

Adriana Aguayo Ayala
María Ana Portal Ariosa
(coordinadoras)



PENSAR LA MEMORIA DESDE LA ETNOGRAFÍA

APROXIMACIONES METODOLÓGICAS

Pensar la memoria desde la etnografía
Aproximaciones metodológicas

Ciudades y ciudadanías



Casa abierta al tiempo

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector General

José Antonio de los Reyes
Heredia

Secretaria General

Norma Rondero López

*Coordinadora General
de Difusión*

Yissel Arce Padrón

*Directora de Publicaciones
y Promoción Editorial*

Freja Ininna Cervantes Becerril

*Subdirector de Distribución
y Promoción Editorial*

Marco A. Moctezuma
Zamarrón

Rectora

Verónica Medina Bañuelos

Secretario

Javier Rodríguez Lagunas

*Director de la División
de Ciencias Sociales
y Humanidades*

José Régulo Morales Calderón

*Jefa del Departamento
de Antropología*

Rocío Gil Martínez de Escobar

Responsable Editorial

Norma Jaramillo Puebla

Pensar la memoria
desde la etnografía
Aproximaciones metodológicas

Adriana Aguayo Ayala
María Ana Portal Ariosa
(coordinadoras)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología

México, 2023

Este trabajo forma parte del proyecto financiado por el Conahcyt titulado: "Las memorias de lo urbano: territorio, identidad y sentido de pertenencia ante la urbanización neoliberal", con clave A1-S-27875.

Pensar la memoria desde la etnografía : aproximaciones metodológicas /
Adriana Aguayo Ayala y María Ana Portal Ariosa, coordinadoras. - - México :
Universidad Autónoma Metropolitana, 2023

1a. edición

ilustraciones

ISBN: 978-607-28-2924-4

T. 1. Etnografía T. 2. Ciudades y pueblos - Aspectos sociales - México

GN560.M6 P46

Primera edición, 2023

PENSAR LA MEMORIA DESDE LA ETNOGRAFÍA.

Aproximaciones metodológicas

Adriana Aguayo Ayala y María Ana Portal Ariosa (coordinadoras)

D.R. © 2023, Universidad Autónoma Metropolitana

Prolongación Canal de Miramontes 3855

Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan,

14387, Ciudad de México

Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/

Departamento de Antropología, <alte@xanum.uam.mx>

Tel. (55) 5804 4763 / (55) 5804 4764

Diseño de portada: Juan Pablos Editor

Imagen en portada: Mónica Pioquinto

ISBN: 978-607-28-2924-4

Este documento se publica bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial- SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes (doble ciego) de pares académicos avalados por el Consejo Editorial del Departamento de Antropología, que garantizan su calidad y pertinencia académica y científica

Hecho en México

Índice

Prólogo <i>Rocío Ruiz Lagier</i>	11
Introducción. El papel de la memoria en la investigación social <i>Adriana Aguayo Ayala y María Ana Portal Ariosa</i>	19
Trabajo de campo etnográfico post 2020. Una cuestión de tiempo y lugar <i>Rosana Guber</i>	31
El trabajo etnográfico: distancia, encuentro de memorias y de miradas <i>María Ana Portal Ariosa</i>	53
Estar ¿ahí? Reflexiones sobre el trabajo de campo con habitantes indígenas de la ciudad <i>Adriana Aguayo Ayala</i>	75
Memoria y vida cotidiana. Mujeres protagonistas en la producción y defensa de su hábitat <i>Ma. Cristina Sánchez-Mejorada Fernández</i>	111

Retorno al Cuadrante de la Soledad. Etnografía, memoria y olvido en un barrio bajo del Centro Histórico de la Ciudad de México <i>Antonio Ziri6n P6rez</i>	141
Memoria inscrita en la lucha, lucha inscrita en la memoria. Historia colectiva y resistencias al urbanismo neoliberal en un pueblo del sur de la Ciudad de M6xico <i>Muna Makhoulf De la Garza</i>	181
Historia oral, memoria y comunidad: el an6lisis de la entrevista <i>Roc6o Mart6nez Guzm6n</i> y <i>Mario Camarena Ocampo</i>	231
Memorias y narrativas en tierra firme... la creaci6n del Estatuto de Gobierno de Totoltepec <i>Claudia 6lvarez P6rez</i>	267
Colof6n. La memoria como recurso etnogr6fico <i>Ana Rosas Mantec6n</i>	287

En memoria de Angela Giglia

Prólogo

El trabajo en la academia se teje a partir de intereses y preguntas en común, pero también a partir de los afectos que nos sostienen en esa red. Creamos relaciones desde las cuales llevamos a cabo proyectos y consolidamos gran parte del trabajo en nuestro día a día. En ese sentido, el proyecto “Las memorias de lo urbano: territorio, identidades y sentido de pertenencia ante la urbanización neoliberal”¹ y este libro en concreto, es producto de una red y una estructura privilegiada, un grupo de investigadores generoso dispuesto a compartir dudas y reflexiones. Eso lo teníamos muy claro cuando, en un desayuno con mi colega y amiga Adriana Aguayo, platicamos sobre la posibilidad de realizar un proyecto en torno a la memoria; yo acababa de regresar de una estancia posdoctoral en Barcelona en la que me encontré con el tema de las políticas de la memoria que generó en mí cierta fascinación. ¿Qué y cómo recordamos?, ¿qué conflictos hay en ese recuerdo?, ¿qué hace el Estado para que recordemos u olvidemos cierto suceso? Todos esos cuestionamientos me hacían pensar en qué pasaba en México y cómo se pensaba desde aquí el tema de la memoria. El tema había sido abordado desde otras disciplinas o desde otros ángulos, pero no había trabajos antropológicos que exploraran explícitamente las memorias en el contexto de la ciudad.

Desde el primer momento supimos quiénes podían ser nuestras primeras cómplices: María Ana Portal y Angela Giglia. Dos maestras,

¹ Número de registro A1-S-27875, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Convocatoria de Investigación Científica Básica 2017-2018, Programa Presupuestario F 003.

colegas y amigas que, a lo largo de los años, han impulsado diversos proyectos de investigación novedosos sobre y desde el ámbito de lo urbano a partir de temas como el habitar en la ciudad o la organización política de los pueblos urbanos. Pero también, de alguna manera, ambas habían explorado el tema de la memoria en las ciudades: María Ana Portal había analizado formas de apropiación cultural y de pertenencia en los pueblos originarios de la Ciudad de México, observando prácticas religiosas —como la fiesta patronal— que inciden en el proceso de construcción de memoria social; asimismo, había investigado sobre la transmisión y la transformación de la memoria barrial en la ciudad (Portal, 2006). En tanto que Angela Giglia, desde hace décadas, había reflexionado sobre la historia oral en distintos ámbitos urbanos y había escrito sobre el orden espacial precisamente como constructor de memorias (Giglia, 2000; 2008).

De esta manera se inició la elaboración de un proyecto que tenía como interés principal analizar los fenómenos urbanos desde la memoria y “contribuir a la generación de conocimiento sobre la relación entre memoria, identidad y sentido de pertenencia en territorios agitados por procesos de urbanización acelerados” (Proyecto Conacyt A1-S-27875). Para ello nos preguntamos: ¿cómo se han modificado los procesos de construcción y reconstrucción de la memoria en el ámbito urbano actual? Entendiendo dicho proceso como un factor sustancial en la conformación del sentido de pertenencia y en la reproducción de las identidades a diferentes escalas (locales, metropolitanas y transnacionales). Un planteamiento inicial fue que las transformaciones espaciales en la urbe trastocan las condiciones de reproducción y transmisión de la memoria colectiva y, puesto que la memoria sustenta las identidades sociales, entonces tales modificaciones espaciales afectan las identidades sociales y el sentido de pertenencia. Por ello, el punto de partida era que “la memoria remite a procesos vinculados con el contexto en que se desarrollan” (Proyecto Conacyt A1-S-27875), y en el caso de los contextos urbanos y de grandes ciudades, como la Ciudad de México, el proceso de urbanización ha implicado otro tipo de fenómenos socioespaciales como la gentrificación, la segregación y el desarrollo de zonas insulares (Giglia, 2013). Esto conlleva un despliegue de grupos sociales diferen-

ciados que, entre otras cosas, manifiestan múltiples formas de recordar y de olvidar; de manera que, si las diferencias y la exclusión son ejes de la vida social, también lo son del proceso de construcción de memoria.

Inmediatamente se convocó a colegas cuyos trabajos han sido indispensables para la comprensión de los procesos urbanos que se viven en la Ciudad de México, los cuales abarcan un amplio espectro de temas y de prácticas sociales y culturales que se encuentran interconectados: desde la organización política y social en los pueblos originarios de la ciudad (Camarena y Martínez, 2016; Portal y Sánchez Mejorada, 2010), los procesos de resistencia y memoria barriales (Camarena, 2003), o la definición y reconocimiento jurídico de comunidades indígenas residentes en la Ciudad de México (Aguayo, 2022), hasta las topografías transnacionales de la urbe (Besserer, 2016), la dimensión sensorial y afectiva en las experiencias urbanas (Zirión, 2017; 2018) y el consumo cultural en la ciudad (Rosas Mantecón, 2008).

Así fue como se configuró un equipo multidisciplinario e interinstitucional,² coordinado por la querida Angela Giglia, quien nos compartió sus reflexiones, su buen humor y su sentir hasta el momento de su partida. Sin duda, fue un privilegio haber compartido con ella este proyecto y aprender de su mirada sobre la ciudad, su sensibilidad etnográfica y su calidad humana. Su voz y su forma de analizar los fenómenos urbanos están presentes en este libro, pues se asume —tal como ella lo planteó— que la forma de construir colectivamente los lugares depende de la multidimensionalidad de la experiencia espacial, por lo que es necesario indagar sobre las formas del *habitar* los distintos territorios de la ciudad, es decir, las prácticas de apropiación y significación de los espacios en distintos niveles.

En el proyecto nos propusimos llevar a cabo el análisis a partir de dos escalas: una que respondiera a la dimensión local, donde se pudie-

² El equipo quedó conformado por: Ana Rosas Mantecón, Antonio Zirión, Adriana Aguayo, Angela Giglia, Federico Besserer, María Ana Portal y Rocío Ruiz de la UAM Iztapalapa; Cristina Sánchez Mejorada y Muna Makhlouf de la UAM-Azcapotzalco; Mario Camarena, Rocío Martínez y Claudia Álvarez de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, así como un número variable, aproximadamente de 30-40 estudiantes, tanto de licenciatura como de posgrado.

ran observar estrategias socioculturales de organización y de apropiación temporoespaciales específicas, es decir, formas de pertenencia locales dentro de un contexto urbano más amplio. La otra escala registraría una dimensión metropolitana que nos permitiera comprender estos fenómenos locales articulándolos a contextos más amplios.

A lo largo de los cinco años de duración del proyecto se trabajó de forma periódica y continua (incluso en tiempos de pandemia) realizando distintas actividades, tales como un seminario mensual en el que participaron estudiantes de licenciatura y posgrado y que se conformó como el espacio de trabajo colectivo; realización de reuniones de trabajo y planeación; proyección de películas; conferencias de invitados especialistas en temas relacionados con el proyecto general; así como la celebración de dos coloquios. El primer Coloquio Internacional “Memorias de lo Urbano”, realizado en línea debido a las condiciones ocasionadas por la pandemia, que contó con la presencia de ponentes nacionales e internacionales —tales como Ludmila da Silva, Francisco Ferrándiz, Julia Tuñón y Silvana Mandolessi, quienes participaron como conferencistas magistrales—, que abordaron el tema de las representaciones y las significaciones de las memorias sociales en diferentes contextos. Además, se realizó un conversatorio sobre el ya clásico libro *Los trabajos de la memoria* de Elizabeth Jelin, con motivo de su reedición en México, en donde estudiantes del seminario dialogaron con la autora.

Justamente, una de las primeras inquietudes que se presentaron en las discusiones del seminario se refirieron a la indiscutible tendencia que ha habido en los estudios de la memoria por analizar procesos relacionados con las memorias traumáticas concernientes a contextos de violencia (en los que autores como Elizabeth Jelin, S. Kaufman, F. Ferrándiz y L. Da Silva, entre otros, son referentes fundamentales). En ese sentido, uno de los intereses naturales del seminario fue lo que podemos nombrar como procesos mnémicos “felices”, es decir, aquellas acciones que evocan, reivindican y resignifican eventos del pasado con una intensidad emocional *positiva*, por ejemplo aquellos catalogados como parte de un pasado “mejor” o idealizado (de la ciudad y los lugares de la infancia, de alguna etapa de organización o de resistencia social, o de los elementos presentes en las fiestas tradicio-

nales como la comida y la música). De hecho, los relatos que giran alrededor de la espacialidad de la memoria suelen estar entrelazados con una memoria corporal “feliz” que remite a ciertos sonidos, olores o paisajes que nos resultan agradables y constituyen una fuente de información primaria para el estudio de los procesos de memoria en la ciudad.

El proyecto *Las memorias de lo urbano* implicó hacerse nuevas preguntas dirigidas tanto a los estudios de la memoria como a la antropología; en concreto, nos cuestionamos de qué manera las transformaciones espaciotemporales modifican las formas de relacionarnos con el pasado en lugares urbanos específicos. Si los nuevos procesos de urbanización están trastocando los marcos de referencia de la memoria, entonces podemos preguntarnos si estas alteraciones al entorno físico y simbólico constituyen un nuevo tipo de violencia que trastoca la construcción colectiva del sentido de pertenencia (Proyecto Conacyt A1-S-27875).

Otra de las preguntas cruciales fue de orden metodológico, pues nos interesaba no sólo entender la manera cómo se perciben y se significan dichas alteraciones, sino abordar las experiencias y los relatos mnemónicos de una manera más reflexiva, exponiendo las implicaciones metodológicas que conlleva analizar procesos de memoria en plural, es decir, tanto los procesos de los interlocutores como los de los propios investigadores. Algunas de estas preocupaciones fueron abordadas en el coloquio interno “Metodologías y quehaceres de las memorias urbanas”, realizado en octubre del 2022, donde estudiantes participantes del seminario presentaron avances de sus investigaciones con la intención de reflexionar sobre el cruce que hay entre memoria y ciudad, los enfoques sobre lo urbano y sobre la memoria que utilizamos en la antropología, así como los métodos y técnicas de investigación empleados. En gran medida, los textos aquí presentados son las memorias metodológicas y etnográficas de las y los investigadores y sus observaciones sobre las experiencias vividas en campo a lo largo de años de investigación.

Sin duda, uno de los temas de discusión constante en el proyecto era referente a las complejas implicaciones metodológicas del estudio de las memorias, no sólo en la creación de un marco teórico especí-

fico, sino en las maneras de construcción del conocimiento antropológico. Al respecto, considero relevante el análisis de los procesos de reflexividad metodológica que, de maneras diversas, se abordan en todos los capítulos. Es muy sugerente que la memoria se coloca como el eje conductor del cruce entre la vivencia etnográfica y el proceso de autorreflexividad del investigador, a pesar de que se realice de manera *a posteriori*. En ese sentido, es importante el cuestionamiento sobre la manera en que se recuperan y repiensen experiencias y memorias etnográficas pasadas, lo que Zirión nombra *reflexividad retrospectiva*, resignificándolas en el presente. Lo anterior como parte de una reflexividad discursiva en donde, como señala Portal, hay una polisemia narrativa que incluye a todos los actores que intervienen en el proceso de investigación y en la que hay una preocupación genuina por la coherencia del discurso del entrevistado (como apuntan Camarena y Martínez). Por ello, como plantea Claudia Álvarez, trabajar con la memoria implica tanto un proceso de acompañamiento como un proceso creativo que supone diseñar y activar distintos dispositivos mnemotécnicos con la intención de estimular y detonar recuerdos; el reto es plasmar la manera en que ellos mismos, nuestros interlocutores, los analizan y significan, así como la forma en que perciben los cambios que han ido ocurriendo a través del tiempo. Precisamente, los estudios y trabajos sobre la memoria son uno de los medios por los que se da cuenta no sólo de la continuidad y permanencia de ciertas prácticas culturales (formas de organización políticas, narrativas o incluso lugares), sino de sus transformaciones. Por lo tanto, me parece especialmente relevante incluir los procesos de reflexividad recíproca, a los que refiere Guber en su texto, en donde están presentes tanto la reflexividad del interlocutor como la del investigador, y donde hay un cruce de memorias de todos los que participan en el proceso de investigación.

Finalmente, considero que uno de los aportes del proyecto *Las memorias de lo urbano* es que aborda los procesos de construcción de memoria a una escala local, destacando la relación con el uso y apropiación del espacio en lugares y territorios concretos (como en el caso de los pueblos y barrios). Pero también se exploró qué pasa con los procesos de memoria cuando el lugar y la presencialidad “des-

aparecen” (véanse los capítulos de Aguayo y Guber), donde el espacio de investigación no está acotado, y la ciudad en la que realizan es una ciudad que no tiene, necesariamente, la lógica de la contigüidad territorial (Besserer, 2014:37), pero sí la contigüidad de la memoria. Ante estos desafíos se fueron construyendo nuevas formas de hacer trabajo de campo en contextos urbanos complejos, en donde los procesos de construcción de memoria están enmarcados en ciudades que son escenario de disputas (por derechos sociales o por la defensa del territorio, por ejemplo) y de conflictos sociales que se han ido intensificando y expandiendo (como la reivindicación de derechos de género).

Éste es un libro que nos permite reconocer las memorias etnográficas de los autores como quien revisita lugares queridos. Además, nos ayuda a conectar el debate social-político con los cambios, condiciones y requerimientos del mundo académico. El proyecto *Las memorias de lo urbano* posibilitó el conocimiento de múltiples dispositivos de memoria que son parte de procesos particulares en la ciudad. Sin duda, los trabajos que aquí se presentan son producto de la escucha, el diálogo y una reflexión profunda realizada de manera conjunta a lo largo de estos años.

Rocío Ruiz Lagier

BIBLIOGRAFÍA

- Aguayo, Adriana (2022), “Lenguaje, memoria y poder. La categoría de pueblos indígenas en la Constitución Política de la Ciudad de México”, en Mario Camarena y Rocío Martínez (coords.), *Memorias en Conflicto. Reflexiones desde lo urbano*, México, UAM/Juan Pablos Editor, pp.17-45.
- Besserer, Federico (2016), *Intersecciones urbanas: Ciudad transnacional/Ciudad global*, México, Conacyt/Juan Pablos Editor/UAM-I.
- Camarena, Mario y Rocío Martínez (2016), “San Pedro Mártir: la lucha popular por la legalidad y contra el Estado mexicano”, en *Con-temporánea*, núm. 6, disponible en <https://contemporanea.inah.gob.mx/del_oficio/mario_camarena_rocio_martinez_>.

- Camarena Ocampo, Mario (2003), “Recuerdos de mi barrio: memoria familiares e identidad”, en *Cuicuilco*, vol.10, núm. 27.
- Duhau, Emilio y Angela Giglia (2008), *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, Ciudad de México, Siglo XXI/UAM-Azcapotzalco.
- Giglia, Angela (2000), *Terremoto y reconstrucción. Un estudio antropológico en Pozzuoli, Italia*, México, Flacso/Plaza y Valdés.
- Giglia, Angela (2013), “Entre el bien común y la ciudad insular: la renovación urbana en la Ciudad de México”, en *Alteridades*, núm. 46, pp.27-38.
- Portal, María Ana (2006), “Espacio, tiempo y memoria. Identidad barrial en la ciudad de México: el caso del barrio de La Fama, Tlalpan”, en Patricia Ramírez Kuri y Miguel Ángel Aguilar (coords.), *Pensar y habitar la ciudad: afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*, México, Anthropos/UAM, pp. 69-86.
- Portal, María Ana y Cristina Sánchez Mejorada (2010), “Estrategias culturales, estructuras tradicionales y gestión social en el pueblo urbano de San Pablo Chimalpa”, en *Nueva Antropología*, vol. 23, núm. 73, pp. 119-146.
- Rosas Mantecón, Ana (2002), “Los estudios sobre consumo cultural en México”, en Daniel Mato (coord.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 255-264.
- Zirión, Antonio y Ana Lidia Domínguez (coords.) (2017), *La dimensión sensorial de la cultura. Diez aproximaciones al estudio de los sentidos en México*, México, Ediciones del Lirio/UAM.
- Zirión, Antonio y Edith Calderón (coords.) (2018), *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropológicas y filosóficas al estudio de las emociones*, México, Ediciones del Lirio/UAM.

Introducción. El papel de la memoria en la investigación social

Adriana Aguayo Ayala
María Ana Portal Ariosa

La investigación antropológica es un proceso dinámico que se construye en la continua relación entre el cuerpo conceptual y el trabajo etnográfico.

En términos de Esteban Krotz, la “ciencia” es *una* forma de conocimiento, que puede entenderse como un proceso de producción cultural, cuyas unidades básicas las constituyen las investigaciones¹ (Krotz, 1988). Este proceso se delinea a partir de rutas o trayectos que tenemos que estar observando continuamente para que, al finalizar el trabajo, podamos comprender el proceso como una totalidad coherente. Esta ruta es lo que reconocemos como metodología, entendida como una actividad descriptiva y generadora de reglas para el procedimiento en la investigación antropológica (Krotz, 1988).

La metodología es, entonces, más un punto de llegada que un punto de partida, en la medida en que, si bien trazamos un camino inicial que podríamos pensar incipiente, en el que buscamos coherencia en los diversos planos de la investigación, a lo largo de ésta, y a partir de la propia observación del proceso, vamos realmente construyendo dicha metodología. Por ello consideramos que la metodología es una ruta dinámica que, si bien al inicio de un proyecto se propone como un primer trazo, éste se va modificando en el trayecto al recorrerlo.

¹ Y plantea que el reconocimiento científico de una investigación implica cinco pasos: 1. Planteamiento del problema, 2. Registro de fenómenos empíricos, 3. Análisis de los materiales obtenidos, 4. Formulación de resultados obtenidos y 5. Circulación y evaluación de los mismos.

Desde esta perspectiva podemos pensar que cada investigación es única y original en tanto que los fenómenos analizados, los conceptos utilizados para dicho análisis y el tipo de información que se obtiene en campo, trazarán un camino particular para llegar a la obtención de un producto final.

Los trabajos que aquí se presentan son reflexiones diversas sobre cómo trabajar la memoria como objeto de investigación. Consideramos a este libro como el cierre de una serie de publicaciones dentro del proyecto titulado *Las memorias de lo urbano: territorio, identidades y sentido de pertenencia ante la urbanización neoliberal*, financiado por el Conahcyt, clave A1-S-27875. Este proyecto tuvo una duración de cuatro años (2019-2023), durante los cuales once investigadores de la UAM-Iztapalapa, la UAM-Azcapotzalco y la Dirección de Estudios Históricos del INAH llevamos a cabo estudios centrados en los acelerados procesos de reconfiguración urbana que se viven en la actualidad en la Ciudad de México y que afectan significativamente la construcción colectiva del sentido de pertenencia de sus habitantes. En algunas reuniones del seminario mensual en el que nos reuníamos a trabajar, en conjunto con estudiantes de licenciatura y posgrado, contamos con la presencia de investigadores invitados como Jorge Valencia, Martha de Alba, Néstor García Canclini, Miguel Ángel Aguilar, Sandra Rozental, Jorge Aceves y Rosana Guber. Derivado de estos encuentros contamos con la contribución de un texto de Rosana Guber para este libro.

La memoria, comprendida como un fenómeno social e histórico, es el fundamento de las identidades sociales, a la vez que cada identidad social particular tiene una manera propia de recrear la memoria. Esta relación dialéctica reclama un análisis de los mecanismos específicos de la memoria de acuerdo a las identidades en estudio.

El interés central de este proyecto fue describir y analizar el papel que juega la memoria en la construcción del sentido de pertenencia en una ciudad como la de México, que se encuentra en constantes cambios provocados por la lógica de la urbanización neoliberal. Ello nos llevó a preguntarnos ¿cuáles son las condiciones actuales que ofrece la ciudad para que sus habitantes puedan apropiarse de su entorno, al tiempo que construyen y reproducen procesos de pertenencia? ¿Qué

papel juega en ello la memoria? ¿De qué maneras diversas se construyen estas memorias en el mundo contemporáneo?

Lo que vamos a observar en este libro no son los resultados de investigaciones concretas, ni las posibles respuestas a estas preguntas. Lo que presentamos son los cruces entre la experiencia etnográfica y las trayectorias de los investigadores, en donde la memoria es el eje conductor que los entrelaza. Dichas experiencias y trayectorias, que se construyen en el tiempo, son elementos clave en la producción de nuevos conocimientos. Es decir, los investigadores no parten de cero cada vez que inician una investigación, las experiencias previas conforman un acervo del que se abreva para consolidar los nuevos procesos de conocimiento.

Lo anterior tiene que ver con la manera específica en que hacemos etnografía y la manera en que recuperamos estos quehaceres históricos. Como señala Sanjek (1990), los investigadores regresamos del trabajo de campo con notas de campo (*fieldnotes*) y notas mentales (*headnotes*).² A diferencia de las notas de campo, que son una especie de *aides-mémoire* que por estar escritas permanecen inmutables, las notas mentales se van transformando mientras se está en el campo.

Mientras que las notas de campo funcionan a manera de fotografías de la investigación que nos recuerdan ciertos sucesos —y probablemente cómo nos sentimos frente a ellos o las preguntas que nos evocan—, las notas mentales pueden ser pensadas como un documento fílmico constituidas por imágenes en movimiento que resguardan no sólo instantáneas de ciertos momentos, sino también sensaciones, olores, tonalidades, sonidos, emociones que implican un contexto más completo y complejo de la experiencia etnográfica.

