social”, en Galindo Cáceres, Jesús. *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Addison Wesley Longman, México.
- Singer, Paul Israel (1981). *Economía política de la urbanización*, Siglo XXI, México.
- Tedlock, Barbara (2004). “Ethnography and ethnographic representation”, en Denzin, Norman K. e Yvonna S. Lincoln. *Strategies of qualitative inquiry*, Sage, Thousand Oaks.
- Thompson, John B. (1998a). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona.
- (1998b). “La metodología de la interpretación”, en *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM-Xochimilco, México.
- Touraine, Alain (1982). “Relaciones antinucleares o movimiento antinuclear”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm.2, UNAM, México, abril-junio.
- (1986). “Los movimientos sociales”, en Galván Díaz, Francisco (comp.), *Touraine y Habermas: ensayos de teoría social*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / UAM-Azcapotzalco, Puebla.

- Velasco Yáñez, David (2000). *Habitus, democracia y acción popular. La sociología de Pierre Bourdieu aplicada a un estudio de caso*, ITESO, Guadalajara.
- Vilanova, Núria (2006). “Memoria y anonimato: representaciones discursivas de las muertas de Ciudad Juárez”, en Lienhard, Martin (coord.), *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y / e países luso-africanos*, Iberoamérica, Madrid.
- Volnovich, Juan Carlos (1995). “Los que viven en el margen de la sociedad civil”, en Dabas, Elina y Dense Najmanovich (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (Ideas y perspectivas), Paidós, Buenos Aires.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI / UNAM, México.
- (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido, una ciencia social para el siglo XXI*, UNAM / Siglo XXI, México.
- Warnier, Jean-Pierre (2002). *La mundialización de la cultura*, Gedisa, Barcelona.
- Weber, Max (1973). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México.
- Wiggins, David (1987). *Needs, value, truth: essays in the philosophy of value*, Blackwell, Oxford.
- Woods, Peter (1989). *La escuela por dentro: la etnografía en la investigación educativa*, Paidós, Barcelona.
- Zemelman, Hugo (1989). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, Siglo XXI / Universidad de las Naciones Unidas, México.
- (1997). “Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica”, en León Vega, Emma y Hugo Zemelman (coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Anthropos / UNAM / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México.
- (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*, Anthropos / El Colegio de México, México.

Habitar el lugar imaginado
Formas de construir la ciudad desde un
proyecto educativo

se terminó de imprimir en octubre de 2011
en los talleres de Editorial Pandora, SA de CV,
Caña 3657, Guadalajara, Jalisco, México, CP 44470.
La edición estuvo a cargo de la Oficina de Difusión
de la Producción Académica del ITESO.

En Guadalajara, las condiciones sociales, políticas y económicas de la década de los ochenta sirvieron de caldo de cultivo para el surgimiento de diversas organizaciones populares urbanas, como una alternativa de miles de habitantes de zonas suburbanas pobres para legalizar la propiedad de sus viviendas, acceder a servicios públicos y mejorar sus condiciones de vida.

Veinte años después, la autora realiza una mirada retrospectiva a lo que pasó con varios de los actores sociales protagonistas de esas organizaciones, a partir de su experiencia en los proyectos educativos-políticos de ese periodo, a fin de analizar los logros que les permitieron hacer visible su situación, la evolución de su liderazgo en la comunidad que imaginaron como posible frente a su realidad inmediata y la manera en que, como muchos otros, se fueron apropiando de la ciudad en un mundo globalizado.

Este libro es un referente útil para los estudiosos de las ciencias sociales, en específico sobre los temas de socialidad reflexiva, participación política, subjetividad y movimientos sociales urbanos.



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

Elba Noemí Gómez Gómez es profesora e investigadora del Departamento de Psicología, Salud y Comunidad del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Es doctora en Estudios Científico-Sociales por el ITESO. Sus líneas de investigación han girado en torno a la conformación de identidades, a los sujetos de la educación, a las formas simbólicas y a la capacidad de agencia.