² El término de *headnotes*, de acuerdo con Sanjek, fue acuñado por Simon Ottenberg para reconocer que la etnografía es producto de dos tipos de notas: las de campo y las mentales. Las últimas, de acuerdo con Ottenberg, son las más importantes porque implican dar sentido a la experiencia etnográfica. Las notas de campo representan textos escritos que tienen la intención de que el investigador no olvide ciertos episodios aun cuando no sea capaz de comprenderlos del todo. Será justamente hasta que vaya pasando el tiempo, que las notas de campo cobrarán sentido en interacción con las notas mentales del etnógrafo.

Los diferentes capítulos de este libro nos dejan ver esa interacción entre los textos producidos en campo y las notas mentales, que involucran desde nuestro punto de vista no sólo la memoria de la experiencia etnográfica inmediata, sino del conjunto de experiencias etnográficas que han ido forjando una determinada mirada del investigador sobre un objeto de estudio. Las notas mentales son las que permiten que la experiencia etnográfica presente vaya cobrando sentido poco a poco mediante una especie de experiencia acumulada que puede involucrar no sólo la estancia de campo actual sino estancias anteriores, en otros lugares y con otros interlocutores. Mientras que las notas de campo podrían pensarse como un resumen de la experiencia del investigador que se puede reconstruir a partir de notas sueltas, las notas mentales representan la experiencia encarnada del haber estado ahí.

En este sentido la memoria, como objeto de estudio, tiene implicaciones metodológicas complejas, ya que en ella intervienen no sólo un marco teórico específico, sino el cruce de diversas memorias: las de los entrevistados sobre el objeto de estudio (en este caso las ciudades) y las de los investigadores que participan. Y es que la memoria puede ser pensada como una suerte de retazos o de pedaceras que condensan experiencias diversas y que los individuos articulan en momentos determinados, a partir de que se necesita del recuerdo para “algo”. Es decir, se rememora para darle sentido y contexto a la experiencia presente. El investigador detona la memoria del otro para explorar el fenómeno social que investiga. Pero al detonar la memoria del otro a través del relato, también estimula la propia memoria y articula los relatos del sujeto de la investigación con los suyos. Lo interesante es que en el proceso de investigación podemos observar esta dinámica de entrelazamiento que se va a convertir, a través del análisis y la interpretación, en datos para la investigación.

Coincidimos con Ana Margarita Ramos cuando plantea que:

[...] la tarea de traer el pasado al presente, vivida como transmisiones de herencias recibidas, puede comportar también el trabajo paralelo de restaurar los marcos epistémicos —y a veces ontológicos— que hacen posible que fragmentos hasta entonces inconexos se desplie-

guen en imágenes y tramas socioculturalmente significativas para pensarse como agentes históricos. Pero a su vez, el presente constituye el pasado en cada evento particular en el que una memoria común resulta de una negociación anclada en perspectivas políticas, en historias personales y familiares, en configuraciones emocionales, en contextos de debate histórico específicos, en luchas epistémicas y en conflictos ontológicos (Ramos, 2016:52).

Ahora bien, este proceso se complejiza cuando tenemos que tomar en cuenta que no todo lo que sucede está preservado en nuestra memoria. Muchos eventos pasados están en realidad en el olvido. El proceso de recordar implica olvidar. En ese sentido, la memoria puede ser pensada como ese tejido entre lo que se recuerda y lo que se olvida. Memoria y olvido representan dos caras de una misma moneda y constituyen parte intrínseca del fenómeno social que se busca investigar.

La memoria como objeto de estudio se ve trastocada por diversas dimensiones, todas en movimiento continuo.

Por eso la memoria es una práctica donde se conjugan vivencias de fijeza y reactualización con la experiencia del movimiento y el cambio. En este fluir de sucesivos anudamientos, la memoria no es fácil de asir, así como tampoco resulta sencillo abordar un proceso acotado desde una pregunta específica (Ramos, 2016:53).

EL PROBLEMA DE DELIMITAR UN CONCEPTO EN MOVIMIENTO: O CÓMO HEMOS PENSADO EL CONCEPTO DE MEMORIA

A lo largo de los cinco años de trabajo colectivo dentro del proyecto antes mencionado, *Las memorias de lo urbano*, intentamos construir, en un primer momento, un marco teórico colectivo que nos sirviera para articular las diversas investigaciones individuales que se desarrollaron a partir de ejes comunes. Si bien encontramos muchos elementos en común, cada investigador constituyó su propio marco

conceptual generando un mosaico amplio e interesante en donde se muestran diversas aristas de la memoria. A continuación presentamos de manera resumida algunos pincelazos teóricos de cómo nos aproximamos al concepto de memoria.

Un primer aspecto que encontramos es que las memorias siempre están ancladas a lugares, aunque éstos no sean inmutables ni tampoco armónicos. Ello supone experiencias fijadas a lugares significativos, pero también supone procesos de resistencia ante los cambios, miradas contrapuestas y en conflicto, flujos de los que migran, quienes llevan y traen sus recuerdos. Así, las memorias se actualizan constantemente al ser narradas y están en construcción permanente.

En el proceso de investigación encontramos también que la memoria está hecha de diversos materiales: imágenes, sonidos, olores, sabores, texturas, palabras, que se van organizando en el recuerdo y se anclan en los lugares y en los corazones. Con ello queremos resaltar que hay una dimensión afectiva en el acto de recordar. Por ello recordar implica sentir, percibir, explicar ordenadamente experiencias vividas.

Sabemos que la memoria se construye a partir de imágenes que son narradas y algunas veces inclusive se escriben. Sin embargo, aunque el plano más elemental de la memoria es la imagen, la palabra es la que le da sentido. Esta dependencia de la memoria respecto del lenguaje constituye el manifiesto de que se recuerda por medio de constructos sociales, pues el lenguaje no se puede concebir sino en el seno de una sociedad (Halbwachs, 1994). Ahora bien, recordar involucra más que sólo rememorar los hechos; es un proceso que tiene sentido en la medida en que actualiza el presente. Produce y nos produce siempre en contextos históricos determinados.

En este marco pudimos ubicar que la memoria juega un papel fundamental en la reproducción identitaria de los grupos sociales. Es necesario recordar de dónde venimos para saber hacia dónde vamos. En las condiciones actuales de urbanización exacerbada y la ampliación de tecnologías diversas, los grupos sociales no encuentran fácilmente un sustento material ni ideológico desde dónde reproducir sus memorias. Describir y comprender los fenómenos sociales y económicos que obstaculizan o que generan nuevas formas en la reproduc-

ción de la memoria resulta fundamental para comprender procesos sociales más amplios, así como los nuevos mecanismos de reproducción sociocultural en la ciudad. Es contar lo que fuimos y lo que somos.

Este aspecto afectivo y de definición identitaria no se refiere sólo a los sujetos de la investigación sino a los propios investigadores. Durante el proceso de investigación antropológica el investigador estimula un tipo de memoria del investigado a través de un diseño de investigación que se propone indagar sobre determinados aspectos de una realidad. Es decir, estamos ante un proceso dinámico en el que la memoria adquiere diferentes perspectivas de acuerdo con el enfoque del investigador y de los propios investigados. Es justamente este proceso del que queremos dar cuenta en este libro.

El lector puede encontrar, en los ocho capítulos que conforman este libro, dos ejes que se encuentran y se articulan: por un lado, la experiencia etnográfica de los autores donde se observan sus trayectorias de investigación —en las cuales se implican las vivencias (afectivas y profesionales) y la relación que se establece entre investigadores e interlocutores durante el trabajo de campo— y, por otro, las reflexiones metodológicas de estos procesos.

LA ESTRUCTURA DEL LIBRO

En el primer capítulo, Rosana Guber reflexiona sobre los cambios que se reflejaron en el método etnográfico y el trabajo de campo desde la aparición del Covid-19 en su texto titulado *Trabajo etnográfico post 2020. Una cuestión de tiempo y lugar*. En él resalta que la presencialidad, una de las pérdidas más evidentes del trabajo de campo en tiempos de pandemia, debería servirnos para enfatizar la importancia de los procesos de reflexividad de las investigaciones antropológicas. Ser capaces de analizar la relación que se establece durante el trabajo de campo entre interlocutores e investigadores, afirma, nos llevaría a comprender “qué tiempos viven nuestros interlocutores con respecto al tema que nos reúne, y qué tiempos vivimos nosotros como académicos e investigadores en nuestros mundos académicos y con respecto al tema en cuestión”. De ese proceso reflexivo, la autora

desprende una interrogante sobre la existencia de un compromiso propiamente antropológico y, de existir, se pregunta si estamos a la altura de llevarlo a cabo. Concluye que sólo al pensar críticamente nuestros trabajos de campo seremos capaces de situar nuestras investigaciones en la historia y en la sociedad.

Siguiendo la línea de la reflexividad sobre la investigación etnográfica, María Ana Portal, en su texto *El trabajo etnográfico: distancia, encuentro de memorias y de miradas*, analiza cómo se construye “el punto de vista” desde la perspectiva antropológica. Para Portal, el punto de vista es producto de las experiencias presentes y pasadas y, en ese sentido, se relaciona con las memorias de esas experiencias que son significadas desde el presente. A diferencia del punto de vista empírico, el punto de vista desde la ciencia —señala la autora— se construye a partir de teorías y metodologías específicas. Y en el caso de la antropología, añade, involucra también el punto de vista de los sujetos entrevistados en tanto que éste forma parte del material empírico y de la construcción del dato con los cuales el antropólogo desarrolla su investigación. De esta manera, reflexionar sobre la distancia en la observación, la contextualización de la investigación, el papel de las memorias del investigador y de los interlocutores, así como del proceso de interpretación, forman parte fundamental del quehacer antropológico.

En *Estar ¿ahí? Reflexiones sobre el trabajo de campo con habitantes indígenas de la ciudad*, tercer capítulo del libro, Adriana Aguayo se acerca al proceso de construcción del conocimiento que se realiza a partir del trabajo de campo tratando de desentrañar los papeles que la investigadora y los interlocutores juegan en la producción del conocimiento. Para ello toma como punto de partida un proyecto de investigación que tuvo por objetivo analizar el papel de la memoria y su relación con procesos de territorialización, identidad y construcción del sentido de pertenencia a la ciudad, que realizó con población indígena de la Ciudad de México. La autora relata cómo una serie de condiciones hicieron que su estancia en campo fuera distinta a las anteriores, cómo algunos datos obtenidos en campo pueden pasar desapercibidos al menos al inicio de la investigación y después ser fundamentales y, finalmente, la manera en que las memorias (de

la investigadora y los interlocutores) se entrelazan con otras condiciones (sociales, culturales, de historia de vida) de todos los participantes en la investigación, para dar por resultado cierta producción del conocimiento.

Por su parte, Cristina Sánchez Mejorada ofrece un acercamiento analítico a una investigación realizada varias décadas atrás en el capítulo cuatro titulado *Memoria y vida cotidiana. Mujeres protagonistas en la producción y defensa de su hábitat*. Esta visita retrospectiva a una investigación previa le permite a la autora poner en evidencia la relevancia que tiene la memoria para la comprensión de procesos sociales, en este caso relacionados con la producción social del hábitat. Para ello se centra en los relatos de diversas mujeres habitantes de Las Cruces para recuperar sus diversas miradas y memorias sobre la vida cotidiana, destacando especialmente su participación en los ámbitos económico, social y político. Memoria y vida cotidiana son categorías analíticas fundamentales en este capítulo, que muestra claramente las interrelaciones entre la memoria individual, la memoria social, la identidad y la realidad social de unas mujeres que participan no sólo del ámbito privado, sino también del público, mediante distintas modalidades del trabajo que realizan, sin que reparen en la importancia de su participación en la vida pública por el contexto social en el que se encuentran insertas.

En la misma tonalidad, en el capítulo cinco titulado *Retorno al Cuadrante de la Soledad. Etnografía, memoria y olvido en un barrio bajo del Centro Histórico de la Ciudad de México*, Antonio Ziri3n dirige la mirada a una investigaci3n realizada tiempo atr3s. En este caso se trata de la primera investigaci3n etnogr3fica del autor realizada en el barrio de La Soledad como una manera de hacer memoria de aquella experiencia etnogr3fica y analizarla de manera cr3tica. Este ejercicio le permite reflexionar en diferentes niveles sobre las intersecciones entre ciudad, trabajo etnogr3fico y memoria a partir de una comparaci3n entre aquella experiencia y su mirada actual, destacando los cambios y continuidades tanto de aquel espacio como de su punto de vista en torno al barrio. Al mismo tiempo, en el nivel te3rico nos ofrece un acercamiento sobre las maneras en que el pensamiento antropol3gico ha cambiado en torno a la marginalidad urbana, las

clases subalternas, las poblaciones en situación de calle y las maneras de hacer etnografía. Hacia el final del texto destaca las similitudes o los cruces entre memoria y etnografía como el que ambas se construyan por medio de relatos desde el presente sobre experiencias de sucesos del pasado y donde la narrativa tiene gran peso.

Dando un giro al análisis de una investigación reciente, Muna Makhoul se acerca a las interrelaciones entre memoria y resistencia en su texto *Memoria inscrita en la lucha, lucha inscrita en la memoria. Historia colectiva y resistencias al urbanismo neoliberal en un pueblo del sur de la Ciudad de México*, que revisa una lucha de largo aliento que han llevado a cabo un grupo de mujeres que forman parte del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. En el texto la autora hace un recuento de la historia del Movimiento, donde resalta que la memoria es medular en tanto da cohesión al grupo, permitiendo su continuidad en el tiempo. La lucha entablada por el grupo que toma por caso de estudio Makhoul es una muestra de la respuesta que dan algunos habitantes a un sistema que depreda territorios pensándolos por medio de su valor de cambio; en contraparte, quienes lo defienden y resisten, apelan a su valor de uso. En este caso se rescata la historia del Movimiento, el papel de las mujeres en el mismo, sus logros y los obstáculos a los que se han enfrentado, así como las interrelaciones entre memoria y resistencia.

Tomando como objeto de estudio el mismo caso del capítulo anterior, Rocío Martínez y Mario Camarena se aproximan al estudio de la memoria desde la historia oral en el séptimo capítulo titulado *Historia oral, memoria y comunidad: el análisis de la entrevista*. Su experiencia de varias décadas de trabajo de investigación en los pueblos de Tlalpan, así como su experiencia docente, los llevan a presentar esta propuesta metodológica para la construcción de entrevistas y el análisis de las memorias colectivas. Para ello se basan en una experiencia de investigación de largo aliento que han realizado con las mujeres que conforman el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, para explicar cómo han trabajado metodológicamente con las memorias de sus interlocutoras. Por medio de la historia oral, rescatan por ejemplo los tiempos, lugares y sujetos de la memoria, el ir y venir entre los recuerdos individuales y colectivos, así como los

diferentes puntos de vista en torno a un mismo suceso que se suelen encontrar en los relatos. Además, describen a profundidad el camino que construyeron para llevar a cabo su investigación y proponen una ruta a seguir para el desarrollo de una investigación centrada en la memoria de los sujetos de estudio.

Cierra esta obra con el capítulo ocho titulado *Memorias y narrativas en tierra firme... la creación del Estatuto de Gobierno de Totoltepec*, en el que Claudia Álvarez se centra en el proceso de reconocimiento de la identidad indígena de un pueblo originario localizado al sur de la Ciudad de México, San Andrés Totoltepec, del cual es originaria. La autora señala que la promulgación de la Constitución de la Ciudad de México y de la Ley de Pueblos y Barrios Originarios dieron pie a un nuevo contexto legal en el que los pueblos comenzaron a luchar en la ciudad por su derecho a la autonomía y libre determinación. En ese contexto, San Andrés luchó hasta lograr conformar su primer Concejo de Gobierno (2018-2022) y, posteriormente, crear su Estatuto de Gobierno. La creación del Estatuto de Gobierno se llevó a cabo por medio de varias mesas de discusión en las cuales los pobladores originarios recuperaron diversas memorias, reflexionaron sobre la defensa del territorio y, sobre todo, repensaron su identidad étnica.

En conjunto, los ocho textos que conforman este libro constituyen reflexiones a posteriori de diversas investigaciones —recientes o pasadas— que nos hablan del papel de la memoria en el trabajo de campo, así como de la importancia de la reflexividad en la investigación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Halbwachs, Maurice (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel.
- Krotz, Esteban (1988), “Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática de la antropología mexicana actual”, en *Revista Iztapalapa*, núm. 15, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 7-18.

- Ramos, Ana Margarita (2016), “La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento”, en Ana Margarita Ramos, Carolina Crespo y María Alma Tozzini (comps.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Argentina, Editorial UNRN, pp. 51-69.
- Ricoeur, Paul (2006), *Caminos del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sanjek, Roger (1990), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Nueva York, Cornell University Press.

Trabajo de campo etnográfico post 2020. Una cuestión de tiempo y lugar*

Rosana Guber**

En los últimos dos años fui reiteradamente invitada para conversar sobre el método etnográfico, y particularmente en relación con su pasado, su presente y su futuro. ¡Menuda propuesta! Pese a que no se me ocurre nada interesante al respecto, sé que algo saldrá. Me pongo frente al título del evento y leo la consigna varias veces, preguntándome qué sé y qué puedo agregar al respecto, sobre todo considerando que el método etnográfico es el aspecto más extraordinariamente estable de nuestra disciplina. Vemos pasar las teorías y los conceptos, mientras seguimos sosteniendo que nuestro trabajo de campo es básica y doctrinariamente el mismo que siempre. ¡Es que los antropólogos también somos seres que viven en el tiempo mítico! Sin resistirme demasiado a esta idea, parezco confirmarla cuando vuelvo a enseñar la que considero es la mejor guía de investigación de campo: la introducción a *Los argonautas del Pacífico Occidental* que Bronislaw Malinowski publicó hace un siglo, en 1922. Esta pretendida continuidad contrasta con lo que, creo, está en la base de las últimas invitaciones. Será porque quienes me convocan parecen suponer que los cambios son tan evidentes como inexorables. No sólo porque la vida ha cambiado en estos años; también, quizás sobre todo, por la aparición de nuevas tecnologías, las TICs, con sus redes y formatos. Coherente-

* Versiones previas de este escrito fueron presentadas en el IV Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, en diciembre de 2021, y en la Biblioteca Nacional de Chile, en el evento organizado por la Universidad Academia del Humanismo Cristiano, en septiembre 2022.

** CIS-IDES/CONICET.

mente se multiplican los cursos sobre nuevas técnicas en el trabajo de campo etnográfico. Probablemente sus profesores entiendan que las TICs son un desafío a la investigación etnográfica clásica, es decir, al trabajo de campo malinowskiano.

Caben aquí algunas precisiones. Aunque ya teníamos colegas que venían trabajando la internet, Facebook, Whatsapp, etc., en estos últimos dos años (2020-2021), el asunto cobró un sentido muy diferente, porque nuestras vidas debieron armarse en función de lo que llamamos “comunicación remota”. Aunque ya disponíamos de los medios técnicos (Skype, Whatsapp, Telegram, etc.), desde el 2020 sólo pudimos disponer de ellos para comunicarnos. Eran “razones de fuerza mayor”, no sólo sanitarias, sino fuertemente estatales. Eran razones de Estado con sus decretos de cuarentena, sus restricciones variopintas y los castigos que impusieron o quisieron o debieron imponer nuestros gobiernos para “cuidarnos”. Así, hablar hoy de “nuevas técnicas” para el trabajo de campo tiene un sentido diferente al que tenía la expresión antes de 2020, porque supone la búsqueda y la creación de recursos para comunicarnos con familiares y amigos que están lejos, pero también con profesores, colegas de un equipo de investigación e, incluso, con nuestros interlocutores, es decir, aquellos a quienes queremos conocer en nuestras indagaciones.

A partir de estas condiciones, me interesa reflexionar acerca de un aspecto que a menudo pasamos por alto en nuestras elaboraciones sobre el método etnográfico y el trabajo de campo.

I. ¿QUÉ CAMBIÓ?

En 2021 fui invitada a hablar de “Metodología, pasado, presente y futuro” en el 12 Congreso Argentino de Antropología Social, el cual debió haberse realizado en el 2020 de manera presencial, pero se terminó concretando en el 2021 de manera virtual. Desde el primer orador hasta el último, cada participante empezaba lamentándose de “la situación”, aludiendo a la distancia y deplorando los medios remotos como una distorsión absurda, inhumana y, acaso, pasajera. Después seguía con la presentación sin volver al tema, ni al lamento.

Era como una declaración de “Estoy advertido de la situación. Ahora y contra mi voluntad, pero en honor al evento ¡me tapo la nariz y allá vamos”.

Yo había dictado mi habitual curso de trabajo de campo en abril del 2020 de modo remoto. No recuerdo haberme lamentado, pero sí que lo hicieran mis estudiantes. No sabíamos cuándo terminaría todo aquello y, por mi parte, preferí entregarme sin chistar. En el 2021 ocurrió lo mismo, pero al menos no vivía la ansiedad de perder la señal, ni me sentía responsable de que mis estudiantes no pudieran conectarse.

¿Qué hacía yo en el curso? Lo de siempre: tratar de enseñar que los antropólogos “aprendemos a aprender” tal como nos lo enseñan nuestros interlocutores y las circunstancias del campo. Mi reflexión, aplicada a la gran novedad del 2020 era: ¿acaso las condiciones imperantes no son un desafío propiamente antropológico? Ya que estamos todos en la misma situación por IMPERIO de las circunstancias globales y nacionales, ¿no debiéramos reaprender a conocer estas otras formas de vivir y de pensar que todos estamos transitando juntos? Así que para la Conferencia Esther Hermitte¹ del 2020 que organizamos anualmente desde el Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social en Buenos Aires, invitamos a Elisenda Ardévol de la Universidad Oberta de Catalunya. ¡Ella venía con el tema desde hacía 20 años! Pero ahora era distinto.

Ante la invitación de mis colegas del Congreso Argentino de Antropología Social, decidí mirar mi práctica cotidiana en el espejo. Por entonces estaba escribiendo un artículo sobre la aviación naval para el

¹ Esther Hermitte (1921-1990) es la primera antropóloga social argentina. Se graduó de profesora de Historia en la Universidad de Buenos Aires y fue a estudiar antropología social a Chicago. Hizo su tesis doctoral en Pinola-Villa Las Rosas, altos de Chiapas entre 1959 y 1964, y regresó a la Argentina, adonde trabajó en investigaciones en Catamarca y en Chaco. Casi toda su vida estuvo marginada de la academia oficial (la Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de La Plata). Creó en 1974 el Centro de Antropología Social, que dirigió hasta su fallecimiento en 1990. Para una perspectiva sobre su trabajo en México, ver Hermitte, 1971 y Guber, 2013. Para sus comienzos, ver Guber, 2006; para su trabajo sobre Catamarca, ver Hermitte y Herrán 1970 y 1977; para su trabajo en el Chaco, ver Hermitte, Isla y Carrera, 1996.

volumen *Mar de Guerra* sobre la marina militar en el conflicto anglo-argentino por las Malvinas e Islas del Atlántico Sur (1982). Como ya estaba en la etapa de escritura, les consultaba a mis interlocutores, todos ellos aviadores veteranos de guerra, sobre aterrizajes, catapultajes y otras cuestiones ligadas a la aviación naval embarcada en portaaviones. Sin embargo, en 2020 y en 2021 yo no me veía haciendo trabajo de campo debido, claramente, a la situación “de público conocimiento”. Una tarde decidí ordenar la cantidad de mensajes por Whatsapp y los *mails* y vi que había reunido ¡¡¡más de 150 páginas de mensajes transcritos en plena cuarentena!!! Cualquiera diría que yo sí estaba haciendo trabajo de campo.

Mientras tanto, Noelia López, una joven tesista que acababa de regresar de hacer su maestría en CIESAS-Sudeste, México, para hacerse cargo de su flamante beca doctoral estaba tratando de plantarse en el campo cuando le cayó el confinamiento. Aun frescos los afectos que había dejado en el norte, suspendida en la más absoluta incertidumbre, experimentó un shock que ella callaba y yo trataba de exhumar por teléfono o por zoom. Así, mientras yo estaba de lo más tranquila escribiendo y haciendo consultas como si tal cosa, ella vivía su angustia en completa soledad, tratando de mantener algún contacto con sus interlocutores por vía del Whatsapp. Pero no era lo mismo que mis mensajes. Ella acababa de empezar y no había un marco establecido para la investigación de campo (eso que muchos llaman, equívocamente a mi gusto, “confianza” o “*rapport*”). Fue entonces que busqué entender lo que nos pasaba y, para eso, recurrí al método antropológico por excelencia que es la comparación. La idea era analizar cómo nos había tomado la pandemia en nuestras respectivas posiciones en las investigaciones y en nuestras carreras académicas. Presenté estas reflexiones en aquel Congreso y las publiqué en la página web del Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba (Guber y López, 2021a).

En noviembre del 2021 continué con estas indagaciones en un panel en la Pontificia Universidad Católica del Perú que compartí con la misma Elisenda Ardévol, y decidí empujar un poco más mi argumento preguntándome por qué cada vez que comenzaba un curso, una reunión o un congreso todos nos quejábamos de la distancia (no

tanto de las muertes y de otras pérdidas). ¿Qué añorábamos las personas y particularmente los antropólogos?

Fue a lo largo de este repentino, acaso novedoso, “trabajo de campo” en reuniones académicas y de mis vivencias personales que se me apareció el duelo. Estábamos velando algo que considerábamos tan natural y obvio que no lográbamos verlo. Gracias a la masividad y a la extensión de las cuarentenas por razones político-sanitarias, se nos puso de manifiesto la pérdida de la enorme conquista de la antropología moderna y malinowskiana: la PRESENCIALIDAD. Quedaba ahora de manifiesto que nuestro método etnográfico se había basado siempre en el mandato de compartir un mismo espacio y un mismo tiempo con nuestros interlocutores. La presencialidad. ¡Estar ahí!²

Las restricciones de estos dos años 2020 y 2021 se nos plantearon lo suficientemente prolongadas como para no dejarnos escapar. Por eso nos dieron la gran oportunidad de examinarlas, de cuestionar la habitualidad tan naturalizada de “estar ahí”, requerimiento básico y distintivo de una etapa de investigación a la que llamamos trabajo de campo, nuestra insignia. También, nos obligó a buscar otras maneras de la presencialidad.

Fue la circunstancia de la cuarentena compartida global y nacionalmente como una nueva forma de estar en el mundo, la que nos hizo caer en la cuenta de que la presencia en antropología podía estar ausente. Entonces la consideré una gran ocasión para advertir que la presencialidad había sido una construcción más de las tantas que levantaron nuestros edificios antropológicos, el producto de empeños, disposiciones, decisiones y necesidades desplegadas a lo largo de más de un siglo, que comenzaron cuando el mundo se comprimía con los viajes en ferrocarril, el automóvil, el telégrafo y los barcos a vapor, como advertía David Harvey hace 30 años. Empeño-disposición-decisión-necesidad que casi no hemos analizado en la corta, mediana y larga duración.

² De alguna manera volvíamos a la época de los cuestionarios del *Notes and Queries* con que los sabios “de sillón” componían esquemas evolutivos aprehendidos y comunicados por terceros como funcionarios, clérigos, comerciantes. ¿Pero volvíamos realmente?

II. HISTORIA. ¿CUÁL HISTORIA?

¿Qué significa esta afirmación si nos miramos al espejo como antropólogos? Probemos. Si le pido a un estudiante de antropología que me hable de la historia de su disciplina, seguramente sabrá qué contestarme o por dónde empezar: la historia de la teoría antropológica metropolitana en general, y la francesa, la británica y la norteamericana, en particular. Me contestará que la antropología nació del colonialismo, y luego quizás derive en las relaciones de poder mundial. Estas cuestiones han sido magistralmente tratadas por colegas de nuestra región, como Esteban Krotz, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar y Eduardo Restrepo, entre otros, aplicadas concretamente a nuestras antropologías. Si conoce estos planteos, de lo cual me permito dudar, quizás nuestro estudiante nos cuente una historia institucional de los grandes centros antropológicos y la apertura de nuevas temáticas, junto a la apertura de las antropologías del sur. Pero esto sólo aparecerá al final. Y si le da el tiempo.

Lo que es seguro es que ese estudiante de antropología sabe que cuando se le pregunta por la historia de la antropología no se está indagando en la historia del trabajo de campo. Quienes enseñamos esta materia hacemos una especie de reconstrucción histórica bastante afín al mito malinowskiano, que empieza por la antropología de gabinete, luego la de baranda, las genealogías, la coresidencia en la aldea por tiempo prolongado, la observación participante, los distintos tipos de registro según el desarrollo de la tecnología, los estudios de caso y de caso extendido, hasta la aparición POR FIN de las TICs. ¡¡¡Sería esta una historia de las técnicas de investigación de campo en sentido estricto, una sucesión tecnológica de las técnicas!!! Más aún. Esa historia correría paralelamente a la preservación del mito cuyo núcleo es la esforzada conquista de la presencialidad del investigador en el campo y con sus salvajes-aborígenes-informantes, hoy llamados (con corrección política) “interlocutores”. Es notable cómo en ambos giros, el trabajo de campo como carta mítica y el trabajo de campo como la evolución de las técnicas de recolección de datos, algo queda sistemáticamente afuera y es lo que, a mi juicio, permite sostener el mito: la historia de nosotros con ellos.

El mito del trabajo de campo nos ofrece el ideal general del estar ahí y los fundamentos de la observación participante (y todas las incomodidades que conlleva). La historia de las técnicas deposita en el aspecto tecnológico todo el valor de las técnicas en el trabajo de “recolección de datos”. Entre el “estar ahí” y la “técnica” nos está faltando la historicidad del trabajo de campo etnográfico, es decir, la historicidad de nuestra relación con nuestros interlocutores entendida como “relación social”. Sí. Como una relación social de las tantas que habitan este mundo. En la corta duración de un trabajo de campo específico, esa historicidad se advierte en el proceso a través del cual el antropólogo va aprendiendo progresivamente a interpretar su “estar ahí” como lo hacen sus interlocutores. Con esto, el antropólogo va aprendiendo que su reflexividad (yo estoy acá para hacer investigación) no necesariamente se corresponde con las reflexividades de sus interlocutores (espía, maestro, militante, mujer quita-maridos, estudiante, policía, representante del Estado, etc., etc., etc.).

Precisamente, los antropólogos posmodernos norteamericanos criticaban el estar ahí como garantía de calidad y como principal fuente de autoridad de la empresa antropológica. Creo que tenían algo de razón. Hacía falta algo más, hacerse cargo conceptual y reflexivamente (cómo ellos y nosotros entendemos nuestra presencia allí) de cómo se estaba ahí. Sabemos que nadie está simplemente ahí. Todos hacemos, y hacemos que otros hagan o dejen de hacer; todos transformamos y somos transformados; todos tratamos de incidir, modelar. La cuestión es comprender esos procesos de transformación recíprocos entre investigadores e interlocutores, que nunca somos idénticos. Por eso, más que presencialidad con referencia al trabajo de campo, prefiero hablar de co-presencialidad: no sólo coincidir en espacio y tiempo cósmicos, sino vivir un tiempo y un lugar recíprocamente significativos, algo que refería Johannes Fabian en *Time and the Other (El tiempo y el otro)*.

La presencia no es lo mismo que la co-presencia. Cuando hablo de co-presencia me refiero a aprender otras reflexividades, evitando entender a los demás según mi propia reflexividad (llámese occidental, etnocéntrica, etc.), es decir, no entender el tiempo y el espacio en mis términos, o al menos no sólo en los míos. Para eso necesito ingre-

sar a los tiempos y espacios de ellos, y para eso necesito “ir allá”. La presencia permite la co-presencialidad, compartir un sentido cada vez más afín y recíproco de nuestros tiempos y nuestros espacios. De ello podría resultar, finalmente, un tiempo-espacio mutuamente inteligible y por eso mutuamente significativo. Sólo entonces investigadores e interlocutores nos convertiríamos en contemporáneos de un punto local, haciendo un mismo lugar en un mismo tiempo (Fabian, 1983).

Reconocer e historizar las sucesivas co-presencialidades demanda un gran trabajo, porque requiere entender qué tiempos viven nuestros interlocutores con respecto al tema que nos reúne, y qué tiempos vivimos nosotros como académicos e investigadores en nuestros mundos académicos y con respecto al tema en cuestión. Para mis interlocutores, recordar una guerra a diez años de ocurrida no es lo mismo que hacerlos transcurridos los treinta. Tampoco es igual recordar la guerra cuando uno es joven que cuando uno ya es mayor y está retirado. Para mí como investigadora, el trabajo de campo sobre la guerra se limita al tiempo de mi investigación, pero también implica una acumulación de publicaciones y de prestigio (o de escarnio y deterioro).

Reconocer la transformación de un espacio en un campo (trabajo de “campo”) y a ese campo en un lugar común, un punto local, para ellos y nosotros, requiere suma atención. La antropología se ha caracterizado por ordenar los campos como partes de tal o cual área cultural. Así, los antropólogos inscribían sus problemáticas socioculturales en el Mediterráneo, Cercano Oriente, Cuerno del África, Lejano Oriente, Tierras Bajas de Sudamérica, Andes, etc. Esa “zonificación” también rige para las antropologías de nuestros países. En la Argentina hablamos de Chaco, Noroeste, Cordillera, Pampa-Patagonia, etc. En otros países sucede algo similar, como podemos apreciar en algunos volúmenes compilados para la serie de ALA, Antropologías hechas en.... Pero los investigadores detentamos una ubicación relativa con respecto a nuestros campos y a nuestros interlocutores. No se trata sólo de “dónde hacemos nuestros trabajos de campo”, sino de dónde venimos para hacer el trabajo de campo allí. Por ejemplo, no es lo mismo venir de Buenos Aires que venir de San Salvador de

Jujuy para trabajar en la Puna jujeña. Jujuy, límite austral del imperio incaico, ha sido un territorio de indagación arqueológica, folklórica y antropológica de las universidades de La Plata y Buenos Aires desde fines del siglo XIX. Uno de sus sitios arqueológicos clásicos y punto turístico, el Pucara de Tilcara, es administrado por la Universidad de Buenos Aires, que está a 2 000 km. de distancia, habiéndose creado la Universidad Nacional de Jujuy en 1972.

Lo que solemos pasar por alto en los habituales planteos que proponen compartir espacio y tiempo con nuestros interlocutores mediante la presencialidad (el estar ahí) en el campo, es cómo vamos construyendo nuestros posicionamientos témporoespaciales con respecto a nuestros interlocutores, partiendo de “lo que se sabe” o “lo dado”, y avanzando a sucesivas posiciones que van cambiando a lo largo del tiempo de nuestras vidas, de nuestras instituciones, y también de nuestras investigaciones. Ciertamente, estoy hablando de un trabajo de campo de cierta duración, que nos permita reflexionar e indagar en estas cosas. Una investigación basada en encuentros fugaces y únicos en el campo no permite madurar la relación y, sobre todo, caracterizar las definiciones de tiempo y espacio que van elaborando nuestros interlocutores, y nosotros con ellos.

Soslayar estas cuestiones supone actuar como investigadores que vienen de afuera (como ocurría en la época de Malinowski). Estamos demasiado habituados a denostar al investigador prototípico, occidental, blanco europeo o norteamericano (o de tal origen), masculino y poderoso. Ese perfil, generalmente un troquel estereotipado, se asocia al extrañamiento criticado en términos morales como objetivista, insensible y distante. Pero hay otro perfil, aparentemente contrapuesto, del investigador sensible, solidario, progresista: el investigador ciudadano-nativo-comprometido-colaborativo-partisano-militante-feminista, investigadorX o investigadorE. Este modelo puede resultar tan atemporal y “extranjero” como el anterior, porque ser “de adentro” o devenir en un investigador que comprende la problemática local no depende de cómo se autodefina, sino de cómo lo definan o lo vayan caracterizando sus interlocutores en campo. El modelo del investigador comprometido puede ser tan esencialista como el investigador clásico, y por lo tanto no corresponder a una figura en proceso, ni re-

sultar de un proceso de conocimiento mutuo. Viene dado, sin tiempo ni espacio, desde afuera, es inmaculadamente occidental, o inmaculadamente progresista, dos caras de una misma moneda.

Como este suele ser el punto de partida de nuestros trabajos, nuestra concepción del trabajo de campo sigue estando planteada por fuera de la historia y del proceso recíproco de conocimiento que deberemos transitar en el trabajo de campo. Aquí no hay ni constructivismo ni inclusión, pues ya sabemos cuál es nuestra misión y cuál es su principal instrumento mediador, llámese teoría o ideología, entre un campo ahistórico y un sujeto investigador recién aterrizado. La teoría, entonces, pasa a funcionar como un marco (recordar al famoso “marco teórico” de nuestros proyectos) que encierra al campo, en el peor de los sentidos, en vez de dar lugar a procesos de interlocución en los cuales nuestros interlocutores pueden formular y cuestionar las teorías, e incluso sugerirnos, en sus propias lenguas, qué teorías y qué conceptos nos convendría utilizar. Pero, por ahora, me parece que, para el gremio antropológico, el método etnográfico sigue escindido de nuestras condiciones de producción, y que cuando tenemos que pensar en el método etnográfico nos terminamos describiendo en términos técnicos o teórico-ideológicos, o en términos de un estar ahí tecnocrático o un estar ahí misional (que vendrían a ser lo mismo).

III. ASÍ EN EL CAMPO COMO EN LA TEORÍA

Si esto es así, entonces esta condición que estamos observando acerca del trabajo de campo y de los “datos” presenta cierta semejanza con el modo en que usamos la teoría. Veamos.

Casi seguramente el lector coincida conmigo en que nos los antropólogos también estamos dentro de la historia, es decir, en una red de relaciones sociales que incluye a la academia, sucede entre las academias, entre las academias y los Estados, y entre las academias y los campos, a través del tiempo. Pese a que llegamos bastante “formateados” a nuestros campos, sabiéndonos parte de la academia, de la universidad y, generalmente, del Estado, en nuestros campos em-

píricos nos vemos obligados a repensar estas relaciones y nuestra condición. Funcionar como académicos en todo tiempo y lugar puede tener sus inconvenientes para aprender a establecer interacciones con interlocutores a los que desconocemos. Es en el trabajo de campo donde también aprendemos cómo ellos ven a la academia y a los Estados. A contramano de creernos (demasiado) afuera o (demasiado) adentro, ni bien llegamos (e incluso antes) la gente empieza a decirnos de muchas maneras quiénes somos para ella. Pero no nos sorprende. Decimos que ya estamos acostumbrados y, por lo tanto, le prestamos poca atención a los modos que la gente tiene de ubicarnos y de clasificarnos, de discriminarnos ... en el sentido literal de la palabra. En vez de incorporar esto al análisis, al menos para entender a qué tipo de actor social le hablan nuestros interlocutores, evitamos el asunto y nos consolamos diciendo que “la gente no entiende lo que hacemos”. Ni bien volvemos del campo, nos sumergimos en la teoría, en la rutina académica, en nuestro medio natural. Citamos autores, algunos más conocidos que proceden generalmente de determinados centros. Luego, vemos qué datos encajan con la teoría que elegimos o a la cual “adherimos” y así volvemos a desterrar de la historia y del espacio-lugar a nuestra práctica de campo. También a nuestra práctica teórica.

Volvamos a la pregunta por la historia de la antropología. Vimos que la respuesta suele venir al compás de nombres, épocas y rótulos. Casi todo el mundo en antropología sabe más o menos quienes fueron Malinowski, Franz Boas, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss o Marshall Sahlins. Lo bien que hacen. Sabemos en la Argentina, en Perú, en Ecuador, en México y en Estados Unidos, quiénes fueron y cuáles fueron sus planteos. Lo que no tenemos tan claro son las condiciones nacionales e históricas (espacio y tiempo, nuevamente) que dieron origen a esas teorías, cuáles fueron los posicionamientos de los académicos y, mucho menos, cómo esas teorías fueron incorporadas en diversos destinos. En 1996 la revista *Maguaré* publicó un artículo de Esteban Krotz que resultó tan visionario como poco incorporado. Allí, sostenía que “los antropólogos del sur” (otra de sus expresiones) usamos las teorías del norte sin saber cuáles fueron los debates y las condiciones nacionales de los cuales esas teorías salieron.

El artículo “La generación de teoría antropológica en América Latina” es una formidable crítica a cómo usamos la teoría y los conceptos en el Sur.

A esto podríamos agregar que tampoco tenemos muy claras las condiciones nacionales e históricas (espacio y tiempo) de las relaciones de campo para quienes produjeron esas teorías. Generalmente en antropología, quienes escriben teoría son los mismos que hacen trabajo de campo. Eso sería lo deseable, pero no siempre sucede. Si esto es así, ¿qué ocurre cuando echamos mano de teorías concebidas en otras realidades? Entonces, por un lado, compramos teoría en las usinas metropolitanas del pensamiento, y por el otro, nos referimos a los antropólogos metropolitanos como parte de las legiones de agentes del “colonialismo” (Guber, 2020).

Hace dos años, en el congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología me atreví a presentar unas 30 fotografías de colegas latinoamericanos, sin el nombre del fotografiado. Pregunté a la audiencia si los conocía, pero no esperaba respuesta ya que, por vía remota, no podía ver a mi audiencia. Sin embargo, sabía de su desconocimiento. Ésta era mi conclusión después de escuchar las ponencias presentadas a varios simposios que llevaban por título alguna antropología adjetivada (comprometida, partisana, feminista, etc.). Lo notable era que las ponencias se basaban en los mismos autores, y que esos autores procedían del mismo país y, casi diríamos, de la misma ciudad: París. Esto es, ninguno de los autores citados procedía del país de los autores de ponencias y de los trabajos de campo que las fundaban. Por supuesto, después lo averigüé, el auditorio simultáneo o diferido que lo veía por Facebook sólo conocía a unos pocos colegas de la propia academia (uno, a lo sumo dos). Alguien podría decirme que tampoco se conoce a Marshall Sahlins. Sin embargo, estoy casi segura de que en América Latina estamos más familiarizados con él y sus propuestas, que con Gutiérrez de Pineda, Blache, Moreno o Eckert, por no decir Cardoso de Oliveira, Clarac de Briceño, Palerm y la misma Hermitte a quien ya me referí (ver Guber, 2021b).

Pero hay algo más. No sólo necesitamos conocer a los autores metropolitanos y a los latinoamericanos. También, y como ya insinué, necesitamos conocer cómo ingresaron los autores metropolitanos

a nuestras academias y a nuestros escritos. Denis Baranger, argentino, sociólogo y miembro de los “socios fundadores” de la carrera de antropología social de la Universidad Nacional de Misiones, estudió cómo ingresó y fue leído Pierre Bourdieu en América Latina. Así descubrió que Bourdieu no era uno, sino varios, y que en la Argentina leemos un Bourdieu más sociológico y en Brasil uno más antropológico. La novedad revela que quienes suelen citarlo, creen referirse a un Bourdieu esencial, y por eso casi fuera del tiempo y del espacio.

Dicho esto, por supuesto, no sólo nosotros en la Argentina no sabemos qué y cómo produjeron conocimiento Juan Carlos Skewes, Hebe Vessuri o Fernando García, para no hablar de Juan Luis Sariago, Armando Bartra o Myriam Jimeno. Quizás sepamos de casos aislados, esto es, aislados del contexto, de las tendencias circundantes, y de sus épocas. No se trata de apilar nombres, sino de reconstruir las relaciones sociales, la organización social y la política académica que los atravesó y aun los atraviesa, que los interpela y los provoca. Cabe aquí también relevar las posiciones de dirección, de discipulado, de escuela teórica, circuitos interinstitucionales, internacionales, teóricos, políticos, económicos y también, muy especialmente, las relaciones sociales que hicieron posible realizar sus trabajos de campo.

Con estas reflexiones busco señalar que la negación del punto local de nuestras antropologías es la misma que la negación del punto local de nuestras teorías y de nuestros trabajos de campo. ¿Quiénes somos en ese campo disciplinario y empírico y cómo éste incide en quiénes somos y seremos con respecto a la academia y también al campo? ¿Qué hizo que Bourdieu fuera Bourdieu? ¿Qué hace que la antropología chilena sea distinta de la peruana, la norteamericana o la argentina? Las configuraciones sociales e históricas que transitamos y que también nos modifican. Esto vale para nuestras antropologías. Al destacar lo local de nuestras antropologías incluyo usos de las teorías, de las nuestras y de las metropolitanas, las formas de problematización, y la articulación entre nuestras relaciones de campo y nuestras formas de importar y de producir teoría.

Cuando digo local no estoy pensando en antropologías incommensurables. Estoy pensando que, así como para los antropólogos la práctica teórica se hace con y desde el campo, así también el punto

local de nuestras antropologías puede visualizarse comprendiendo y analizando cómo los trabajos de los colegas, las formas de producción académica e intelectual de las que participamos y, por lo tanto, nuestros distintos sesgos modelan nuestro trabajo desde que estamos en campo. Si no reparamos en esto, no podemos pensar en aportar a nuestras realidades de manera antropológica, es decir, haciendo lo que sólo los antropólogos estamos capacitados para hacer.

Mientras tanto, seguimos haciendo antropología, creyendo que sólo se trata de reconocer las tendencias metropolitanas y, con un poco más de harina y agua, (observación participante y entrevistas en profundidad), podremos “recolectar” buenos datos para escribir etnografías “integradas a” o “en diálogo con” las metrópolis. Entonces seremos legítimos interlocutores que alcanzaremos la gloria de un Viveiros de Castro. No puedo ampliar en el asunto, pero tengo mis serias dudas. Hay una enormidad de investigadores latinoamericanos que son infinitamente más sutiles que varios metropolitanos y, sin embargo, no son tenidos en cuenta. A lo sumo, cuando un latinoamericano presenta en una revista anglófona, un referí anónimo sugiere incorporar tal o cual bibliografía (que probablemente sea de la autoría del revisor).

Claro está que nada de esto ayuda a resolver el extrañamiento ante la alienación que obedece a la desconexión comprensiva con respecto a aquellos a los que deseamos conocer. Este apartamiento, esta distancia que puede manifestarse aún “estando allí”, hace que nuestra misión, sea académica, sea política, venga siempre de afuera y así sea practicada y concebida. No con fines de objetividad, sino con el propósito manifiesto de integrarnos a un “afuera” que no nos pertenece y al que difícilmente vayamos a pertenecer.

Si buscamos comprender los fenómenos sociales desde sus protagonistas, es porque hay una externalidad, un extrañamiento antropológico que sí es necesario y al que considero importante cuidar, como sea que nos adjetivemos (adjetivación que, dicho sea de paso, sólo les importa a nuestros mundos académicos). Si en verdad somos antropólogos en uso y práctica de la antropología, siempre tenemos una pata afuera del campo, porque la práctica antropológica es una práctica teórica. Esto nos causa distintas incomodidades que

nos desacomodan a la luz de los procesos académicos nacionales, la dura competencia por los pocos puestos, la publicación en revistas “de impacto”, generalmente en otros idiomas, y las vicisitudes del trabajo de campo. A la luz, también, de un mundo cada vez más cruel. La incomodidad no se debe a que vamos a lugares donde se vive y se come raro, mientras nos sentimos una molestia que nadie llega a entender qué hace y por qué está ahí. La incomodidad proviene de que seguimos yendo, precisamente porque somos “seres presenciales” que no abandonan el tema y el campo así nomás. Tampoco las preguntas.

A comienzos de los años 1970s Hebe Vessuri, una antropóloga argentina formada íntegramente en Oxford, Gran Bretaña, se preguntaba en uno de los primeros ensayos autoantropológicos sobre trabajo de campo, si la función del antropólogo era contribuir al cambio estructural o a seguir extrayendo información, apropiándose de lo único que los pobres rurales con quienes ella trabajaba tenían para seguir viviendo, su privacidad. En su artículo se preguntaba cuál era la posición deseable que debíamos adoptar los investigadores que hacíamos trabajo de campo, para que la investigación y el cambio estructural no estuvieran divorciados. La pregunta incluía supuestos de tiempo y de lugar. Tiempo porque su época era, según ella y muchos otros, de cambios radicales e inminentes, y lugar porque esos cambios radicales ocurrirían en su país de entonces, la Argentina, una nación dependiente y subdesarrollada a la que ella traía una serie de debates que acababa de aprender en su formación británica en la segunda mitad de los años 1960s. El artículo se llamaba “Observación participante en Tucumán, 1972”. Además de un largo párrafo citando a la introducción de Malinowski, también citaba a otros británicos como Edmund Leach, su profesor Evans-Pritchard, y a un sociólogo latinoamericano que se hacía propuestas distintas, acordes a una Colombia convulsionada y ya en guerra interna: Orlando Fals Borda. Vessuri daba cuenta del *continuum* de las tres posiciones posibles que él distinguía en la investigación de campo: la observación-participación, la observación-intervención y la observación-inscripción. Esta última era, según él, la más apropiada para épocas de crisis, pues implicaba tomar una posición en favor de determinadas alternati-

vas que el mismo campo proponía (Vessuri 2002:239). Así podía ganarse una “comprensión total”, noción que tomaba del filósofo Dilthey (*ibid.*:240). Aunque el artículo de Vessuri se encuadraba en una investigación propia del primer tipo, la observación-participación, su compañero Santiago Bilbao utilizaba, sin saberlo, una modalidad más cercana a la “observación-inserción”, en un ingenio de azúcar que un grupo de extensionistas agrarios del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria y algunos operarios cañeros se proponían convertir en una cooperativa, ante el cierre de un ingenio por crisis de sobreproducción azucarera. Como la zona estaba, además, transitada por guerrilleros rurales, militares del Ejército y clérigos tercermundistas, la situación no demoró en agravarse y Vessuri con su equipo decidieron concluir prematuramente con la investigación. Pero no abandonaron la zona; se trasladaron a otra más calma por el momento.

Pocos años después, y con el recrudecimiento de la violencia desencadenada por esta guerra rural entre militares y guerrilleros (todavía antes del golpe de Estado de 1976), la experiencia de Bilbao y el equipo del INTA que había continuado, también debió suspenderse. El equipo se desmembró y se detuvo a tres técnicos. Bilbao era uno de ellos. Finalmente, el grupo familiar Bilbao-Vessuri emigró a Venezuela, adonde Bilbao intentó recrear la experiencia tucumana. Vessuri, por su parte, se dedicó a los Estudios Sociales de la Ciencia, explorando las inequidades del campo científico, con particular atención en las ciencias duras y sociales en América Latina. Así lo había anunciado en su artículo sobre Observación Participante. En 2017 fue la primera investigadora que no provenía de las academias del Atlántico Norte, en ganar el premio John Bernal de la Sociedad de Estudios Sociales de la Ciencia (que en ediciones anteriores habían recibido Mannheim, Kuhn, Latour y Haraway, entre otros).

IV. ¿UN MUNDO EN DEMANDA ANTROPOLÓGICA?

En los tiempos de la antropología posmoderna norteamericana (años 1980-1990), cuando estudié en Estados Unidos, se hablaba con ma-

lestar del sentimiento de culpa del hombre blanco (*the white man's burden*), por ejercer una práctica de superioridad, una “antropología extractiva” y “unilateral” con nuestros informantes-sujetos-objetos de estudio. Actualmente preferimos hablar de interlocutores-colaboradores-coautores, muchos de nuestros estudiantes descreen de la antropología académica y buscan una antropología que sea más eficaz en atender los problemas concretos de las personas y del ambiente. Creen encontrarla cuando la bautizan como colaborativa, militante, partisana, comprometida, feminista, etc. Teniendo nuestras tradiciones latinoamericanas, fue en los 1980 que nos pusimos a importar bastante de la producción que la antropología posmoderna estadounidense tenía para ofrecer. Así fuimos planteando una agenda de “involucramiento con los oprimidos” que, sin ser nueva para la región, vino a replantearse de la mano de excelentes colegas nortños que fundamentaban y definían, por ejemplo, la “investigación comprometida” (Charles Hale) y la “investigación colaborativa” (Joanne Rappaport). Estas y otras expresiones reviven y circulan en zonas convulsionadas, como las Patagonias argentina y chilena (aunque están raramente ausentes en el Chaco paraguayo y argentino). Parece que América Latina demandara antropólogos. Pero ¿como qué “nos demanda”: antropólogos, militantes, argentinos, chilenos, camaradas? Mi impresión es que seguimos siendo nosotros, los investigadores-antropólogos-sociólogos-agentes interculturales, quienes terminamos decidiendo qué es lo más conveniente y qué es lo inconveniente para aquellos con quienes trabajamos, independientemente de cómo conciben ellos nuestra presencia y qué nos demandan realmente.

En mi experiencia, la gente con la cual trabajé como antropóloga no tenía la menor idea de para qué servía la investigación antropológica ni en qué consistía. En muchos casos, sobre todo cuando empecé a compartir con ellos lo que iba escribiendo, quedaban asombrados y a veces entusiasmados por la imagen que les devolvían mis páginas. Mis escritos académicos y aparentemente inútiles les permitían entender algo de sí mismos que nunca se les había presentado de ese modo. Así, podían reconocerse. En estos casos no me refiero a población indígena ni a sectores “populares”, sino a seres que se consideran únicos porque sus experiencias fueron absolutamente exclusivas

en la historia argentina, porque perdieron a sus camaradas, porque enfrentaron una fuerza organizacional y técnicamente de excelencia como la Royal Task Force y porque pusieron en juego sus propias vidas. Los pilotos de caza que participaron en el conflicto armado entre la Argentina y Gran Bretaña en 1982 no necesitan del antropólogo para “empoderarse”. Les basta con los homenajes anuales y con los pilotos y buques que los enfrentaron, atacaron y padecieron. Sin embargo, siempre hay un ángulo muerto del espejo retrovisor, pero que igualmente está y afecta. Es el del habla popular, el del sentido común periodístico, el más renuente a revisar sus propios preceptos e ideas, ese que dice que los pilotos argentinos eran como los *kamikaze* japoneses o pilotos suicidas de la Guerra del Pacífico en la Segunda Guerra Mundial. Ese que se empecina en seguirlo sosteniendo.

Demostrar que no lo eran me valió numerosas instancias de incomodidad, no tanto porque ellos fueran oficiales aeronáuticos y aviadores navales, sino porque mi posición presencial se debatía con mi mentalidad prejuiciosa de antropóloga, universitaria y contemporánea de las últimas dos dictaduras militares argentinas. En este carácter, mi posición profesional y científica se fue labrando en una interlocución que me desacomodaba la cabeza y mi visión del mundo (al menos la que yo había aprendido), tanto como el equipamiento teórico que dominaba en mi campo académico.

Lo fantásticamente incómodo se desplegaba en la compleja relación entre teoría y campo, una relación en la cual nosotros no entendemos qué estamos haciendo, pero hacemos, ellos no entienden qué estamos haciendo, pero nos toleran, la academia nos mira con recelo, pero confía que algo saldrá de todo eso, acaso un pequeño artículo en una revista de Scopus o Elsevier.

Entonces, nuestros textos son el resultado de la relación entre cierta elaboración teórica que nosotros emprendemos y los sucesivos acuerdos con los que las partes vamos renovando las bases de nuestra relación en campo. Esos acuerdos siempre provisorios salen de una actividad en un espacio y un tiempo que, al principio, llamamos genéricamente, “trabajo de campo” y que, después, transformamos en otras cosas, llámense “en colaboración”, “coautoría”, o lo que sea. El gran desafío es cuán lejos o cuán cerca quedamos del campo con

nuestros escritos; quedamos lejos cuando buscamos imponer sistemas teóricos y lealtades políticas a cuanto pudimos aprender en el campo y de quienes nos lo enseñaron. A ellos no les importa la investigación adjetivada. Recuerdo que Bilbao, el emblema de la investigación-acción en la Argentina, descreía de los marbetes académicos tanto como de los oropeles teóricos. Le daba lo mismo decir que hacía antropología, geografía o extensionismo agrario. Él pensaba que esas designaciones eran vanidades que poco tenían que ver con los obreros del surco tucumano.

Mi pregunta, para terminar, es si existe un compromiso propiamente antropológico, y de existir, si estamos a su altura. Quizás nuestro mayor desafío sea pensar cómo construir y elaborar en nuestras investigaciones ese punto en el cual el término “compromiso” (o el que corresponda) resulta de una reflexividad cada vez más recíproca, donde mi descubrimiento valga algo parecido para ellos y para mí. Esta reflexividad recíproca es, necesariamente, el resultado de un proceso de conocimiento mutuo, no un punto de partida. Apropiarnos de ese proceso significa pensar críticamente en nuestros trabajos de campo y, por lo tanto, significa concebir e inscribir nuestros trabajos de campo en la historia y en la sociedad. Significa, también, escribir más sobre el asunto, exponer aquellas incomodidades y las tensiones que experimentamos a lo largo de nuestras investigaciones, porque es allí desde donde podremos reconocer nuestros puntos locales, esto es, qué significa producir conocimiento antropológico en la Argentina, en México y en Brasil, generalmente con nuestros connacionales. Necesitamos pensar críticamente nuestro pensamiento crítico antropológico y entender cómo se relaciona con las críticas de nuestros interlocutores. ¡Salvo que sigamos dejándole a Bourdieu la tarea de pensarnos!

El mundo nos está diciendo que, si no entendemos históricamente esos puntos locales de nuestra producción antropológica, la realidad nos revolcará como una ola, con todo y nuestras mejores intenciones.

Por eso mi angustia. Fue en el 2021 cuando fuimos testigos de la victoria Talibán en Afganistán. Me invadió una tremenda tristeza, una desolación propiamente antropológica. Me acordé de las brillantes clases de teoría antropológica que había tenido en Johns Hopkins,

de las sentencias firmes y preclaras del profesor, del gran sabio del departamento de *Anthropology*. Y ahora él, que había vuelto a su patria para gobernarla, que se había convertido en presidente gracias al respaldo del gobierno de Estados Unidos, había tenido que escapar. La Alianza del Norte se retiró, las mujeres volvieron a ser veladas y Ashraf Ghani, mi profesor, el presidente, había fracasado.

Los antropólogos tenemos una gran cuenta pendiente: reconciliar los diálogos entre las teorías y los campos desde nuestro punto local; explorar nuestras copresencialidades para recuperar la iniciativa y la creatividad con el fin de pensar los desafíos que nos rondan. Ahora, que pasaron 100 años, cuando el mundo creyó que la Gran Guerra había sido la última.

BIBLIOGRAFÍA

- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other*, Nueva York, Columbia University Press.
- Guber, Rosana (2013), *La articulación etnográfica*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Guber, Rosana (2020), “Pensar la investigación de campo desde Iberoamérica. 4 líneas y 4 paradojas”, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 15, núm. 3, Madrid, España, Asociación Iberoamericana de Antropología, pp. 439-462, disponible en <<https://www.aibr.org/antropologia/netesp/1503.php>>.
- Guber, Rosana (2021a), “Trabajo de campo ahora con la colaboración de Noelia López”, en Página web del Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba, versión resumida de lo presentado en Conversatorio núm. 9 del 12 Congreso Argentino de Antropología Social, disponible en <<https://museoantropologia.unc.edu.ar/2021/07/20/el-trabajo-de-campo-ahora/>>.
- Guber, Rosana (2021b), “Antropologías latinoamericanas: ¿un álbum de los recuerdos o las raíces de nuestro quehacer?”, en Dossier Etnografías desde el Sur y convergencias políticas contemporáneas, en *Revista Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, vol. 1, núm. 7, pp. 29-40, disponible en <<https://asocia>

- cionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/199>.
- Hermitte, Esther (1968), “La movilidad social en una comunidad bicultural”, en *Revista Latinoamericana de Sociología*, núm. 1, pp. 6-37.
- Hermitte, Esther (1970), *Poder sobrenatural y control social*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Hermitte, Esther y Leopoldo Bartolomé (eds.) (1977), *Procesos de articulación social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Hermitte, Esther y Carlos Herrán (1970), “¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino”, en *Revista Latinoamericana de Sociología*, núm. 2, pp. 293-317.
- Hermitte, Esther, Alejandro Raúl Isla y Nicolás Iñigo Carrera (1996), *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco, y políticas para su integración a la sociedad nacional*, Posadas, Argentina, Editorial Universitaria.
- Vessuri, Hebe M.C. (2002), “Observación participante en Tucumán, 1972”, en Sergio Visacovsky y Rosana Guber (comps.), *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, Buenos Aires, Antropofagia.

El trabajo etnográfico: distancia, encuentro de memorias y de miradas

María Ana Portal Ariosa*

INTRODUCCIÓN

Dice Saussure que “el punto de vista crea el objeto”.¹ Lo que me interesa reflexionar en este trabajo es cómo se construye el “*punto de vista*” desde la perspectiva antropológica. Parto de la idea de que todo *punto de vista* es una construcción compleja que implica diversas dimensiones socioculturales y que va cambiando en el tiempo; involucra procesos de significación que parten de la apropiación de sensaciones, de la construcción de la percepción y de la interpretación de los elementos obtenidos. Es decir, el *punto de vista* es producto de la experiencia. Esta experiencia parte de sensaciones, pero las sensaciones están reguladas a su vez por experiencias previas —guardadas en la memoria— en un continuum dinámico de retroalimentación entre la fisiología y la cultura. La construcción de la experiencia implica una apropiación a través del significado de lo vivido, con base en el recuerdo.

Para Adriana Aguayo:

La mirada recoge a través de los cinco sentidos, no exclusivamente de la vista, cierta información circundante en función de la intencionalidad y el fin con que se mira. Pero no sólo recoge esa información, sino que le da sentido a aquello que percibe; es decir, la mirada impli-

* Departamento de Antropología, UAM-I.

¹ Citado por Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1999:51).

ca apreciaciones, evaluaciones y juicios sobre lo percibido. [...] Esta mirada es entendida como el significado que el sujeto construye sobre aquello que percibe (Aguayo, 2013:147).

La intencionalidad y la finalidad, pero también el objeto que se observa nos obliga a ubicar diversos tipos de *punto de vista* que se generan a partir de premisas distinguibles. Así, podemos diferenciar el *punto de vista* empírico o de “sentido común” y *punto de vista* de la ciencia (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1999). Mientras que el sentido común se sostiene de la percepción del sujeto que mira y su propia interpretación de lo mirado, el que se construye desde la ciencia necesariamente se desarrolla a partir de teorías y metodologías específicas.

Un objeto de investigación, por más parcial o parcelario que sea, no puede ser definido y construido sino en función de una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1999:54).

Dado que las temáticas, los conceptos y las metodologías son los que dibujan las fronteras disciplinarias (muchas veces de manera muy tenue), también podemos distinguir los diferentes puntos de vista en la ciencia. No es lo mismo el punto de vista de un economista, un geógrafo, un sociólogo, un psicólogo o un antropólogo, tan sólo pensándolo desde las ciencias sociales. Si se amplía a otras disciplinas el contraste puede ser mucho mayor.

Ahora bien, si el *punto de vista* es producto de una experiencia específica sustentada en la memoria, podríamos pensar que también estas formas de la memoria son distinguibles. La memoria desde el “sentido común” está basada en las evidencias ideológicas o preconceptos a partir de los cuales se ordena la realidad vivida siempre en función de comprender el presente. La memoria desde la ciencia se genera a partir de la contextualización y la reflexión crítica de la memoria de los informantes en rejuogo con la del investigador. En este sentido, es una memoria mediada por conceptos teóricos que reorganizan la

información. Sin embargo, esta memoria, en el caso de la antropología, adquiere sentido en tanto abona a la comprensión de los hechos sociales desde la perspectiva cultural. Dicho en otros términos, cada disciplina genera un *punto de vista* anclado tanto en el marco teórico como en un tipo de memoria determinado. Una memoria desde lo conceptual que implica reconstruir a cada paso el objeto de estudio. Pero también una memoria de los sujetos involucrados en la investigación. Para el caso de la antropología, si bien el *punto de vista* se construye desde un conjunto de teorías y conceptos particulares, una de sus características centrales es que se requiere de la incorporación significada, analizada e interpretada del *punto de vista* de los informantes. El *punto de vista* del investigador tiene que incluir el *punto de vista* de los sujetos entrevistados como parte del material empírico y de la construcción del dato, con los cuales desarrolla su investigación. Por ello se puede decir que la antropología se fundamenta en la interpretación de las interpretaciones o la observación de las observaciones de un Otro.

Este conocimiento requiere recentrarse en el informante; y para producir ese recentramiento diversas corrientes antropológicas alentaron la presencia directa del investigador ante la población. Sin embargo, esta presencia no garantiza por sí sola un acceso cabal y completo al objeto en tanto no se reconozca la necesaria mediación teórica del sujeto cognoscente. Es desde el bagaje conceptual y de sentido común que se pueden aprehender realidades sociales, en el seno de una relación donde se van aprehendiendo recíprocamente dos mundos culturales.

Este proceso, que consiste en la deconstrucción de lo que se sabe de antemano y en una nueva construcción, vale tanto para el investigador como para el informante; no existe, pues, una perspectiva unilateral de conocimiento entre los sujetos humanos, como podría plantearse en otros aspectos de lo real y en otros campos del conocimiento científico (Guber, 2005:127).

Considerado lo antes descrito, podemos pensarlo como el contraste no sólo de miradas y conocimientos, sino de memorias entre el

investigador y sus informantes que, como analizaremos más adelante, está mediada por un conjunto de dimensiones importantes de visualizar.

En este marco, la memoria puede ser pensada, más allá de los recuerdos individuales, como un espacio donde los procesos sociales se despliegan en imágenes y en sucesos significativos [...] “y donde las experiencias heterogéneas se conectan entre sí para producir sentidos colectivos desde los cuales pensar, sentir y actuar” (Ramos, 2016:52).

Así, considero importante tener en cuenta por lo menos cuatro aspectos para analizar el *punto de vista antropológico*: 1. la distancia entre el investigador, el fenómeno social que le interesa investigar y los informantes; 2. el contexto de la investigación que implica dos planos distinguibles: el del contexto sociohistórico y el lugar que ocupa el investigador frente a su investigación; 3. la interpretación de los datos; y 4. la memoria como materia prima del trabajo antropológico. Estos elementos están articulados de forma intrínseca, pero los presento de manera desglosada buscando mostrar su complejidad.

1. LA DISTANCIA

Repetidas veces encontramos reflexiones sobre la importancia de la distancia entre el sujeto investigador y el objeto investigado, con la intención de que el trabajo antropológico sea lo más objetivo posible. Esta afirmación aparentemente tan simple encierra una gran complejidad que es necesario desagregar.

La primera distancia es la elaboración conceptual de un objeto de estudio que guía la mirada del investigador. Una vez precisadas las preguntas e hipótesis de trabajo y elaborado el marco teórico es necesario comprender el proceso de construcción de la distancia o las distancias entre objeto/sujeto. Es decir, son dos los planos del proceso: la distancia frente a un “objeto de estudio” y la distancia frente al “sujeto de estudio”. Aquí es necesario distinguir entre el fenómeno social (u objeto) que queremos investigar y el sujeto de estudio. La dis-

tancia entre éstos y el investigador no es equiparable; hay que diferenciar entre los sujetos que proporcionan información (muchas veces reconocidos como informantes) con los cuales se establecen parámetros sociales y culturales para generar una relación y comprender la información que nos proporcionan, y el *objeto de estudio*, que en sentido estricto es el *fenómeno social* que nos interesa investigar.

Para abordar un fenómeno social determinado encontramos por lo menos tres aspectos que pueden incidir en la toma de distancia:

a) El plano temporal que puede tener dos aristas: que los sucesos hayan ocurrido mucho tiempo atrás, lo cual limita el acceso a la información directa; o que esté ocurriendo en el momento de la investigación, lo cual también afecta la obtención de datos y su interpretación justamente por la cercanía del evento. Por ejemplo, frecuentemente durante el trabajo de campo los informantes nos hablan del tiempo de la Revolución en México, con relación a un evento específico. Pero generalmente estos informantes no estuvieron presentes en el momento al que se refieren, es una reflexión a partir del recuerdo de otros. Utilizar esta información requiere de contextualizarla a partir de otras fuentes históricas que favorezcan la articulación de esa información con el fenómeno que se quiere investigar.

Cuando estaba haciendo mi investigación doctoral en el pueblo de San Andrés Totoltepec en torno al sistema de cargos y la fiesta patronal, me topé con información contradictoria en torno al momento en que surge la fiesta del Santo Patrono San Andrés. Un señor mayor (de cerca de 90 años) me comentó que la fiesta siempre se había celebrado ya que él lo recordaba desde que era niño. Otro informante más joven (cercano a los 60 años) dio una fecha precisa: 1934. Al principio no sabía qué hacer con esos datos ya que no podía confirmarlos ni desecharlos. Sin embargo, al construir un marco contextual en donde obtuve información del pueblo durante la Revolución, pude observar que ambas informaciones tenían sentido, aunque parecieran contradictoria. El anciano, en efecto se acordaba de su infancia y la participación de su familia en la celebración, sin embargo, no consideró que el pueblo fue devastado y prácticamente deshabitado durante el conflicto armado de 1910. Una vez que concluye el proceso revolucionario, la gente regresa a sus casas y a la producción de sus tierras,

retomando las fiestas como parte de la reconstrucción del pueblo. Esto marca un periodo concreto: la guerra termina en 1921 y se requirió más de una década para el restablecimiento del orden social y cultural, así como la obtención de excedentes para la celebración festiva. De allí que 1934 pueda ser un año de reinicio que queda en la memoria de una generación que no estuvo presente en el movimiento armado de 1910.

De la misma manera encontramos fenómenos que resultan difíciles de analizar, que se están desarrollando en el momento de la investigación, dejando poca distancia para comprenderlos cabalmente. Un ejemplo interesante son los efectos de la pandemia en los diferentes aspectos de la vida social y cultural. Aun cuando delimitemos el fenómeno claramente, no tenemos el tiempo suficiente de observación como para comprender los alcances de un suceso tan complejo como el que provocó el Covid-19.

b) El plano conceptual se relaciona con la intensidad con que ha sido trabajado un fenómeno social, las preconociones que ello acarrea y la cantidad de información que se tenga sobre de él. Por ejemplo, en México la cuestión étnica —particularmente el tema del indigenismo— ha sido analizada por décadas, generando bibliografías amplias, desde posturas diversas. Trabajarlo actualmente implica un esfuerzo por encontrar nuevas perspectivas que alimenten o que contrasten con lo analizado previamente, tomando en cuenta las nuevas condiciones sociohistóricas del siglo XXI. De manera comparativa, el tema de la negritud en nuestro país es un aspecto mucho menos investigado, que apenas comienza a ser de interés. Hay motivaciones históricas, sociales, política y culturales para cimentar esto. Sin embargo, más allá de las explicaciones que sobre de ello podamos encontrar, sin duda generan problemas para construir la distancia.

c) Un tercer aspecto es el plano emocional del investigador que tiene que ver con su propia historia, su biografía y las preconociones afectivas que ello puede generar. La biografía del investigador impactará directamente en la mirada que tendrá sobre el objeto de estudio. De hecho, impacta la propia elección de un objeto de estudio.

Por ejemplo, hace años tuve una alumna interesada en estudiar las prácticas de las parteras en una comunidad indígena. La alumna, joven,

soltera, sin hijos, y nacida en la ciudad, se encontró con grandes dificultades para que le dieran información tanto las parteras como las madre embarazadas o recién paridas. Estas mujeres no se sentían comprendidas por ella ante su falta de experiencia y así se lo hicieron saber. La distancia emocional era demasiada, generando desencuentros afectivos.

El caso inverso es cuándo el tema está tan cercano al investigador que corre el riesgo de reproducir su propia biografía. Una compañera estaba estudiando el fenómeno hospitalario en torno a mujeres con cáncer terminal, y a su madre le diagnostican en ese mismo periodo cáncer de ovario. La cercanía biográfica y afectiva le impidió mirar con objetividad lo que le sucedía a las mujeres hospitalizadas y la dinámica hospitalaria en torno a ellas.

Esto nos lleva a pensar que la trayectoria vida, las experiencias y las memorias del investigador no sólo impactan en el proceso de investigación, sino que también se entretrejen con las del informante, generando nuevas memorias para ambos. Lo anterior nos lleva a entender que a la distancia frente al objeto o fenómeno social se le suma la relación entre el investigador y los informantes.

Esta relación —investigador/informantes— implica la construcción del lugar del investigador, aspecto fundamental ya que la ubicación de éste determinará el resultado de la investigación, y el lugar desde dónde se mira (en el sentido más amplio) establece las posibilidades de lo que se mira y qué tanto abarca esa mirada. Por ello es fundamental tener claramente delimitada —tanto para el propio investigador como para los sujetos de la investigación— dicha posición.

Las variables de género, edad, clase social y nacionalidad juegan un papel central, ya que éstas son determinantes de la percepción que tiene el investigador sobre sí mismo y sobre el Otro. Asumir y reflexionar sobre el tipo de distancia existente entre el observador y el informante resulta relevante para evitar —en la medida de lo posible— los puntos ciegos de toda investigación. Todo lugar desde donde nos ubicamos para observar un fenómeno implica parcialidad en la mirada. Reconocer esta parcialidad permitirá un trabajo metodológico más completo. La pregunta guía sería ¿quién soy?, ¿dónde estoy y qué perspectiva puedo ofrecer del objeto que observo?

Devereux (1983) considera que la observación sobre el investigador es una fuente fundamental de datos en el proceso de investigación, considerando que dicha información contribuye a la comprensión del fenómeno estudiado cuando plantea que “No es el estudio del sujeto sino del observador el que nos proporciona acceso a la esencia de la situación observacional” (Devereux, 1983:22). Para él, el interés afectivo que tiene un investigador por los fenómenos que estudia puede impedir la objetividad en torno a ellos. Pero también refleja la identidad de éste. En este sentido, la elección de un tema está determinada también por la biografía del investigador.

Un fenómeno que observamos es que la entrada a cualquier comunidad o espacio de trabajo frecuentemente se realiza a partir de contactos previos. Es decir, tejemos nuestra red de informantes iniciando con un vínculo de alguien “conocido” que nos presenta o nos da acceso al primer informante con el que estableceremos contacto. Esto, si bien facilita la entrada, puede generar limitaciones al trabajo, porque de inicio, ya estamos dentro de una clasificación generada por el vínculo previo. Por ejemplo, un estudiante quería trabajar las dinámicas de una empresa durante la pandemia. El acceso a las empresas es complejo ya que hay una serie de dificultades y de trabas para acceder a ellas. La empresa a la que pudo entrar fue en la que trabajaba su hermano, el cual lo conectó con sus compañeros de trabajo. Aunque en el proceso pudo detectar un conjunto de irregularidades y trato injusto para los trabajadores, no se atrevió a hacer una crítica clara y consistente por temor a que eso afectara la vida laboral tanto de su pariente como de sus informantes, limitando con ello los resultados de su investigación.

Un elemento fundamental es comprender que la relación entre investigador/informante no es unilateral, ya que en las ciencias sociales, y particularmente en la antropología, nos relacionamos con otros seres humanos que coyunturalmente ocupan el lugar de informantes, de tal suerte que al mismo tiempo que el investigador observa, es observado por los informantes —los cuales tienen sus propias reflexiones y percepciones— y eso genera sensaciones, percepciones y percepciones de unos frente al Otro. Desde el primer momento que se entra en contacto con esos Otros que nos ayudarán —con información

específica— a comprender el fenómeno estudiado, nos enfrentamos a una mirada que nos obliga a mirarnos y a replantearnos una y otra vez cuál es el lugar desde dónde estamos mirando y cómo nos redefinimos de allí.

En esa etapa inicial la presencia del antropólogo en la comunidad se caracteriza por una gran visibilidad. No es un miembro de ella sino un forastero que no obstante se acerca a la gente, conversa, pregunta, y trata de participar en los eventos comunales, sean éstos de carácter cotidiano o esporádico. Quién es y qué hace allí son dos interrogantes que se plantean los naturales del lugar y que el trabajador de campo debe responder. Lo importante es una clara autodefinición, tanto como la explicación del tema de estudio que, si por la alta especificidad de su contenido no es de fácil comprensión, puede ser traducido en términos accesibles. Aunque el antropólogo define en parte su rol, éste es también en parte definido para él por la situación y la perspectiva de los estudiados (Hermitte, citado en Guber, 2018: 218).

El reto para el investigador es lograr que su mirada y su posición no le impida construir una investigación lo más objetiva posible, evitando que la investigación se convierta en una autobiografía, si no es éste el objetivo explícito.

Paralelamente a lo anterior tenemos que tomar en cuenta que la información que brinda un *informante* no parte sólo de él como sujeto, de lo que sabe o de sus recuerdos. Lo que un informante dice está en estrecha relación con el cómo ve al investigador y al vínculo que establece con él. En ese sentido, la información obtenida en campo se da a partir de un proceso de diálogo y reflexividad (Guber, 2005) entre el investigador y el sujeto investigado, en donde entrarán en juego elementos de diverso orden (en donde lo afectivo juega un papel central), y obviamente unos tendrán que ver con los informantes y otros se podrán adjudicar al investigador.

Con respecto a la mirada del informante, un elemento fundamental son las fantasías que genera nuestra presencia y la manera en que ese *Otro* construye la imagen que tiene de nosotros. La antropó-

loga argentina Esther Hermitte (*op. cit.*) narra su llegada al pueblo de Pinola en Chiapas, y la manera en cómo la percibieron en un primer momento en donde se le atribuyeron varias definiciones: ser una bruja, ser un hombre disfrazado de mujer, una misionera protestante, una agente forestal o una espía del gobierno federal.

Cuando estaba realizando el trabajo de campo para mi tesis de licenciatura, en la Mazateca baja, nos sucedió algo similar a lo narrado por Hermitte; en un primer momento se nos preguntó si éramos comunistas, para después definirnos como maestros. En estos casos, el contraste cultural permitió al informante ubicarnos en función de sus referentes, de sus recuerdos previos y del contexto histórico y social en que vivían. Sin embargo, una parte importante de nuestro quehacer en ese primer momento de campo fue romper con las fantasías generadas y delinear, junto con el *Otro*, la imagen que realmente queríamos se tuviera de nosotros. Este relativo “desmantelamiento” de las fantasías del Otro, no está bajo el control pleno del investigador. Dependerá de factores como el contexto social y político del informante, la relación que se establece con el investigador, la información previa de unos y otros, las preconiciones que emergen de esa relación, etc. Es decir, cómo la relación entre investigador/sujeto de investigación es relacional, el diálogo entre ambos permite, hasta cierto punto, orientar al entrevistado en esta construcción. Ante la pregunta de ¿usted quién es y a qué viene?, la posibilidad de que la respuesta se “sincronice” con la mirada del entrevistado no siempre se da. Una misma respuesta por parte del investigador puede tener diversas interpretaciones desde los ojos del entrevistado. Al final, el investigador se tiene que preguntar cómo lo concibe el Otro y en qué lugar lo coloca. Esto necesariamente tendrá un impacto en la mirada que tiene el investigador sobre sí mismo.

En este contexto, la reflexividad que argumenta Rosana Guber (2005) pasa por una dinámica afectiva presente en toda relación humana, lo cual se desarrolla de la mano de la memoria de los sujetos. La angustia que nos provoca el primer encuentro, los lazos afectivos que se construyen, las animadversiones que surgen, etcétera, son el telón de fondo del trabajo etnográfico, pero es un fondo no explícito aunque determinante de los resultados.

2. EL CONTEXTO

El dar cuenta del contexto de una investigación es crucial para comprender el fenómeno social que se pretende explicar. El contextualizar un fenómeno en sus diversos planos favorece la objetividad de la mirada y da contención a la interpretación de éste.

Como se planteó al inicio, podemos subrayar que hablar del contexto de una investigación implica dos planos distinguibles: el del contexto sociohistórico en que se desarrolla y el lugar que ocupa el investigador frente a su investigación y dentro de dicho contexto.

El contexto sociohistórico está definido por el momento en que se desarrolla la investigación y por las categorías que entran en juego. En este proceso intervienen factores políticos, sociales y económicos que determinan la mirada del investigador y los alcances de su trabajo. Es decir, el investigador es producto de su tiempo. Su mirada se enmarca en el momento histórico en el que vive. Las posibilidades de desarrollo conceptual se establecen desde allí. Por ejemplo, recuerdo cuando estábamos desarrollando la investigación de maestría en la década de los ochenta en la Ciudad de México. Se vivía en un contexto político en donde el Partido Revolucionario Institucional (PRI) —partido oficial por más de 75 años— mantenía su hegemonía y las posibilidades de cambio social eran muy limitadas, aunado a las constantes crisis económicas y la inestabilidad social. Nuestro trabajo inició con la preocupación de cómo se construye la hegemonía y el papel que juegan los grupos populares en ello. En la medida en que fuimos adentrándonos en nuestra zona de trabajo (la colonia popular de Santo Domingo de los Reyes, producto de una inusual invasión masiva sobre terrenos comunales) el eje de la investigación se fue moviendo, y los conceptos utilizados, también.²

Asimismo, el lugar que ocupa el investigador está atravesado por los diversos planos de su identidad: etnia, clase, género, generación, nacionalidad, etcétera. Mirando en perspectiva mi propia trayectoria

² Esta investigación se publicó en 1992 con el título “Identidad, ideología y ritual”. Y en el apartado inicial, de corte metodológico, queda asentado el proceso de transformación de la propia investigación.

etnográfica, me doy cuenta que mi posición frente al Otro se ha modificado con el tiempo y con mi experiencia de vida. En un inicio me enfrentaba al trabajo etnográfico —como una mujer joven de alrededor de 23 años— de manera más insegura y dubitativa. ¿Cómo me mira el Otro? ¿Cómo me ubico en la comunidad? ¿Estaré obteniendo la información adecuada para mi trabajo? La mirada actual —45 años después— me permite darme cuenta de la manera en que la experiencia va cambiando la mirada y fortalece la conciencia de dónde me encuentro y de quién soy.

La identidad (en movimiento) del investigador necesariamente se articula con la identidad del Otro. No será la misma percepción la que tenga una mujer indígena que habita la ciudad a la de una mujer perteneciente a un grupo popular urbano, o la de una de clase alta. En este sentido, la posición del antropólogo se “mueve” en relación a la posición de los entrevistados. Por ejemplo, en el 2006, en el marco de un proyecto sobre consumo urbano, hice entrevistas a seis mujeres y a un hombre de clase alta, todos profesionistas vinculados a la iniciativa privada, con altos niveles de ingresos y de consumo. Mi ubicación como profesora universitaria o académica tuvo un efecto distinto al que había vivido en trabajos de campo anteriores, tanto con indígenas como con habitantes urbanos de sectores populares. Para estos sectores el ser “maestro” implica cierto prestigio y un lugar de conocimiento. En cambio, para el sector de altos ingresos es sinónimo de ingresos limitados y una posición social inferior a la propia. Esto evidentemente marcó mi postura frente a unos y a otros, incidiendo en el tipo de información obtenida.

3. INTERPRETACIÓN

La interpretación, que puede pensarse como el punto de llegada de toda investigación, está presente a todo lo largo del proceso de construcción de la mirada. Es decir, forma parte integral de la construcción de la mirada. En este sentido, podemos pensar que en el propio proceso de elaborar un protocolo de investigación ya estamos frente a procesos de interpretación, ya que, desde la elaboración de las pre-

guntas de investigación y la generación de hipótesis, estamos dándonos explicaciones interpretativas sobre un fenómeno social. Si lo pensamos con detenimiento, generar las hipótesis es la manera en que buscamos asir un problema de investigación, ubicándolo, buscando las interrelaciones internas y externas del mismo, en contextos históricos y culturales. Es el mismo proceso que seguiremos a lo largo de una investigación etnográfica.

Cuando hay hechos externos que observar, hipótesis que someter a la verificación empírica, leyes generales para cubrir tales hechos, teorías para abarcar las leyes dispersas en una totalidad sistemática y una subordinación de las generalizaciones empíricas a los procedimientos hipotético deductivos, entonces podemos decir que “explicamos” (Ricoeur, 2003:84).

Es importante señalar que cuando hablamos de interpretación nos referimos a que en todo fenómeno social (constituido por elementos simbólicos) encontramos dos planos de significado: uno manifiesto o explícito y otro latente o implícito. Dar cuenta de ambos niveles y sus interrelaciones es lo que se puede considerar como la interpretación de un hecho social. La tarea del antropólogo es, entonces, dar cuenta de los fenómenos sociales a partir la comprensión de estos planos existentes en toda significación, develándolos y encontrando la relación significativa entre ellos.

Para Ricoeur la interpretación es una forma de comprensión de la realidad.

La necesidad de interpretar estos signos proviene precisamente de la forma indirecta en la que transmiten tales experiencias. Mas no habría ningún problema en la interpretación, entendida como un derivado de la comprensión, si las fuentes indirectas no fueran expresiones indirectas de la vida psíquica, similares a las expresiones inmediatas de una vida psíquica ajena. Esta continuidad entre los signos directos e indirectos explica por qué la “empatía”, vista como la transferencia de nosotros a la vida psíquica de otro, es el principio común de cada tipo de comprensión, ya sea directa o indirecta (Ricoeur, 2003:85).

Dado que el trabajo etnográfico se basa en el lenguaje oral (aunque después se escriba), es necesario tomar en cuenta que a lo que nos enfrentamos es justamente a la polisemia del discurso de nuestros informantes.

Lo que se comunica en el acontecimiento del habla no es la experiencia del hablante como ésta fue experimentada, sino su sentido. La experiencia vivida permanece en forma privada, pero su significación, su sentido, se hace público a través del discurso. Ricoeur coincide con Frege al no satisfacerse con la sola significación, ya que ésta presupone una referencia. Sólo la dialéctica del sentido y la referencia dice algo sobre la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo (Monges, 2003:9).

Toda interpretación requiere una contextualización específica para que no se reduzca a una mera suposición. En este marco, el quehacer del antropólogo es comprender el sentido de la experiencia del Otro y contextualizarla en diferentes planos, para poder comprenderla y ubicarla.

Desde mi punto de vista, hay que cuidar dos aspectos fundamentales que están relacionados entre sí: por un lado, evitar quedarnos sólo con lo dicho por el informante, dado que no se trata de recopilar opiniones aisladas, sino encontrar la articulación entre los planos del significado del discurso, tanto en su dimensión explícita como en la implícita. Esto es posible en la medida en que activamos mecanismos de control de la investigación. Un mecanismo puede ser el contraste sistemático de las interpretaciones. Para ello tenemos que pensar el proceso etnográfico de manera flexible y en movimiento. Muchas veces el investigador se “mimetiza” con las ideas del informante generando un *punto ciego* dentro del trabajo etnográfico. Por ejemplo, varios miembros de una comunidad indígena residentes en la Ciudad de México expresaban una mirada “romántica” sobre su comunidad de origen en donde todo lo bueno está allá y todo lo malo acá. Si el investigador parte de una idea similar y no contextualiza y busca información más allá de lo dicho por el informante, se puede generar una falsa idea del asunto, y con ello favorecer la recreación —en consonancia

con el sujeto de investigación— y la misma idealización. Es lo que algunos reconocen como “una profecía autocumplida.” Para romper este círculo vicioso es necesario retornar sistemáticamente sobre la interpretación de los datos, contextualizándolos y completándolos. Con ello se favorece el contraste generando nuevos datos y nuevas hipótesis sobre los mismos. En un primer momento de la investigación el investigador puede salir al campo con un conjunto de prenociones (o prejuicios) y una serie de hipótesis. Desde ese lugar va a enfocar sus entrevistas y a analizar la información. En el transcurso de su trabajo tendrá que volver a valorar sus primeras interpretaciones para corregir en caso necesario los nuevos planteamientos que obtiene con el paso del tiempo. Por otro lado es fundamental ubicar el discurso del Otro en contextos tanto históricos como sociales y culturales, para no generar investigaciones que reproduzcan más que conocimientos científicos, discursos literarios o discursos de ficción. En este sentido, toda interpretación responde a un contexto de significado específico.

Frecuentemente encontramos trabajos etnográficos que apelan que la tarea central de la antropología es dar visibilidad y voz a los informantes. Sin negar este argumento, considero que esa es la mitad del trabajo, ya que sin el punto de vista del antropólogo, (el cual implica comprender los fenómenos sociales más allá del mero dicho del Otro) la investigación queda truncada. Se pierde la propuesta geertziana de una explicación densa de la cultura.

4. MEMORIA

Como señalamos antes, la memoria forma parte intrínseca en la construcción del punto de vista. Se inserta en el complejo proceso reflexivo que se va edificando en una suerte de diálogo entre el sujeto de investigación y el investigador.

En el proceso de construcción de conocimiento antropológico, la entrevista es la herramienta fundamental, ya que nos permite profundizar en los tejidos de la cultura y la identidad del grupo estudiado. Generalmente al entrevistar a una persona entra a la escena inmediatamente su memoria. En este sentido, la memoria es la materia prima

del antropólogo, ya que es a través de ella que tenemos acceso al sistema de representaciones, a las nociones, ideas y visión de mundo de los actores sociales.³

La entrevista implica un constante encuentro con el recuerdo del Otro y es desde allí desde donde construimos los datos etnográficos. Este encuentro también destapa la memoria del entrevistador. De allí que antes hablara de esta relación constante entre investigador/sujeto de la investigación, como una suerte de concurrencias de memorias, en donde lo verbal es lo que da estructura al diálogo.

Es importante resaltar que la entrevista es un proceso desigual y asimétrico en donde el lugar que ocupa el investigador le permite imponerle al sujeto de la investigación: “el marco de encuentro y de la relación, las temáticas a tratar y el destino de la información” (Guber, 2005:210).

Visto desde la memoria, el proceso no es lineal, está en continuo movimiento, regresando al punto de partida para retornar, contrastando las ideas y los recuerdos, para desde allí regresar y construir nuevos, en una suerte de espiral continua. Si lo pensamos en términos personales, nos daremos cuenta de que la memoria implica un ir y venir entre lo que podríamos llamar un primer recuerdo o un recuerdo “detonador” y las reelaboraciones de éste que se van completando esta suerte del *rompecabezas* que es la memoria. Para ilustrar lo anterior, retomo la experiencia de trabajo de campo en Chimalpa, Cuajimalpa, en donde al entrevistar a un hombre de alrededor de 75 años, comenzamos indagando sobre la historia del pueblo (explorando un recuerdo detonador). Esto llevó al informante a contarnos sobre la muerte de su tío durante la Revolución de 1910, de allí a explorar su infancia, sus prácticas como rezandero del pueblo, y nuevamente a los muertos durante dicha revolución.

Este proceso que es claro en la memoria individual o colectiva, lo podemos pensar para la ciencia, ya que el proceso de investigación implica un ir y venir de la primera hipótesis que se modifica en el pro-

³ Pero como señalamos antes se requiere de la interpretación de la información de la que nos proveen los entrevistados para generar el conocimiento antropológico y plasmarlo en un texto.

ceso mismo del trabajo, pero a la cual es importante regresar recordando cuál era su sentido y por qué se modificó. Ello forma parte de la reflexión metodológica de cualquier trabajo, y su importancia radica en que es una manera de controlar el procedimiento científico, evitando o estando conscientes de los puntos ciegos que se pueden generar. Como vemos, el movimiento de los recuerdos no es lineal ni circular, sino en espiral, pues no se regresa al mismo punto de partida.

La memoria se configura entonces como un elemento central tanto de la reflexividad discursiva entre los actores sociales que intervienen en la investigación como de la construcción del proceso de investigación y, por ende, de nuestra mirada antropológica. No fluye de manera arbitraria, sino que se *activa* —por lo menos en un primer momento— a partir de la direccionalidad que le da el investigador, aunque después pueda tomar rumbos diversos. Por ejemplo, en 2010, haciendo trabajo de campo en el pueblo de Chimalpa, en la alcaldía de Cuajimalpa,⁴ Ciudad de México, entrevistamos a una mujer de más de 85 años, sobre la fiesta del pueblo y la organización de ésta. La conversación derivó en la vida de ella, sus experiencias de infancia, la vida con un marido violento y maltratador, su maternidad, la relación con sus hijos y la diferencia que ella observaba en las mujeres de ahora. Siendo mujeres las que realizamos la entrevista pudimos conectarnos con las diversas experiencias que ella nos contaba; aunque nuestras experiencias distaban mucho de las que nos narraba, se desataron nuestros propios recuerdos en función de lo que escuchábamos, al mismo tiempo que lo podíamos contrastar con nuestra propia experiencia de vida.

Ahora bien, la memoria se ancla en imágenes. Las imágenes representan el elemento básico del imaginario social y del pensamiento. Pensamos a través de imágenes. Pero para que la imagen se objetive se tiene que narrar.⁵

⁴ Esta investigación se desarrolló junto con Cristina Sánchez Mejorada del 2007 al 2010.

⁵ Un ejemplo que nos puede aclarar esta idea es el caso de los sueños. Cuando soñamos lo hacemos a través de imágenes. En el momento en que intentamos expresar lo soñado, la imagen se verbaliza y muchas veces se modifica en el propio proceso de

Así, la memoria se construye a partir de imágenes que son narradas y algunas veces inclusive se escriben. Sin embargo, aunque el plano más elemental de la memoria es la imagen, es la palabra la que le da sentido. Esta dependencia de la memoria respecto del lenguaje constituye el manifiesto de que se recuerda por medio de constructos sociales, pues el lenguaje no se puede concebir sino en el seno de una sociedad (Halbwachs, 1994).

Lo anterior abre una serie de preguntas que resultan fundamentales para la revisión metodológica de toda investigación antropológica: ¿qué implicaciones metodológicas tiene el hecho de que la memoria sea un eje central del trabajo antropológico, siendo que ésta se fundamenta en imágenes y se transmite fundamentalmente de manera oral, mientras que los resultados de una investigación científica se plasman de manera escrita? ¿Cómo traducimos de un lenguaje a otro? ¿Qué se pierde y qué se gana en este proceso? ¿Qué sucede cuando se “moviliza” la memoria del “Otro”? ¿Qué se “devuelve” a la comunidad en este proceso? ¿Qué impacto tiene esta devolución en la construcción de la memoria de los actores sociales involucrados?

Maurice Halbwachs en 1925 planteó que la memoria es una reconstrucción que se realiza a partir de marcos sociales de localización y de evocación. Estos marcos son instrumentos de la memoria que evocan el recuerdo a partir de imágenes del pasado que las convierten en narrativas que favorecen y garantizan su reproducción de generación en generación. Así, la memoria se actualiza constantemente mediante acciones concretas de los grupos específicos adquiriendo nuevos significados.

Lo que los pueblos y las comunidades guardan como recuerdos no es la *realidad* sino la experiencia, tal como lo afirma Pierre Vilar cuando plantea que: “[...] tanto en el caso de los grupos como en el de las personas, la memoria no registra sino construye” (Vilar, 1981:29). Esta construcción es un proceso complejo, selectivo, relacional y de interpretación, con un sentido cultural y social específicos. Sin esa experiencia y las sensaciones que la conforman, no hay memoria.

hablarla, pues para comprenderla concientemente tenemos que darle un contexto, un tiempo y un espacio comprensibles que antes no tenía.

Hay entonces una determinación de lo social en la construcción de los sujetos, que se constituye en una suerte de marco referencial en donde sus recuerdos personales se acotan, aunque haya diferencias entre los sujetos y lo que recuerdan. Esto se reproduce precisamente a partir de las narrativas que se transmiten. En este sentido, la memoria es social y se encuentra organizada, es decir, sigue ciertas pautas y se mantiene por la existencia de técnicas mnemónicas que orientan la inferencia, la imaginación, la evocación y la creencia, es decir, el ejercicio mismo del pensamiento.

Su importancia radica en los dispositivos culturales que entran en juego articulando el pasado, el presente y el futuro. Es decir, los hechos no se recuerdan sólo como parte de la historia de un grupo social, sino como parte indispensable de la comprensión del presente para proyectar un futuro posible para las siguientes generaciones. En este sentido la memoria no es estática. Tiene plasticidad y su construcción depende del contexto social e histórico en el que se enmarca, aunque también incida la historia personal de sus portadores.

La memoria no es entonces un estanco inamovible, sino realmente un proceso de construcción constante con sentido cultural. Aquí juega un papel central el olvido, que no se contrapone al recuerdo, sino que se define en relación con él y viceversa. Recordar y olvidar implica seleccionar. La reconstrucción de la memoria requiere de olvidar algunas cosas para resignificar otras.

Sin embargo, tenemos que tomar en cuenta que la memoria como vivencia (individual y social) se convertirá en datos específicos como constructos teóricos. ¿Qué movimiento tenemos que hacer los antropólogos para retomar esos recuerdos y convertirlos en datos fundamentales de nuestras investigaciones?

Considero que son dos aspectos centrales: la relación memoria/olvido y la contextualización de la información a partir del contraste con fuentes diversas. La memoria tiene como contraparte al olvido. Para Ricoeur (2004) la memoria es entendida como un conjunto de huellas —o de improntas— que nos permiten hacer presente lo que está ausente. La huella es lo que queda de un objeto ausente. Es decir, hay una dinámica continua entre lo ausente y lo presente que requiere ser interpretado para reconstruir el pasado como parte del proceso

de reconocimiento, lo cual depende de la capacidad simbólica de representación.

El olvido no es equivalente a la carencia de esos “objetos”. En el olvido hay también una relación de significado, no visible de manera directa. Es lo que podríamos considerar una “memoria implícita” que permanece de diversas maneras en las prácticas y los cuerpos de la colectividad.

El trabajo del antropólogo se centra en recuperar estas huellas visibles y no visibles, explícitas e implícitas dándoles contexto social y cultural. Como vimos antes, esto es la base del proceso de interpretación. Pero para que esta interpretación tenga valor científico y no se convierta en literatura o en ficción, se tiene que contextualizar a partir de diversas fuentes.

REFLEXIÓN FINAL

A lo largo de este texto he buscado presentar la especificidad del punto de vista antropológico. Este punto de vista es una construcción compleja, no lineal, caracterizada por el diálogo reflexivo entre el investigador y el sujeto de la investigación. Un primer elemento tiene que ver con la distancia, que determina el espectro de la mirada. Ello depende especialmente del lugar en donde se ubica el investigador y la claridad que tiene sobre dicho lugar.

La contextualización de la investigación es un elemento fundamental, pues es la manera de garantizar la científicidad del proceso, dándole sustento a la interpretación. Es necesario contextualizar tanto los diversos momentos del proceso de investigación como la información obtenida de él.

Paralelamente a ello, encontramos que tanto la memoria como la interpretación atraviesan todo el proceso investigativo, pero no de manera lineal, sino en una suerte de espiral o *bucle* que tiene un movimiento pendular en donde se regresa al punto de partida como una manera de revisar lo que se ha realizado, contrastándolo con lo que va generando, para desde allí ir generando nuevas memorias y reflexiones.

Pensándolo desde la perspectiva metodológica en donde es necesaria la continua observación de la investigación, es a partir del movimiento de las memorias y de las interpretaciones como se puede construir un mosaico que permita comprender el proceso en su conjunto. En este sentido, el quehacer antropológico está en un continuo movimiento controlado por la observación de la distancia, el ejercicio de la contextualización y la circularidad de la memoria y de la interpretación.

Lo anterior lo podemos formular como un proceso continuo de construcción y deconstrucción de las memorias y de las interpretaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, Carlos y María Ana Portal Ariosa (1992), *Identidad, ideología y ritual: un análisis antropológico en los campos de educación y salud*, México, UAM-I.
- Aguayo, Adriana (2013), "Miradas a un espacio compartido. El Centro de Tlalpan", en Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal (eds.), *Las miradas y las voces*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Bitácoras de Retóricas 28, pp. 143-160.
- Bourdieu, Chamboredon y Jean Claude Passeron (1999), *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Deveraux, George (1983), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI.
- Guber, Rosana (2005), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Argentina, Paidós, Estudios de Comunicación # 19.
- Guber, Rosana (2018), *Trabajo de campo en América Latina*, Argentina, SB Editorial/Serie Antropología Sociocultural.
- Halbwachs, Maurice (1994), *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, París, Albin Michel.
- Halbwachs, Maurice (1968), *La mémoire collective*, París, Ed. P.U. F.
- Hermitte, Esther (2018), "La observación por medio de la participación", en Rosana Guber, *Trabajo de campo en América Latina*, Argentina, SB Editorial/Serie Antropología Sociocultural, pp. 89-108.

- Lasén Díaz, Amparo (1995), “Nota de introducción al texto de Maurice Halbwachs”, en *Revista REIS, Textos Clásicos, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 69, Madrid, pp. 203-208.
- Monges Nicolau, Graciela (2003), “Prefacio”, en Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Argentina, Siglo XXI Editores, pp. 4-6.
- Ramos, Ana Margarita (2016), “La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento”, en Ana Margarita Ramos, Carolina Crespo y María Alma Tozzini (comps.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Argentina, Editorial UNRN, pp. 51-70.
- Ricoeur, Paul (2003), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Argentina, Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, Paul (2004), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Vilar, Pierre (1981), *Iniciación al análisis del vocabulario histórico*, Barcelona, Editorial Crítica.

Estar ¿ahí?

Reflexiones sobre el trabajo de campo con habitantes indígenas de la ciudad*

Adriana Aguayo Ayala**

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este texto es reflexionar sobre el proceso de construcción de conocimiento en el marco del trabajo de campo antropológico. Específicamente se adentra en la reflexión postfacto de un proyecto de investigación centrado en el papel de la memoria en relación con el territorio, la identidad y la pertenencia realizado con distintos grupos de población indígena que viven en contextos urbanos. El trabajo de campo se llevó a cabo de mediados del año 2018 a finales del 2021 con personas que se autoidentificaron como ajuuk, zapotecos, serranos o yalaltecos, quienes residen en la Ciudad de México. A partir de las evidencias que arrojó el trabajo de campo me propongo desentrañar el papel que la investigadora y los interlocutores jugamos en la producción de conocimiento, que forma parte de las condiciones en que se produce el saber antropológico.

Si bien el objetivo de investigación era analizar las reconfiguraciones identitarias de estas personas al vivir y/o haber nacido en la ciudad, en las entrevistas emergió, sin haberlo notado en un inicio, la importancia de la música de las bandas de viento como un elemento que los identifica en distintos niveles: comunitario, regional y estatal. Incluso entre algunos de ellos, que no se autoidentifican como ayuuk o zapotecos, pero cuyos abuelos migraron desde alguna comunidad indígena de la Sierra Norte de Oaxaca, resaltaban constantemente su

* Agradezco a Federico Besserer y Claudia Álvarez la cuidadosa lectura y útiles comentarios que hicieron a la primera versión de este texto.

** Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa.

gusto por escuchar música de bandas de viento de la región de la Sierra Norte y que ésta en conjunto con la comida oaxaqueña y otros saberes, los hace mantener el vínculo identitario con la comunidad de procedencia de sus abuelos y la región de la Sierra Norte de Oaxaca.

Como veremos a lo largo de este texto, memoria, identidad y territorio son nociones estrechamente relacionadas y para esta investigación fueron relevantes por tres razones. En primer lugar, porque en el artículo 2º de la Constitución Política de la Ciudad de México se reconoce por vez primera que su composición poblacional es plurilingüe, pluriétnica y pluricultural, y porque en el artículo 58 se señala que la Constitución reconoce, garantiza y protege los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas y sus integrantes.¹ Este punto es crucial ya que, como sostiene Waldman, el tema de la memoria es relevante “cuando el consenso de la identidad colectiva y de los lazos cohesionadores de la sociedad explotan en la diversidad, en el privilegio al reconocimiento de la diferencia y a la pluralidad de sentidos de pertenencia” (2006:15). Justamente una de las preguntas de partida fue comprender qué implicaciones tuvo este reconocimiento para las poblaciones a las que alude. En segundo lugar, esta tríada de conceptos fue importante ya que, como señala Candau (2002), no hay identidad sin memoria en tanto esta última implica la conciencia de uno mismo —o de un nosotros— a lo largo del tiempo, como tampoco puede haber memoria sin identidad en tanto que la conciencia de la permanencia del ser individual o colectivo es a la vez conciencia del sentido que esos cambios tienen para el sujeto o el grupo. Y, finalmente, se trataba de conceptos indispensables debido al contexto en el que se enmarca esta investigación, donde procesos globales como las migraciones y las transformaciones urbanas se han intensifica-

¹ En 2016 una reforma constitucional modificó la naturaleza jurídico política de la capital de México, que a partir de entonces fue reconocida como la entidad federativa número 32 y comenzó a gozar de autonomía política y administrativa. También sufrió un cambio de nombre, pues el territorio conocido hasta entonces como Distrito Federal tomó el nombre de Ciudad de México. Estas modificaciones llevaron también a la necesidad de crear la primera Constitución Política de la Ciudad de México, que fue aprobada en enero de 2017 y entró en vigor en septiembre de 2018. Puede consultarse en <http://infodf.org.mx/documentospdf/constitucion_cdmx/Constitucion_%20Politica_CDMX.pdf>.

do durante las últimas décadas con efectos particulares en el entorno local. En el transcurso de estos procesos, la memoria juega un papel relevante dado que se convierte en el sostén de las identidades en contextos de movilidad y cambio.

El texto consta de tres apartados. En el primero reflexiono sobre la dificultad de hacer trabajo de campo con personas indígenas en contextos urbanos cuando éstas no residen en un mismo predio. En el segundo apartado reflexiono sobre cómo en las entrevistas cierta información no fue registrada de inicio por la investigadora a pesar de haber mantenido una escucha atenta y una atención flotante como se recomienda en las entrevistas antropológicas (Guber, 2005). Finalmente, en el tercer apartado abordo cómo la música y otros saberes se convierten en elementos de identidad entre personas procedentes de la Sierra Norte de Oaxaca, que se transmiten de generación en generación como parte de una valiosa memoria.

ESTAR AHÍ, EN LA CIUDAD

La Ciudad de México en los últimos cien años se ha transformado vertiginosamente tanto en extensión territorial como en estructura urbana y en términos poblacionales. Como consecuencia del proceso de industrialización de la ciudad que se desarrolló más intensivamente al concluir la Revolución mexicana y se consolidó hacia la década de 1940, hubo una importante migración de población procedente del campo hacia la capital del país. Con el aumento demográfico exponencial se produjo un acelerado proceso de urbanización con consecuencias en la extensión territorial de la ciudad. Esto dio un carácter especial a la urbe, cuya población procedía de distintas partes del país, portando memorias ligadas a sus territorios de procedencia. Si un territorio como la Ciudad de México se transforma vertiginosamente en un periodo relativamente corto, ¿cómo afecta ese proceso a la construcción del sentido de pertenencia de sus habitantes, especialmente si éstos mantienen una estrecha relación hasta el día de hoy con sus lugares de origen? ¿Cómo acercarse al tema de la memoria en un contexto espacial complejo y diverso como es la Ciudad de México?

El proceso antes señalado no fue exclusivo de la Ciudad de México y ello tuvo repercusiones en el trabajo antropológico. A nivel mundial, el proceso migratorio masivo a las ciudades y la urbanización acelerada durante la primera mitad del siglo XX generó una nueva condición para el trabajo antropológico, en el que surgieron nuevos temas y se replantearon las formas de realizar trabajo de campo en contextos cada vez más cercanos al investigador. Estas adecuaciones a las formas de producir conocimiento implicó que las y los antropólogos ya no debían trasladarse a lugares distantes ni pasar ahí un tiempo prolongado, sino que las circunstancias de la contemporaneidad volvían necesario y deseable realizar investigaciones en el entorno urbano y con grupos sociales cada vez más cercanos, para lo cual fue necesario *volver extraño lo familiar* (Portal, 2019). Lo anterior también llevó a nuevas formas de comprender los espacios de interacción entre los pueblos originarios y el resto de la sociedad nacional (Quecha y Prieto, 2015). Siguiendo a Kearney, estos procesos de movilidad de población rural y originaria a las ciudades en el contexto nacional e internacional acortaron las distancias entre el “Yo antropológico y el Otro etnográfico” (2003:49).

Bajo estas circunstancias, las y los antropólogos que hicieron investigación sobre la Ciudad de México a mediados del siglo pasado, dieron cuenta de un cambio en el patrón migratorio de la población indígena a la ciudad con respecto a unas décadas atrás, pues de una migración pendular o estacional y prioritariamente masculina, que combinaba el trabajo en el campo, se comenzó a observar que familias enteras llegaban a residir de manera permanente. También se recalca que las zonas desde las cuales migraban ya no sólo correspondían a los municipios colindantes, sino que lo hacían desde estados un poco más distantes como Michoacán, Puebla, Guanajuato, entre otros (Arizpe, 1975). Con el tiempo, estos patrones migratorios se han ido modificando y aunque la Ciudad de México y otras urbes como Guadalajara, Monterrey y Tijuana son importantes destinos de la migración desde zonas indígenas, sobre todo a partir de la década de 1980 las personas migrantes se dirigieron a ciudades medias y a destinos internacionales, especialmente hacia Estados Unidos.

Estos cambios en nuestras formas de realizar trabajo de campo nos han llevado a reflexionar sobre nuestra posición en relación con la de nuestros interlocutores, sobre las condiciones de nuestra praxis y la postura desde la cual miramos. Ello conlleva describir si el trabajo de campo se realizó en la misma ciudad en la que se reside o no, quiénes fueron nuestros interlocutores, cómo se hizo el contacto, qué técnicas de recolección de información se emplearon, entre otros y, de manera relevante para este trabajo, reflexionar sobre cómo estudiar la memoria en estos complejos contextos urbanos donde las memorias se yuxtaponen.

En mi caso, desde hace más de veinte años realizo trabajo de campo en zonas urbanas. Sin embargo, fue hasta que comencé esta investigación que las condiciones de realización del trabajo de campo y los resultados obtenidos me descolocaron momentáneamente. Por una parte, fue la primera vez que el espacio de investigación no estaba acotado. He trabajado en diferentes pueblos urbanos originarios, barrios y colonias de la ciudad, pero en esta investigación lo importante eran los actores sociales (población procedente de comunidades indígenas que migró a la ciudad o sus descendientes que nacieron en la ciudad) y no su lugar de residencia. La ciudad toda parecía ser el espacio de investigación, ¿cómo estar ahí, en una urbe tan grande y compleja? De ello hablaremos más adelante. En segundo lugar, la temporalidad de la investigación jugó un papel importante, dado que si bien desde mediados del 2018 la comencé incipientemente, fue hasta 2020 cuando me encontré realizando las entrevistas en medio de una pandemia que me llevó a entrevistar a buena parte de mis interlocutores por medio de plataformas como Zoom y Google Meet.² Así, dos de

² No repararé aquí en las adaptaciones que como científicos sociales debimos realizar al encontrarnos en medio de una pandemia que no nos permitía salir a realizar trabajo de campo como de costumbre. Sobre ello se ha escrito mucho en los últimos tres años, al igual que sobre otras condiciones que, como la inseguridad, nos han llevado a modificar nuestro acercamiento al campo. En diversas revistas de ciencias sociales se abrió espacio a este tema a veces en dossiers completos, otras por medio de artículos y se publicaron algunos libros al respecto. Como referencia de los desafíos para realizar trabajo de campo durante la pandemia véase: LASA FORUM 52(1), 2021; Montes de Oca y Gómez Rojas (2021); Visacovsky (2021); Zabala, Muñoz, Núñez y Fabra

los elementos básicos del trabajo de campo al que me había habituado por años desaparecían: el lugar y la presencialidad, el estar ahí, cara a cara con las personas a las que entrevistaba y en un espacio acotado, bien delimitado, abarcable. El tercer elemento por considerar fue que era la primera vez que en el centro de la investigación se encontraba la identidad étnica de mis interlocutores. Es decir, que en esta investigación tres factores modificaron las condiciones en que usualmente hago trabajo de campo: un espacio difuso dado que mis interlocutores residían en puntos muy apartados de la ciudad, un tiempo de excepción atravesado por la pandemia de Covid-19, que me llevó a modificar, aunque no de manera radical, el método de hacer trabajo de campo, y la relevancia de la pertenencia étnica de mis interlocutores para la investigación.

¿Cómo llegué a este tema de estudio y en qué condiciones se realizó la investigación? El objetivo de la investigación era dar cuenta del papel de la memoria en los procesos de construcción identitaria entre personas que se autoadscriben como indígenas y que migraron a la ciudad o nacieron en ella. Esta inquietud surgió a raíz de la aprobación de la Constitución de la Ciudad de México en la que se reconoció el derecho de autonomía y autodeterminación a los pueblos indígenas de la urbe, que para efectos de ésta comprende a dos sujetos de derecho: indígenas residentes y pueblos y barrios originarios. En un contexto culturalmente diverso en el que históricamente se ha discriminado a quienes son reconocidos por el Estado como indígenas, me interesaba indagar si esta forma de ser reconocidos por la Constitución de la ciudad había generado procesos de reconfiguración de su identidad étnica; si entre las generaciones nacidas en la ciudad se había construido un doble sentido de pertenencia: a la ciudad y a la comunidad de origen de sus padres; qué representaban para ellos los derechos que les fueron reconocidos por la Constitu-

(2021), por mencionar algunos. Con respecto a las condiciones de inseguridad que implican modificar la manera de realizar trabajo de campo véase, por ejemplo: Castro (2021); Terven y Rivera (2017); Hjorth (2018). Como se ha resaltado en esos trabajos, la flexibilidad del trabajo de campo y la creatividad nos ha permitido seguir realizando investigación a pesar de las cambiantes y desafiantes circunstancias en que realizamos nuestro trabajo en las últimas décadas.

ción de la ciudad; qué significaba para ellos la manera de definir lo que se entiende por pueblos indígenas y el hecho de que ello comprenda dos sujetos de derecho; y de manera significativa, cuáles memorias se movilizaban en estos procesos de reconfiguración identitaria y de construcción del sentido de pertenencia en la ciudad. En este texto, sin embargo, no recupero todos estos puntos, tan sólo lo referente a la última pregunta con énfasis en algunas cuestiones metodológicas que me permitirán adentrarme al tema de las condiciones de producción de conocimiento antropológico de esta investigación en particular.

Una vez establecido el tema, el siguiente paso era entrar en contacto con los interlocutores. Si bien en la ciudad existen pueblos, barrios y colonias en donde habita población indígena procedente de muy diversas comunidades, su localización no siempre es tan sencilla, pues la mayor parte de ellos viven dispersos por la ciudad. En una urbe tan grande como la Ciudad de México y con interlocutores dispersos por todo su territorio, puede resultar difícil el primer acercamiento.

Al respecto, Durin (2015) relata que cuando comenzó a hacer trabajo de campo con artesanos huicholes en la ciudad de Monterrey, su investigación doctoral en la sierra huichola le permitió empatizar con ellos y, cuando se propuso hacer trabajo de campo con trabajadoras del hogar,³ su experiencia previa con indígenas en la ciudad fue una ventaja, en tanto contaba con contactos para dar inicio al trabajo de campo. En sus palabras:

Así como asumimos ser nuestra propia herramienta cuando realizamos trabajo de campo en espacios ajenos a los cotidianos, al ser etnógrafos en la ciudad hemos de autoinstrumentalizar nuestra experiencia cotidiana y estar atentos a las representaciones imperantes sobre los indígenas en nuestro medio inmediato y recurrir a la añeja técnica del diario de campo para tomar distancia y registrarlas (Durin, 2015:21).

³ Durin señala que la principal ocupación laboral de las mujeres indígenas que migraron a la ciudad de Monterrey es el trabajo del hogar.

En mi caso, decidí establecer contacto con Pedro González, a quien había conocido en 2012 en Cuetzalan en el IX Foro Latinoamericano de Educación Intercultural, Migración y Vida Escolar, donde ambos participamos como ponentes. Pedro había migrado muy joven a la ciudad, procedente del municipio de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca. Estudiamos casi al mismo tiempo Etnología en la ENAH, aunque nuestros caminos no se cruzaron sino hasta muchos años después. Como miembro de la comunidad ayuuk y reconociendo la constante discriminación que sufrió en la ciudad por su pertenencia étnica, dedicó buena parte de su vida a la conformación y trabajo en la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México (AMI),⁴ que congrega alrededor de 15 comunidades étnicas procedentes de distintos puntos del país. A lo largo de diez años tuvimos varios encuentros, me invitó a su programa de radio por internet para platicar sobre mi tesis de doctorado que analizaba la manera en que el tema indígena aparecía en la prensa durante el sexenio salinista; posteriormente lo invité a participar en un simposio que coordiné en la ciudad de Oaxaca cuyo eje era el racismo. Y en diversas ocasiones nos pusimos en contacto por diferentes proyectos en los que participábamos, ya fuera que yo lo invitara o él me invitara. Desde que lo conocí y hasta su lamentable muerte a finales del 2021, mantuvimos cercanía por los intereses académicos que nos unían, lo que hizo que poco a poco se fueran estrecharon nuestros lazos. Así, conocí a su familia y a otros miembros de la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México que migraron a la ciudad o nacieron en ella. Otro

⁴ La Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México (AMI) fue constituida formalmente en 2001 por personas que se autoidentifican como zapotecos, mixes, mixtecos, nahuas, triquis, entre otros grupos. La mayoría de ellos migraron a la ciudad entre las décadas de 1950 y 1970. Desde entonces han impulsado acciones y proyectos en forma conjunta como una forma de exigir y practicar una ciudadanía plena en una urbe que debiera estar libre de discriminación y racismo. Sus formas de organización se han basado en los saberes y prácticas de *la comunalidad*, como un principio que les ha permitido articularse a pesar de sus diferencias culturales. Su autoreconocimiento en tanto grupos étnicos diferenciados pero que comparten una matriz cultural les ha permitido identificarse como una colectividad para imaginar, exigir y construir formas alternativas de ciudadanía en un contexto intercultural.

punto de partida fueron dos estudiantes de la universidad a quienes di clases y por quienes guardo un especial cariño y agradezco la confianza para compartir conmigo sus experiencias de vida. Una de ellas nació en Yalálag, Oaxaca, estudió la preparatoria en la ciudad de Oaxaca, después pasó un año en Estados Unidos estudiando inglés y posteriormente cursó la carrera de Antropología Social en la Ciudad de México. Actualmente vive entre la ciudad de Oaxaca y Yalálag. La otra estudiante nació en el Estado de México y aunque ni ella ni su padre se autoidentifican como zapotecos, su abuelo paterno había llegado a la ciudad procedente de una comunidad zapoteca llamada San Baltazar Yatzachi El Bajo, Oaxaca. Su caso en particular, así como el de algunas otras personas que tras la aprobación de la Constitución de la Ciudad de México se replanteaban su identidad étnica, llamaron mi atención para indagar en las razones para autoidentificarse o no como indígenas en el contexto urbano.

Por medio de la técnica de bola de nieve, Pedro y las alumnas me contactaron con diferentes personas a las que entrevisté o con las cuales compartí espacios de reflexión en torno a la identidad y los saberes indígenas. Sin pretenderlo, la mayor parte de las personas entrevistadas provenían de la Sierra Norte de Oaxaca o eran hijos o nietos de personas que nacieron en esa región. Algunos de estos últimos se autoidentifican como zapotecos o ayuuks y otros no, aunque todos tienen un sentido de pertenencia y apego a la comunidad de origen de sus padres y/o abuelos.

En este caso, gracias a los contactos de primera mano pude conocer a más personas que se convertirían en mis interlocutores. Esto no es raro en la práctica antropológica, aunque cuando se tiene como base un lugar de investigación acotado es más fácil acceder a distintas personas, incluso sin tener contactos de primera mano, ya sea solicitando apoyo a las autoridades locales, las instancias educativas, religiosas o de salud.

Otra cuestión relevante sobre las condiciones de investigación es que al menos a la mitad de mis interlocutores los entrevisté de manera presencial, y al resto, debido a la pandemia, los entrevisté por medio de plataformas como Zoom y Google Meet. Además, invitada por algunos de ellos, asistí a algunas sesiones de reflexión sobre etnici-

dad en la ciudad que se realizaron por medio de plataformas digitales, así como a diversas reuniones y fiestas colectivas a las que asistí de manera presencial. Entrevisté también a un investigador que ha trabajado desde hace varios años con pueblos originarios de la Ciudad de México y que participó a finales de los años noventa en las reuniones donde se discutía una propuesta de Ley Indígena en la ciudad, durante la cual se propusieron, por parte de las propias comunidades interesadas, las categorías de pueblos originarios e indígenas residentes. Y, finalmente, entrevisté a Larisa Ortiz Quintero, quien en ese momento estaba al frente de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI).

Una última circunstancia a tomar en cuenta es que cuando no se estudia un espacio acotado como un pueblo urbano, una colonia, un barrio, una unidad habitacional, un fraccionamiento residencial, sino que los interlocutores habitan en distintos lugares de la urbe, debemos preguntarnos ¿cómo se está ahí? y ¿qué implica el estar ahí en contextos complejos y cambiantes? Guber (s/f) nos da algunas pistas:

¿“Estar ahí”? ¡Decididamente sí! Hacer trabajo de campo de este tipo es estar, es perder el tiempo, es tener contratiempos, y es caminar a destiempo. El trabajo de campo etnográfico termina siendo un conjunto de prácticas y sentidos prácticos con disposiciones teóricas que los antropólogos nos hemos ingeniado para sostener pese a y en relación con las coyunturas sociopolíticas del lugar, del país y de la región, y con las orientaciones o sesgos y otros avatares de los mundos académicos. *El trabajo de campo etnográfico no es sólo cuestión de espacio (“ahí”); es una cuestión de tiempo (“estar”).*⁵

Pasar tiempo, conocer sus domicilios y a su familia, ir a las fiestas o reuniones, entrar en sus espacios de discusión, se volvió muy importante durante mi investigación, independientemente de la presencialidad física o digital. En ese sentido estuve ahí, aunque el *ahí*

⁵ Subrayado nuestro. Consultado el 14 de noviembre de 2022, disponible en <<https://www.waunet.org/wcaa/propios-terminos/guber/#sdfootnote1sym>>.

implicara ir de una casa a un espacio virtual, a la plaza de algún pueblo urbano, a una oficina o local de reuniones, localizados en distintos y en ocasiones alejados puntos de la urbe, por espacios de tiempo no siempre tan prolongados como cuando se coreside en un poblado o comunidad ajena al antropólogo. Si bien el trabajo antropológico parece estar siempre localizado, de ahí la importancia del *estar ahí*; en el contexto actual trabajar con poblaciones indígenas en contextos urbanos implica un desafío a las formas tradicionales de hacer etnografía. Como señala Vázquez: “Hoy en día la plasticidad, pluralidad y dinamismo de estos colectivos sugieren modos complejos de registro empírico de sus expresiones culturales” (2018:134), ya que provienen de diversos orígenes étnicos y destinos geográficos, pueden haber nacido en la urbe o residir de manera temporal en ella y estar vinculados tanto con sus lugares de origen, como con miembros de su comunidad que habitan otras ciudades del país o de Estados Unidos.

CONSTRUCCIÓN DEL DATO, UNA LABOR DE LARGO ALIENTO

Hacer trabajo de campo implica un conjunto variado de procesos: observar, participar de fiestas y rituales, platicar de manera informal o realizar entrevistas, transcribir piezas musicales o de danza, elaborar genealogías, tomar fotografías o videos, entre otros. Los datos obtenidos a partir de esos procedimientos, sin embargo, no siempre se hacen visibles para el investigador en la primera mirada. De ahí que se hable de la construcción del dato. “La información que obtenemos en campo es siempre una construcción que se da entre la tensión teórica, la información obtenida empíricamente y otras informaciones basadas en fuentes diversas” (Portal, 2019:101). En la construcción e interpretación del dato intervienen tanto el tema elegido, la relación entre investigador e interlocutor como la manera en que se plantean las preguntas, el espacio y tiempo de la investigación, así como la mirada del investigador sobre el tema de investigación.

En este proceso obtenemos y/o producimos diversos tipos de texto como el diario de campo, la transcripción de entrevistas, apuntes o

notas, cartas, fotografías, documentos oficiales o académicos, archivos de audio, visuales o audiovisuales, pero también vamos construyendo notas mentales (*head notes*) que van cambiando conforme transcurre el tiempo (Sanjek, 1990). Las notas mentales son evaluaciones o reflexiones de lo que se ha vivido y obtenido en campo que también están moldeadas por lo que se ha leído sobre ese lugar y el tema de investigación. Dicho de otra manera, es parte de la mirada del investigador sobre su trabajo, que no está fija en el tiempo a manera de una fotografía de la investigación, sino que puede pensarse más bien como una especie de película que va teniendo adaptaciones e incluso segundas partes (secuelas).

Todo esto vuelve evidente la necesidad de la reflexividad del investigador. Éste debe comprender desde dónde parte, cómo se sitúa frente a la investigación, el tema y los interlocutores, qué lugar ocupan cada uno de estos elementos, pero también implica que la sistematización de los datos obtenidos en campo debe ser un proceso a realizarse a conciencia. El papel de la memoria en relación con el trabajo de reflexividad es evidente, pues no sólo la experiencia de la investigación en curso sino de las experiencias previas de la investigadora influyen tanto en el modo de acercarnos a un tema, a un espacio o a un grupo de interlocutores. Y conforme pase el tiempo nuestra mirada o lecturas de la realización de investigaciones previas se irá modificando. Dentro de veinte años, al reflexionar sobre este mismo trabajo de investigación, es muy probable que mi lectura sobre mi papel y el de mis interlocutores no sea el mismo, que mis recuerdos sobre la investigación —a la luz de nuevas experiencias y preguntas distintas— encuentren otros matices. En los estudios de la memoria, una premisa fundamental es que la lectura del pasado se realiza siempre desde el presente. No se trata de recordar hechos del pasado sino de mirar el pasado desde el hoy.

Quisiera reparar un momento en la lectura de las entrevistas que puede pensarse como el trabajo que realiza un arqueólogo en una excavación y que puede ser clave también para pensar el tema de la memoria. El trabajo de excavación suele consistir en delimitar el área de prospección, hacer la cuadrícula, proceder a la excavación propiamente dicha y una vez localizados los objetos, huesos o estructuras

arquitectónicas encontradas, fotografarlos para documentar dónde se encontraron, en qué estado, clasificarlos, describirlos, etcétera. Es un proceso que lleva semanas, meses y en ocasiones años, dependiendo del área y la cantidad de materiales encontrados. Con las entrevistas debemos realizar un procedimiento parecido, que implica transcribirlas y leerlas a profundidad. Es deseable, por ejemplo, anotar todos aquellos aspectos que están más allá de lo que se dijo, tales como el lugar y tiempo de la entrevista, describir el lugar y el ambiente donde se llevó a cabo, señalar si hubo lenguaje corporal que indicó algo que la sola transcripción por sí misma no permite recuperar, etc. Es por ello por lo que ésta debe realizarse lo más pronto posible para recordar este tipo de detalles. Posteriormente, una vez transcrita la entrevista, se debe proceder —al igual que en las excavaciones— por cuadrantes (que para el caso de las entrevistas podrían pensarse como temas) y por capas (nivel de profundidad en que se encuentran los datos). La cuadrícula en un sitio arqueológico permite localizar, mediante el uso de coordenadas, los objetos encontrados, pero también conforme se profundiza en un cuadrante se puede fechar el objeto encontrado gracias al uso del carbono 14.

Así como en las excavaciones se van extrayendo capas de tierra hasta dejar a la luz los objetos arqueológicos, huesos o estructuras arquitectónicas, en el caso de las transcripciones de entrevistas debemos leerlas en repetidas ocasiones, relacionarlas con nuestras observaciones, con las lecturas previas del tema y el espacio, con las notas de campo y las notas mentales para estar seguros de que no se ha quedado nada oculto en las capas más profundas de la misma y que hemos podido obtener toda la información que nos fue compartida. Si bien en un texto escrito las palabras están en la superficie, su sentido puede encontrarse en las profundidades y no siempre sabemos en qué nivel las encontraremos. A veces no reparamos en un dato porque necesitamos de cierto contexto. Es por ello por lo que los datos empíricos, para poder ser analizados deben contextualizarse y para ello necesitamos organizar la información basándonos en las coordenadas teóricas que guiaron la investigación.

La metáfora de la excavación arqueológica puede aplicarse también a la memoria, pues los datos obtenidos, al igual que en el sitio

de excavación, dependen tanto de las técnicas empleadas como de los propósitos de la excavación y no únicamente de lo que se encuentra bajo tierra y es susceptible de ser encontrado. Dependen de las preguntas, del momento en que se realizan y de quién las realiza o el interés con que se recuerda o se hace recordar a los otros. Reiteramos, los datos son siempre contruidos. En el caso de la memoria, las lecturas del pasado dependen también de los intereses del presente y de los proyectos a futuro (Waldman, 2006) de los grupos que recuerdan, de ahí que existan distintas versiones que pueden incluso contraponerse y que expresan los “proyectos y expectativas políticas hacia el futuro” de cada grupo (Jelin, 2002:43-44). En el caso de la memoria propia de la investigadora, en relación con la investigación, supone tener en mente la información que se va obteniendo e ir la relacionando con la encontrada en capas subsecuentes o con experiencias de investigación o lecturas previas, llevando a la superficie lo que recordamos, para interpretarlo a la luz de la nueva información y darle un nuevo sentido.

En ocasiones, en cuanto escuchamos a nuestro interlocutor descubrimos nueva información, pero en otras, es hasta después de varias entrevistas, o varias lecturas a las transcripciones, que logramos “ver” o comprender lo que nos dijeron en una entrevista. Creo que en parte, la dificultad que tuve para que algunos datos en la entrevistas se volvieran visibles para mí, tuvo que ver con el hecho de que a diferencia de otras investigaciones en las que participé, no leí literatura especializada sobre un grupo de población determinado o un espacio determinado, sino que me basé en lecturas sobre la ciudad y en trabajos que hablaban sobre migración de poblaciones procedentes de comunidades indígenas hacia la capital de país y otras ciudades medias, dado que mis interlocutores, creí, procederían de muy diversas comunidades del país. Podríamos pensar que una ventaja de la falta de lecturas previas sobre la región y las comunidades de la Sierra Norte es que no llegué con una imagen preestablecida del ser serrano, yalalteco, zapoteco o ayuuk, sino que lo fui descubriendo a partir de la interacción con mis interlocutores. Mi memoria, que incluía cierto punto ciego sobre “ellos”, en interlocución con sus memorias y experiencias urbanas, acortó o desdibujó las distancias, permitiendo

que lo en un principio aparecía como difuso se aclarara e hiciera surgir sus memorias, develando sus experiencias en la urbe.

Como veremos a continuación, la memoria tiene un sentido político cuya potencia radica en la posibilidad de releer el pasado de acuerdo a las necesidades del presente para construir un proyecto de transformación en realidades sociales desventajosas y/o cambiantes. Como señala Huyssen “[e]l giro hacia la memoria recibe un impulso subliminal del deseo de anclarnos en un mundo caracterizado por una creciente inestabilidad del tiempo y por la fracturación del espacio en que vivimos” (2002:24). Los usos del pasado establecen un espacio de contienda por la memoria, estableciendo procesos de interacción, negociación, diálogos entre memorias que no están libres de tensiones. De esta manera, por ejemplo, la memoria de los grupos subalternos tiende un puente desde el presente entre pasado y futuro, posibilitando la acción social que imagina y construye formas alternas de lo social y lo político. Fue así como, desde su presente, mis interlocutores se refirieron a sus contextos migratorios, sus primeros años de vida en la ciudad y a ciertos elementos significativos para ellos y sus comunidades de origen. Esas lecturas del pasado realizadas desde el presente, como sostienen Huyssen (2002) y Waldman (2006), están orientadas hacia el futuro con el objeto de construir un proyecto viable de acuerdo con sus propios intereses.

Cuando comencé las entrevistas, entre los primeros datos relevantes sobre las memorias de la migración a la ciudad que surgieron entre los entrevistados hubo uno que llamó en primera instancia mi atención. Varios de mis interlocutores me señalaron que fue hasta llegar a la ciudad que conocieron la diversidad de grupos existentes en el país que son construidos por el Estado como indígenas, o bien, que fue hasta entonces que comenzaron a identificarse con dicha categoría. Esta palabra tan común en el repertorio nacional y en el antropológico,⁶ que esencializa a estas comunidades al tiempo que las

⁶ Cuando cursaba la carrera de Etnología en la ENAH en 1994 recuerdo que en una de las materias del primer semestre nos hablaban de los más de 60 grupos étnicos que existían en el país. Los textos de referencia, en su mayoría, realizaban descripciones por cada grupo étnico sumamente esencialistas que describían la lengua, la vesti-

invisibiliza, cobraba una nueva dimensión a partir de la mirada de mis interlocutores:

[...] la presencia indígena en la ciudad [...], esas formas de presencia en distintos puntos de la ciudad como colectivos y pueblos, eso mismo va robusteciendo, va enlazando, va haciendo redes de alguna manera. A mí me gusta mucho el término de redes, va contactando, va enlazando con otros hermanos indígenas. Ya hay un reconocimiento entre distintos hermanos indígenas que vivimos en la ciudad y eso nos va redimensionando [...] Entonces empezamos a dimensionar que los pueblos indígenas no somos uno solo. También se empieza a percibir, nos damos cuenta de que todos nos enfrentamos como a la misma exclusión, a los mismos prejuicios, a las mismas situaciones que son, cada quien se la arregla, no hay condiciones para vivir esa forma de los pueblos, ¿no? Esa forma de comunalidad en la ciudad, más que lo que van recreando los propios [pueblos] con sus propios recursos, con sus propias cooperaciones (entrevista a Pedro G., 30 de junio de 2018, originario de Flores, Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca).

La ciudad fue el lugar del encuentro con *otros como ellos* que habían migrado y compartían el ser vistos en la ciudad como un *otro* homogéneo con características determinadas. Eso los enlazó y, más tarde, los llevó a reconocerse como ese *otro*, aunque aludiendo a distintos referentes, en especial la lucha por el reconocimiento de sus especificidades y su derecho a la ciudad. En sus comunidades de origen, la noción de indígena no es relevante. Se es, por ejemplo, zapoteco o yalalteco, punto. La mayoría de las personas entrevistadas se

menta o la cosmovisión, sin reparar en las variantes de cada grupo de acuerdo a la comunidad de origen. Esa forma de enseñanza me parecían muy similar a lo que había aprendido en niveles anteriores de educación, e incluso a las exposiciones de la sala etnográfica del Museo de Antropología que hasta más tarde fue replanteada y renovada. Sería más tarde que otras lecturas que me proporcionaron en la carrera y otras experiencias de vida me llevaron a notar que las diferencias entre una comunidad tzotzil y otra, por dar un ejemplo, no eran menores; o que las variantes entre el náhuatl de diferentes zonas son tan distintas que puede llevar a problemas de entendimiento entre sus hablantes.

presentaban como zapotecos o ayuuk, mientras otros lo hacían como yalaltecos⁷ o especificando que eran zapotecos de San Baltazar Yatzachi El Alto⁸ o ayuuks de Santa María Tlahuitoltepec.⁹ Es decir, que la primera referencia que hacían era al grupo étnico de pertenencia o a la comunidad de origen o municipio de procedencia. La noción de ser indígenas o identificarse como tales, de acuerdo con su narrativa, fue adquirida al llegar a la ciudad.

[...] en la comunidad de Yalálag yo digo soy zapoteca o soy yalalteca, un poquito más local. Sí es muy diferente la concepción del indígena desde uno mismo y desde otras personas en las ciudades. Cuando le dices a alguien que eres indígena, a veces estas expresiones racistas, te dicen cosas de lo que ellos creen que es ser indígena. Y entonces la gente que migra, su forma de vida, el lenguaje, la vestimenta cambia, entonces sí creo que es una forma de ser indígena diferente del de la comunidad (entrevista Yunitza G., 23 de junio de 2021, originaria de Villa Hidalgo Yalálag, Oaxaca).

Otro dato relevante es la referencia sobre la discriminación que se vive en la ciudad con respecto a todo aquello que hace alusión a lo indígena y lo rural. En sus narrativas es frecuente que resaltaran que hablar una lengua indígena, vestirse de cierta manera o realizar ciertas prácticas era mal visto y comenzaron a negar o esconder su pertenencia étnica. Recalcan que hasta muy recientemente (después del alzamiento zapatista de 1994 y de la lucha indígena urbana que se dio casi en inmediato) se comenzó a reivindicar la pertenencia étnica. Aquí encontramos diferencias generacionales entre algunos entrevistados, quienes resaltan que en la generación de sus padres y/o abuelos se negó u ocultó la indianidad, pero en su generación es cuestión de orgullo. Algunos otros pasaron por el doble tránsito de llegar a la urbe,

⁷ Yalalteco hace referencia a la pertenencia a la comunidad de Villa Hidalgo Yalálag, Oaxaca. Esta comunidad es la cabecera municipal del municipio libre de Villa Hidalgo.

⁸ San Baltazar Yatzachi El Alto es una comunidad de la Sierra Norte de Oaxaca que se localiza en el municipio de San Baltazar Yatzachi El Bajo.

⁹ Santa María Tlahuitoltepec es la cabecera del municipio homónimo.

ser discriminados, ocultar algunas prácticas y más tarde recuperar el orgullo por sus raíces y luchar contra la discriminación y el racismo. Sobre este asunto, incluso quienes no se autorreconocían como indígenas sino como originarios de un pueblo urbano, también señalaron que su modo de vida era rechazado fuera de su pueblo.

[...] mucha gente migró a la ciudad [desde San Pablo Oztotepec, Milpa Alta] y recuerdo ahorita el caso de una familia que dice “nosotros migramos a la Agrícola Oriental y llevamos el temazcal, para nosotros eso era la vida”. Entonces llegas con tu temazcal, construyes ahí tu temazcal, te bañas y resulta que eres la burla de todos los que están alrededor, resulta que eso aquí no cabe [...] entonces, pues obviamente terminan quitando esa práctica y empiezan a vivir con la práctica de la ciudad, o por supuesto son gente que ya no se regresa a vivir aquí a San Pablo y mucha gente, mucha mucha gente migró. Mucha gente, ya sea que se fue a estudiar, ya sea que se fue a trabajar, se fue a la ciudad y nosotros a lo mejor no nos fuimos. Pero yo digo que sí es un proceso de migración cultural porque obviamente tienes al llegar allá, a un espacio que te pide otra forma de vestir, otra forma de actuar, muchas otras cosas, pues de repente como que también hay migraciones dijéramos culturales, porque pues el lenguaje ya no es igual. Aquí nos reíamos mucho, hay un tono en los pueblos de hablar ¿por qué? Porque había una lengua y como había esa lengua, pues el tono era diferente. Entonces cuando de repente te escuchas en otros espacios o aquí mismo, más bien aquí mismo, decías “oye, hablas como los de San Juan, hablas como los de no sé qué”. O sea tenías que cambiar el tono de hablar porque entonces te evidenciaba de dónde eras [...] (entrevista a Emilia M., 26 de julio de 2018, originaria de San Pablo Oztotepec, Milpa Alta, Ciudad de México).

La referencia constante de que al llegar a la ciudad comenzaron a asistir a puntos de reunión donde podían convivir con sus paisanos y contactar a personas de otras comunidades en lugares como parques y deportivos, o en espacios públicos y privados donde se realizaban fiestas, fue un tercer elemento altamente significativo. A partir de estas reuniones, como consecuencia también de sufrir mucha dis-

criminación y a la necesidad de contar con redes de apoyo, fue que distintos grupos comenzaron a conformar organizaciones para reproducir formas de trabajo comunitario y expresiones culturales de sus pueblos de origen, tales como las bandas de música y la celebración de fiestas patronales, de lo que hablaremos con mayor profundidad más adelante. Es decir, que ciertos lugares urbanos fomentaron o permitieron las expresiones étnicas mientras que otros se convirtieron en puntos de rechazo constante. A partir del encuentro en estos lugares toman conciencia de la diversidad presente en la urbe, pero también de los puntos en común que tenían con personas originarias de otras comunidades y se organizaron poco a poco para luchar colectivamente con el objetivo de exigir determinados derechos en la ciudad. Esta narrativa enfatiza, como vemos, la importancia de la colectividad o, en sus palabras, de la comunalidad.¹⁰

[...] esa cultura de la comunalidad la trajimos, vino con nosotros. Eso es un factor importantísimo, ¿sábado y domingo qué hacemos? Bueno, el deporte que predomina: nuestro equipo de básquetbol, formar una banda de viento, hacer nuestras reuniones tal como allá, presidido por una directiva en la asamblea comunitaria para platicar y hacer un acuerdo para las actividades, celebrar aquí también las fiestas, aunque no coincidieran las fechas. Nuestras mujeres preparaban la comida tradicional, nuestras bebidas y las vendíamos a precio cómodo para recuperar y obtener un pequeño ingreso para sustentar, para ayudar. Aparte mensualmente también cooperábamos para tener fondos siempre que se requiriera (entrevista a Fortino H., 21 de marzo de 2019, originario de San Baltazar Yatzachi El Alto, Oaxaca).

Un último punto que destacaba era que mucho antes de que fuera aprobada la Constitución de la Ciudad de México, específicamente después del alzamiento zapatista, ya se trabajaba por los derechos indígenas en la ciudad, con o sin injerencia de las autoridades locales, y que los derechos contenidos en la constitución local no han

¹⁰ Floriberto Díaz, líder y pensador ajuuk, reflexionó sobre la categoría de comunidad indígena desde lo local a finales de los años noventa en el contexto de las dis-

representado para las llamadas *comunidades indígenas residentes* ningún beneficio en concreto. Lo anterior debido a que la visión de la autonomía y determinación de la constitución local está ligada a derechos sobre la tierra, de la que carecen los llamados indígenas residentes. A la vez, enfatiza que a pesar de todo el trabajo que se ha realizado por ellos, el racismo en la ciudad es persistente.

[...] a mi parecer, al menos como yalalteco, la cultura, la visión indígena se vive como tal, habiendo constitución o no. ¿Por qué? Cuatro bandas yalaltecas aquí en la ciudad, fiestas de yalaltecos al por mayor, las mismas celebraciones que se hacen allá en el pueblo, lo hacen aquí. Yo creo que más que esta cuestión de constitucionalidad, reformas y teoría para los pueblos indígenas, creo que más allá de eso es muy difícil porque es erradicar esta cuestión de discriminación hacia nosotros. Alguien de un pueblo originario llega hablando mal el español y no lo bajan de tonto, llega un europeo o un blanco de ojos verdes hablando mal español y lo corrigen “no, mira, es así”. [...] los originarios vamos a estar, vamos a vivir, con o sin el consentimiento, con o sin que esté en la constitución. Sin embargo, la discriminación es la que nos pone un freno a veces (Edgar R., 16 de junio de 2021, yalalteco originario de la ciudad de Oaxaca).

Sería hasta después de varias entrevistas y de releer varias transcripciones que noté la importancia que le daban mis interlocutores al tema de la música de banda y otras prácticas que se reproducían en la ciudad, así como de ciertos saberes que se transmitían de generación en generación. Estas prácticas y saberes constituyen memorias transgeneracionales que de manera consciente forman parte de la pertenencia y el orgullo étnico. Estos elementos aparecían constantemente en las entrevistas, incluidas aquellas en las que los entrevis-

usiones sobre autonomía de las comunidades indígenas, especialmente en tanto se trata de una categoría no indígena. Desde su perspectiva el término de comunalidad expresa mejor la realidad indígena. “Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad. [...] La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que

tados no se autoadscribían como ayuuks o zapotecos o yalaltecos, aunque alguno de sus abuelos lo fuera. Fue hasta revisar algunas entrevistas para escribir un artículo y platicar sobre algunos hallazgos con un colega, que estas evidencias fueron visibles para mí. En ese artículo hablé de las fiestas a las que había sido invitada por dos de mis interlocutores, donde el tema de las bandas filarmónicas o bandas de viento como suelen llamarlas se hizo sumamente relevante.¹¹ Ambas fiestas patronales realizadas una en Xochimilco y otra en Iztapalapa, fueron amenizadas por bandas filarmónicas y una de las piezas fundamentales que fueron ejecutadas fue la misa oaxaqueña. Para realizar ese artículo busqué información más puntual sobre las bandas de viento de la Sierra Norte de Oaxaca y, entonces, todo tuvo sentido.

EL ALMA DEL PUEBLO

La región Sierra Norte de Oaxaca cuenta con una superficie de 8 972 km², dividida en 68 municipios. La población al 2020 era de 177 079 habitantes que residían en alguna de las 635 localidades rurales, cuya distribución es dispersa. El acceso a éstas es muy difícil en tanto el relieve de la región se caracteriza por contener profundas cañadas, laderas tendidas y pronunciadas. El 87% de la población habita en una localidad menor a 2 500 habitantes y más del 90% de la población se autorreconoce como indígena, cifra muy superior a la media estatal y nacional. En el área predominan los pueblos binnizá (zapoteco), ayuuk jä'äy (mixe) y tsa ju jmi (chinanteco).

En esta región, la música forma parte esencial del universo simbólico de las comunidades binnizá, ayuuk jä'äy y tsa ju jmi en tanto acompaña distintos momentos de la vida comunitaria (fiestas religio-

respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado” (Díaz, 2014:36).

¹¹ Aguayo, Adriana (2021).

sas, ciclos agrícolas, cambio de autoridades) y de la vida familiar (nacimiento, casamiento, cumpleaños, entierros, etcétera). Tanto así que existen algunos dichos que lo recalcan como “la banda es el alma del pueblo” y “un pueblo sin banda es un pueblo muerto”. La mayor parte de las comunidades cuenta con una o más bandas filarmónicas y los niños comienzan desde muy pequeños su instrucción musical. Se considera que en esta zona se ha definido un estilo que es reconocido en el nivel nacional e internacional y de donde proceden importantes compositores e intérpretes del país. En algunas comunidades los músicos tocan en las fiestas como un servicio a la comunidad y son tratados con mucho respeto. En general, son considerados embajadores culturales, pues en la zona existen relaciones de compadrazgo entre los pueblos que implican relaciones de ayuda mutua y, durante las ocasiones festivas, se invita a las bandas de otros pueblos a tocar, lo que refuerza las alianzas entre ellos. En este caso, los músicos representan a su comunidad y contribuyen al corresponder con esta práctica con los pueblos vecinos durante sus fiestas patronales.

En la Ciudad de México, al 2015, según los datos de la Encuesta Intercensal del INEGI, de los 8.9 millones de habitantes, un 8.8% se autoreconocía como indígena. Es decir que en la ciudad habitan alrededor de 785 mil personas indígenas. De esta cifra, alrededor de 129 mil son hablantes de una de las 55 lenguas indígenas presentes en la ciudad. El censo de 2020 no incluyó una pregunta por la autoadscripción como indígena, pero se tienen datos sobre los hablantes de tres años y más que hablan una lengua indígena. Entre éstos tenemos 3 615 hablantes de chinanteco, 3 741 hablantes de mixe y 9 392 hablantes de zapoteco, de un total de 73 795 hogares indígenas censados. Una cifra ligeramente mayor a la del INEGI (2015) la ofrece Larisa Ortiz, quien fuera la primera titular de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI), quien nos dijo que en la ciudad residen:

[...] más de un millón de habitantes indígenas. Una de cada diez personas en esta ciudad son indígenas, algunos hablan, otros no hablan, algunos son de pueblos originarios, otros no lo son. Pero el tema es que nos toca ir identificando cómo está esta realidad y hasta el día de hoy

tenemos poco más de setenta predios ubicados alrededor de los cuales se organizan, viven, conviven, transitan las comunidades indígenas. Eso por tocar esta parte de comunidades residentes, porque también conocemos otra forma de vida de gente que reside aquí que no hace necesariamente comunidad, que está de tránsito, medio permanente, por ejemplo, los estudiantes o los que vienen a trabajar por temporadas y se regresan, o totalmente una población flotante que va y viene al Estado de México, Hidalgo, Querétaro, que sólo viene a actividades particulares uno o dos días o los cinco días hábiles de la semana y los fines de semana, o sea, hay muchas modalidades (entrevista a Larisa Ortiz, 17 de marzo de 2020, titular de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes).

Algunas de las comunidades serranas cuentan con un número de habitantes menor al de sus miembros que residen en la Ciudad de México. Por ejemplo, el señor Fortino que migró de joven a la ciudad procedente de San Baltazar Yatzachi El Alto, señala que en la ciudad existen alrededor de 240 habitantes que se autorreconocen como parte de esa comunidad, mientras que en la misma habitaban al 2020, un total de 117 personas.

Una vez que distintas comunidades procedentes de esta región llegaron a residir permanentemente en la ciudad comenzaron a reproducir algunas de sus prácticas culturales, como mencionamos antes. Conformaron organizaciones cívico-políticas, crearon bandas filarmónicas, comenzaron a celebrar algunas de las fiestas de la comunidad de origen, o a realizar nuevas fiestas. Como señalan algunos entrevistados, lo primero fue encontrarse en los parques para practicar algún deporte. Éste fue el punto de reunión de muchas personas indígenas que migraron a la ciudad en los años cincuenta, sesenta y setenta. Se encontraban, conversaban y comenzaron a organizarse.

[...] mi abuelo también, ya estando acá, empezó a buscar a su comunidad. Dice mi papá que le dijeron que por el metro Balbuena o que por el deportivo Aragón jugaban básquetbol, y como iban varias comunidades a jugar básquetbol, entonces mi abuelo los empezó a buscar y dio con varios de sus paisanos y empezó a juntarse con ellos, y

cada sábado o domingo iban a jugar. Entonces iban cada semana y eso les permitía como hablar sobre los pendientes que tenían en el pueblo, se quedaban los adultos, era como más tradicional. Los esposos se juntaban y platicaban de los pendientes que había allá, si tenían que mandar dinero, si ya venía la fiesta y había que comprar algo, como todos los pendientes que había sobre la fiesta. Y las mujeres se quedaban como cocinando, platicando sobre algunas otras cosas, y los niños se salían a jugar. Entonces, pues hacían sus reuniones y digamos, ya muy noche, a veces incluso se quedaban ahí y regresaban a sus casas, entonces, eso como que les hizo tener esa relación con el pueblo, pero sobre todo con lo oaxaqueño (entrevista a Mónica P., 16 de octubre de 2021, originaria del Estado de México).

Especialmente con el surgimiento de las bandas filarmónicas, entre las comunidades migrantes se pudo “extender el espacio sonoro de sus comunidades de origen como una forma de apropiarse del territorio de llegada” (Aguayo, 2021:294). Todo ello ha contribuido para sostener su identidad grupal y cohesión social fuera de sus contextos de origen, así como para asegurar su membresía a la comunidad de pertenencia independientemente del lugar en que habiten.

[...] es una necesidad de sentirte parte *de*, creas nuevos espacios en el lugar donde radicas para sentirte yalalteco, oaxaqueño, mexicano, entonces ahí es donde la música tiene sentido porque sin música no vas a poder hacer tus festividades igual que en Yalálag. [...] Yo creo que la importancia de la música es eso, es un elemento constructor de la identidad. Y también de cohesión porque en las fiestas de la Ciudad de México hay quienes vienen de otras delegaciones. Nosotros cuando fuimos a tocar, mi tía que vivía en Coapa viajó para vernos, entonces ahí es donde encuentras a todos los paisanos, a todos aquellos que no puedes ver todos los días pero de alguna forma ahí los encuentras, platicar, intercambiar, hablar de muchos temas. Sin las bandas de música que radican en la Ciudad de México ni la fiesta ni ninguna actividad se llevarían a cabo de la misma manera, nadie bailarían los jarabes, no estarían participando. Ésa es la importancia de ayudar a construir otros espacios, otras identidades de acuerdo a los lugares

en que habitamos y nos encontramos (entrevista a Yunitza V., 23 de junio de 2021, originaria de Villa Hidalgo Yalálag, Oaxaca).

La cita anterior es relevante porque al tiempo que habla de una reconfiguración identitaria como consecuencia de la migración, recalca la importancia de reproducir ciertas prácticas que a la que vez que forman parte de la identidad étnica fomentan la cohesión del grupo y les permiten seguir perteneciendo al mismo. Para algunos, además, fue justamente uno de los motivos para migrar temporal o permanentemente, venir a la Ciudad de México para continuar su formación, ya sea en el Conservatorio Nacional de Música o la Facultad de Música de la UNAM. Para muchos de los entrevistados, en especial los jóvenes, la música constituye un elemento que fortalece el vínculo con la comunidad de origen, a la vez que les permite sentirse cerca del pueblo y la familia que se quedó allá.

[...] el interés por la música nace a partir del contacto con mi abuelo materno, Cutberto Pioquinto Sánchez. Más o menos nos empezamos a acercarnos a la música como a los seis u ocho años en forma de juego, queríamos aprender un poco cómo era la música ya que siempre en la casa se escuchaba siempre ese tipo de música, del pueblo de mi abuelo, siempre hubo instrumentos en la casa, entonces, como niños, veíamos la forma de juego en la música. [...] para los oaxaqueños es muy importante que si vas a tocar un instrumento sea a partir del solfeo, no que sea empírico sino que a través del solfeo. Para ellos es muy importante que uno aprenda así porque es como una cultura muy arraigada que tienen, el solfeo es primordial para no perder la esencia de la música. [...] Y bueno, recuerdo, entonces, trato después de acercarme a la música porque me gusta, porque me siento contento y me siento cerca del pueblo y de la familia (entrevista a Leonardo P., 24 de octubre de 2020, originario del municipio de Nezahualcóyotl, Estado de México).

La manera en que se aprende a tocar la música es muy relevante, se debe estudiar con músicos de la comunidad para aprender de la manera *como se hace en la comunidad* de origen. Este *saber hacer*

es una memoria que se transmite de una generación a otra e implica una serie de conocimientos referentes a distintos aspectos, por ejemplo lo que se toca, pues para cada momento ritual existe un repertorio específico. Pero también se trata de una manera especial de tocar, un estilo particular que define a la región y en ocasiones a cada pueblo o comunidad. Implica también una serie de saberes en torno a la cultura, como la importancia que tienen los músicos dentro de la comunidad y cuestiones relativas a la comunalidad en tanto que ser músico se considera un compromiso y una responsabilidad. En algunas comunidades, a quienes pertenecen a la banda filarmónica ya no se les pide que cumplan con un cargo dada la importancia que tiene ser músico.

Yo tenía mis dudas, yo aprendí aquí en la ciudad, se supone que así es en el pueblo, pero no lo había puesto en práctica hasta que fui y me di cuenta de que realmente era así. Ya estando en el pueblo aprendes los valores de cuando uno está tocando, cuando uno va a la fiesta, todo ese contexto que hay desde que llega, cómo toca la banda, cómo lo recibe la gente, qué le va a dar de comer. Porque también es un trabajo fuerte y pesado, porque las fiestas son de una semana y la banda y los músicos tocan las 24 horas a veces, a veces 20 y duermes cuatro, duermes seis. Entonces era parte de ese reconocimiento que tiene el músico, y yo vi eso y dije, bueno, a lo mejor no hablo la lengua, no he podido hacer un cargo o un servicio, pero musicalmente me estoy autorreconociendo y me están reconociendo ellos ya como músico. El músico es como otro cargo que es parte de la comunidad. No es únicamente voy a tocar y ya. [...] Yo me comprometí y tengo que estar de lunes a domingo todo el tiempo que me necesite la banda con la que voy a ir para que vean que realmente estoy comprometido, que sé cómo es ser músico, lo que hay que hacer, que hay que corresponder, entonces esa parte es la que me marcó [...] (entrevista a Andrés G., 26 de julio de 2020, originario de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca).

Así como aprender a tocar y a comprender la importancia de la música en los rituales es importante, también lo es el aprender a bai-

lar *como se baila allá*. Estos saberes, cuando se está fuera del pueblo se tornan muy relevantes, a pesar de haber perdido la lengua e incluso entre los descendientes que ya no se autoadscriben como zapotecos ni ayuuks, son muy apreciados y les ayuda a conectar con sus raíces y también a garantizar su adscripción.¹²

[...] a pesar de que no se quedó como eso de la identidad de pertenecer al pueblo zapoteco, de todas formas sí se quedó como esa identificación [...] la fiesta es baile, o sea, la fiesta es como alegría, como que la banda está todo el tiempo tocando. [...] entonces como que marcan estos eventos, como que tienen la fuerza para estar presentes en los momentos importantes de la vida del pueblo, no sólo de las fiestas sino también en estos momentos de cercanía, de despedida [...] como que siempre hay este sentido de fiesta, de baile y es algo que hay que saberlo bailar [...] mis abuelos les enseñaron a mi papá y a mis tías a bailar como se baila en el pueblo, y cuando estábamos muy chicos a nosotros nos enseñaron [...] nosotros sabemos bailar como bailan en el pueblo, aunque no vayamos muy seguido [...] Se casó mi prima y a su esposo le enseñamos a bailar, ahora que están los niños chiquitos también les estamos enseñando a bailar [...] (entrevista a Mónica P., 16 de octubre de 2021, originaria del Estado de México).

La música, la danza, la comida regional y la práctica de la comunalidad están entre los elementos más relevantes que son señalados por los interlocutores en relación con la identidad grupal y que vinieron junto con ellos. Reproducirlos en las ciudad les permitió re-

¹² El tema de la adscripción varía de comunidad a comunidad. No sólo se trata de autorreconocerse como parte de la comunidad, sino de que la comunidad reconozca a sus miembros. Hablar la lengua ha dejado de ser un referente importante en términos de membresía en algunas comunidades, pues las lenguas se han perdido parcialmente tanto entre los habitantes de la comunidad de origen como entre los que viven fuera de ella. Sin embargo, otros elementos, como regresar a cumplir con un cargo o pagar a alguien cuando no se puede regresar a ejercerlo, contar con una propiedad y participar económicamente o en especie con los gastos de la fiesta principal, están entre los elementos más relevantes a cumplir para ser considerado miembro de la comunidad.

encontrarse, mantener su identidad y transmitirla a las siguientes generaciones.

[...] los propios pueblos por esta inercia, por este imán de reencontrarse, de organizarse, fue[ron] recreando, fue[ron] encaminando esos encuentros. Además de ir impulsando actividades culturales de danza de sus regiones. Un elemento que entre otros pueblos se intercambió mucho [...] [fue] el tema de las fiestas. Las fiestas, por ejemplo en el caso de los zapotecos, los mixes, le llamamos las “fiestas serranas” y son con formas características de la comunidad de origen en cuanto al tipo de música, a la comida, al tipo de encuentro, de la lengua. Y ahí hubo en algunos momentos grandes intercambios entre fiestas y luego se empezaron a formar las bandas de música como así de otros pueblos, de otras regiones. Eso fortaleció mucho los lazos, entre el ir y venir de las actividades, entre la reciprocidad del tequio, principios que empezaron a accionarse en la ciudad. Esos principios que de forma natural se recrean en las propias regiones de los pueblos indígenas (entrevista a Pedro G., 30 de junio de 2018, originario de Flores, Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca).

Estos saberes no sólo se reproducen en el nivel colectivo, forman parte de las rutinas familiares. En algunas casas se dejó de enseñar a los niños el zapoteco o el ayuuk, en otras no. Pero además de la lengua existen otros elementos como hemos visto anteriormente, que son relacionados con la identidad además de la música, tales como la comida y cierta vestimenta. Cuando pregunté a uno de los jóvenes yalaltecos cómo pensaba que se expresaba el reforzamiento de la identidad yalalteca en su familia, me respondió lo siguiente:

[...] mi papá sí habla zapoteco, mi mamá lo entiende, pero ya no habla. Sí lo habla, pero dice ella que lo habla medio chistoso, entonces ya no lo practicó. Mis abuelos maternos siempre [estaban] hablando en zapoteco y aquí en la casa pues siempre la banda. Las comidas igual, muy oaxaqueñas, muy yalaltecas cuando se podía. Si había pan de Yalálag, comprábamos pan, entonces comíamos pan de Yalálag. ¿Qué otra cosa? Usar huaraches, ¿qué otra cosa puede ser? Yo digo

que lo de la música, los sones y jarabes diario, diario, diario (entrevista a Daniel T., 4 de agosto de 2021, yalalteco originario de la Ciudad de México).

Se puede apreciar la importancia de las bandas filarmónicas que existen en la ciudad al comprender que incluso congregan a gente de otras comunidades cercanas que buscan no perder su identidad étnica y seguir practicando sus costumbres. Cuando las personas pertenecen a una comunidad serrana que no cuenta con una banda filarmónica en la ciudad, se acercan a las bandas de otros pueblos, ya sea para pedirles que amenicen sus fiestas o para aprender a tocar con ellos.

[...] he notado que ha habido mucho movimiento de otros pueblos, migran hacia la Ciudad de México los pueblos circunvecinos de Yalálag y como son pueblos chicos, pues no hay mucha gente de esos pueblos aquí en la ciudad, entonces como la banda que hay más grande cerca de su pueblo es la de Yalálag, recurren a nosotros para amenizar sus fiestas, sus eventos, entonces pues ahora vamos a tocar no tanto con yalaltecos pero sí con los demás pueblos vecinos. [...] ahora la banda cuatro barrios ya no sólo la integran descendientes yalaltecos sino también ya hay de otros pueblos, precisamente por lo que te comentaba de que no hay bandas de sus pueblos, pero se integran a nosotros, yo les enseño, pero crecen bajo esa formación musical yalalteca (entrevista a Daniel T., 4 de agosto de 2021, yalalteco originario de la Ciudad de México).

A pesar de que en la narrativa de mis interlocutores existen distintos elementos altamente significativos en relación con la identidad, la música parece ser el principal. Con las siguientes palabras, Edgar lo explica:

Platicando con mis paisanos yo les decía que cómo veían aquí la cuestión de hacer música yalalteca aquí en la ciudad y me decían “mira Edgar, sin la música la comunidad no está, entonces por eso se les trata tan bien a los músicos aquí en México y en el pueblo”. Yo me

acuerdo que en Yalálag los primeros en pasar a comer son los músicos, hacían comida especial para los músicos, todo lo mejor que se tiene se va para los músicos. Luego acá en la ciudad, igual (entrevista a Edgar R., 15 de junio de 2021, yalalteco originario de la ciudad de Oaxaca).

Este elemento es relevante, como señalamos en un inicio, porque confiere identidad en distintos niveles. En lo local porque se conocen las piezas musicales, cómo se deben interpretar, en qué espacios y en cuáles contextos, a veces también por el estilo de una banda en particular o la manera en que se enseña en determinada comunidad. En el nivel regional porque en la Sierra Norte de Oaxaca se comparte la importancia de las bandas de música y cierto estilo. Finalmente, en el nivel nacional e internacional porque en contextos de migración, los distintos grupos étnicos oaxaqueños, y en especial los serranos, al reproducir ciertos elementos culturales en los destinos de llegada se identifican a la vez que se distinguen de otras comunidades indígenas del país.

En otro texto (Aguayo, 2021) señalé que la formación de bandas de viento en el contexto migratorio puede ser entendida como una acción que refuerza las identidades en contextos de movilidad tanto como una forma de reterritorialización de comunidades translocales, puesto que su existencia supone la reproducción de sus formas de organización en los contextos de llegada y la extensión del espacio sonoro de las comunidades de origen. A partir de lo expuesto en las páginas anteriores, el sentido de la música y otros elementos culturales para los serranos conforma una atmósfera que es a la vez sonora, memorial y afectiva.¹³ En ese sentido podríamos hablar de una mne-

¹³ Robles, en su investigación sobre la construcción de una economía política de los afectos en dos estaciones de radio propone que la música que se programa en las estaciones de radio construye una “atmósfera afectiva”. Para la autora, “se generan ambientes o situaciones específicas a partir del lugar físico, las actividades que se realizan y las personas que se encuentran en determinado lugar”, como en el caso de las estaciones de radio que estudia, cuyo contenido transmitido no sólo difunde información concreta sino que se trata de un espacio en el que “circulan afectos que se conectan con distintos momentos de la vida, con diversos sujetos, con sus experien-

miósfera,¹⁴ una atmósfera construida desde la memoria, que desde el presente (desde el aquí y el ahora) lee el pasado con el objetivo de posibilitar la existencia de la comunidad a futuro, independientemente de dónde residan sus miembros (aquí, en la ciudad o ahí, en el lugar de origen). Esta atmósfera permite dar continuidad al sentido de pertenencia a pesar de la movilidad, y a su vez, permite seguir hablando de un *nosotros* aunque no se resida en el lugar de origen ni se haya nacido en él. Esta atmósfera se va construyendo con elementos de la memoria que se relacionan a su vez con la identidad y la cultura al transmitir saberes tales como el gusto por la música de las bandas de viento, cómo se aprende a tocar, qué toca la banda y en qué situacio-

cias y con diversas acciones” (2015:67). El término de *atmósfera afectiva* lo retoma de Ben Anderson, quien propone que el término de atmósfera contiene cualidades afectivas que emanan de los cuerpos, pero los exceden. Para él, acercarse al tema de los ambientes implica “aprender a dejarse afectar por las ambigüedades del afecto/emoción, por lo determinado y lo indeterminado, lo presente y lo ausente, lo singular y lo vago” (2009:77). Otro autor que trabaja la relación entre música y atmósfera es Friedlind Riedl, para quien la música debe ser entendida más allá de un sistema significante o una práctica performativa en tanto atmósfera en movimiento, “una atmósfera que produce comunidades afectivas en entornos colectivos y de territorialización sociocultural” (2015:111).

¹⁴ Se trata de un juego de palabras entre Mnemósine, nombre de la diosa griega “a quien se le atribuye la memoria de la cual los grandes pensadores antiguos dependían para todo quehacer intelectual” (Fabri, 2020), y la palabra atmósfera. Con la noción de mnemiósfera queremos hacer referencia a una atmósfera de memoria que es a la vez sonora y afectiva. En un sentido cercano, Valeria de Pina, en una investigación en curso titulada “Evocaciones fotográficas y cartográficas del lago de Texcoco en el siglo XXI”, que desembocará en su tesis doctoral para recibir el título de Doctora en Antropología, siguiendo la propuesta de Iuri Lotman (1996) sobre la semiósfera, señala que puede hablarse de una semiósfera lacustre (o lagósfera) para referirse a los múltiples sentidos del lago de Texcoco que han construido a lo largo del tiempo los residentes de las inmediaciones, académicos, autoridades, entre otras personas. Se trata de una abstracción de sentidos sobre el lago de Texcoco que emplea la metáfora de la esfera (como un todo vinculado que es más que la suma de sus partes). El sentido en que empleo la noción de mnemiósfera si bien se relaciona con los sentidos que la música y otros elementos culturales tienen para los migrantes de la Sierra Norte de Oaxaca que han migrado a la Ciudad de México, pretende enfatizar la atmósfera (sonoro-afectiva) que éstos recrean en los contextos de llegada como un ejercicio que se realiza desde la memoria y que como sostiene Riedl está sostenida por comunidades afectivas en movimiento en contextos de territorialización sociocultural.

nes, cómo se prepara o qué se come en los lugares de origen en la vida cotidiana o en los momentos festivos, etcétera. Esta mnemiósfera, permite la recreación del paisaje (sonoro-afectivo) del lugar de origen en los lugares de llegada y la conexión entre ambos territorios, el allá y el acá. Sin embargo, la mnemiósfera no es isomórfica con el territorio ni con el paisaje, los excede. Quienes desde el acá (los lugares de llegada) recrean la atmósfera del allá, están ahí y aquí a través de construir el nosotros desde el aquí y el hoy. La mnemiósfera tiende así un puente entre el lugar de origen y el de llegada, extiende el sentido de comunidad y refuerza la identidad en tanto grupo.

CONCLUSIONES

En las páginas anteriores he tratado de describir el papel que en este caso la investigadora y los interlocutores jugamos en la producción del conocimiento. El tema de investigación, las preguntas que se formulan, el espacio y tiempo de investigación, así como el tipo y características de los interlocutores y la investigadora propician un resultado determinado. Todo ello forma parte de las condiciones en que se produce el saber antropológico. En el caso de la investigación que se describe, al haber pensado que tendría por interlocutores a personas de muy distintas comunidades indígenas del país di prioridad a un marco teórico centrado en la migración indígena a la ciudad. Sin embargo, el hecho de que la mayoría de mis interlocutores fuera de la Sierra Norte de Oaxaca propició que se diera relevancia a la música y otros elementos identitarios esenciales en tanto se encuentran ligados a la cosmovisión y la vida cotidiana. Fue la ausencia de ese contexto teórico especializado en la región de la Sierra Norte de Oaxaca en general, o de algunas comunidades zapotecas y ayuuk de la región en concreto, lo que no me permitió ver en un principio algunos datos que había recolectado.

Lo anterior se liga también con el contexto de investigación en el cual la experiencia de la pertenencia étnica era central y que me interesaba explorar no un contexto particular sino en diferentes grupos de personas que migraron desde una comunidad indígena o son

hijos o nietos de alguien que hubiera migrado a la ciudad procedente de una comunidad indígena. En ese sentido, se volvió indispensable contar con contactos de primera mano que había conocido como parte de mis actividades académicas que me permitieron acercarme a sus conocidos y familiares.

Una vez que reparé en haber obtenido estos datos referentes a la importancia de la música en las comunidades serranas y que los analicé en función de la literatura pertinente, pude comprender que forman parte de una invaluable memoria que se transmite de generación en generación como una forma de perpetuar la membresía a la comunidad de origen, incluso entre quienes han nacido fuera de ella. Esa atmósfera recreada desde la memoria puede ser concebida como una mnemiósfera. Las memorias nos anclan al lugar de pertenencia de múltiples maneras, y cuando existe la imposibilidad de “estar ahí” físicamente, la memoria establece un puente entre el lugar físico de origen y el lugar de residencia permitiendo “estar” y “ser” sin que el “ahí” físico sea relevante. Al mismo tiempo, desde los lugares de destino, hoy de residencia y posible nacimiento, construyen “lugar” creando puentes de conexión entre el “aquí” y el “ahí”.

Mi historia personal y condiciones sociales, culturales y académicas me hicieron pasar por alto en un momento de la investigación determinados datos y percibir otros. La posición en tanto investigadora, pero también en tanto sujeto social con determinada historia en conjunto con la de los interlocutores y el resto de las condiciones de investigación antes mencionadas, dieron por resultado cierta producción de conocimiento. La investigadora, desde sus condiciones e historia interpreta las respuestas, al igual que los interlocutores desde sus propias condiciones interpretan las preguntas de la investigadora, leen su lenguaje corporal, presuponen lo que quiere saber y en función de todo ello ofrecen respuestas. Es decir, ni la investigadora ni los interlocutores ocupamos una posición neutral. Por tanto, es necesario asumir una postura crítica y reflexiva que nos permita estar atentos a las condiciones de producción del conocimiento, al modo en que el campo nos afecta y cómo lo afectamos, así como a comprender nuestras capacidades y limitantes para convertirlas en herramientas de análisis.

De esta manera, las tres circunstancias que modificaron en esta investigación las condiciones usuales en las que realizo trabajo de campo: un espacio difuso, un tiempo atravesado por la pandemia y la relevancia de la autoadscripción étnica de mis interlocutores para la investigación, me permitieron volver extraño lo familiar y replantearme mi quehacer cotidiano como antropóloga urbana, así como reflexionar sobre las condiciones de producción del conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguayo, Adriana (2021), “Bandas de viento en la Ciudad de México. Espacio sonoro, memoria y expresiones religiosas indígenas”, en María Ana Portal, Rocío Martínez Guzmán y Mario Camarena Ocampo (coords.), *Caminando en los espacios de la memoria*, UAM/Juan Pablos Editor, pp. 293-326.
- Álvarez Quiñones, Angélica (2012), “Mirar dónde”, en Alejandro Vázquez Estrada y Adriana Terven Salinas (coords.), *Tácticas y estrategias para mirar en sociedades complejas*, México, Universidad Autónoma de Querétaro-Facultad de Filosofía, pp. 55-78.
- Arizpe, Lourdes (1975), *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”*, México, SepSetentas.
- Ben, Anderson (2009), “Affective Atmosphere”, en *Emotion, Space and Society*, vol. 2, núm. 22, pp. 77-81.
- Candau, Joel (2002), *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Castro Neira, Yerko (2021), “Antropología, violencias y trabajo de campo. El giro de las etnografías en un México en crisis”, en *Alteridades*, vol. 31, núm. 62, pp. 71-84.
- Coplade (2020), *Diagnóstico. Plan de Desarrollo Regional. Sierra Norte*, México, Gobierno del Estado de Oaxaca (2016-2022)/Coplade.
- Díaz, Floriberto (2014), “Comunidad y comunalidad”, en Sofía Robles y Rafael Cardoso (comps.), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, disponible en <<https://formacion.ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/>

- Floriberto-Díaz.-Escrito_-Comunalidad-ene-Sofía-Robles-Hernández-y-Rafael-Cardoso-Ji_compressed.pdf>, consultado el 20 de febrero de 2023.
- Durin, Séverine (2015), “De indígenas en las ciudades y tribus urbanas. Reflexiones sobre la etnografía de los indígenas en contextos urbanos”, en Boletín CEAS *La antropología y la etnografía en los universos de la contemporaneidad*, pp. 17-22.
- Fabri, Silvina (2020), “Memoria”, en Alejandro Benedetti (dir.) *Palabras clave para el estudio de las fronteras*, Teseo Press, s/p, disponible en <<https://www.teseopress.com/palabrasclavefronteras/chapter/memoria/>>, consultado el 24 de febrero de 2023.
- Guber, Rosana (2005), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.
- Guber, Rosana (s/f), “Conocimiento antropológico, trabajo de campo y patetismo editorial. Cuestión de escala y de tiempo”, disponible en <<https://www.waunet.org/wcaa/propios-terminos/guber/#sdfootnote1sym>>, consultado el 14 de noviembre de 2022.
- Hjorth Boisen, Susann Vallentin (2018), “Evaluación y reducción de riesgo en el trabajo de campo”, en *Alteridades*, vol. 28, núm. 56, pp. 73-84.
- Huysen, Andreas (2002), *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE.
- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Argentina, Siglo XXI Editores.
- Kearney, Michael (2003), “Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del imperio”, en *Alteridades*, vol. 13, núm. 25, pp. 47-62.
- Lasa Forum* (2021), “Desafíos éticos y metodológicos de la investigación social en tiempos de pandemia”, en *Lasa Forum* vol. 52, núm. 2, disponible en <<https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol52-issue2.php>>.
- Lotman, Iuri (1996), *La semiósfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra.
- Montes de Oca Barrera, Laura Beatriz y Ana Carolina Gómez Rojas (2021), “Investigación social: compromiso, relevancia y colaboración en tiempos de pandemia”, en *Revista Mexicana de Sociología*, número especial los impactos de la pandemia, pp. 19-23.

- Portal, María Ana (2019), “Trabajo de campo”, en María Ana Portal (coord.), *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos*, México, UAM-Iztapalapa/Juan Pablos Editor, pp. 83-109.
- Quecha, Citlali y Diego Prieto (2015), “Presentación”, en *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. La antropología y la etnografía en los universos de la contemporaneidad*, pp. 5-10.
- Riedel, Friedlind (2015), “Music as Atmosphere. Lines of Becoming in Congregational Worship”, en *Lebenswelt, Aesthetics and Philosophy of Experience*, vol. 6, pp. 80-111.
- Robles, Anabel (2015), “La ciudad del delirio y la radio que lo-cura. Etnografía especular de la locura en la Ciudad de México y el papel de los participantes de Radio Abierta en la construcción de una economía política de los afectos”, tesis de licenciatura en Antropología Social, Departamento de Antropología, UAM-I.
- Sanjek, Roger (1990), “Vocabulary for Fieldnotes”, en *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, EUA, Cornell University, pp. 93-121.
- Terven, Adriana y Rivera, Karla (2017), “Notas metodológicas sobre el trabajo de campo etnográfico en contextos de violencia”, en *ABYA YALA*, vol. 1, núm. 3, pp. 37-62.
- Vázquez, Alejandro (2018), “Cómo hacer etnografía con poblaciones indígenas en contextos urbanos”, en Vázquez, Alejandro y Adriana Terven (coords.), *Etnografías. Tácticas y estrategias para el registro y análisis de la diversidad cultural*, México, Fondo Editorial Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 119-155.
- Visacovsky, Sergio (2021), “La investigación se abre camino: trabajo de campo etnográfico sobre la pandemia de Covid-19 en Buenos Aires en tiempos de incertidumbre”, en *Cuestión urbana*, año 5, núm. 10, pp. 19-34.
- Waldman, Gilda (2006), “La ¿cultura de la memoria?: problemas y reflexiones”, en *Política y Cultura*, núm. 26, pp. 11-34.
- Zabala, Mariela; Alfonsina Muñoz, Agustín Enrique Núñez y Mariana Fabra (2021), “Reflexividad y reformulaciones del trabajo de campo etnográfico en tiempos de pandemia”, en Guadalupe Reinoso y Alicia Vaggione, *Reflexiones y escrituras en torno a pandemia(s) y aislamiento(s)*, FFyH-UNC, pp. 416-430.

Memoria y vida cotidiana. Mujeres protagonistas en la producción y defensa de su hábitat

Ma. Cristina Sánchez-Mejorada Fernández*

Hacer memoria no es memorizar. Hacer memoria es pensarse, ubicarse, inscribirse en un caminar como pueblo, colectivo múltiple y diverso, que 'hace historia'. Por ello mismo, resulta necesario recoger el legado de quienes en otra época estuvieron en las mismas calles. Travesías de tiempo somos.

Eduardo Galeano, *Las palabras andantes*

INTRODUCCIÓN

Coincido con Patricia Moscato (2021) cuando señala que, en las palabras de Galeano, aparecen elementos constitutivos de la memoria como una experiencia humana compleja y como un entramado agregativo de realidades que se vuelven, juntas, una dimensión del sentir y el querer de una sociedad que sólo se vuelve tal cuando conoce y comprende los vínculos que le permiten establecer relaciones “asociativas”, de proximidad, de encuentro. De ahí que se trata de un proceso reflexivo, no una repetición vaciada de sentido.

En la memoria conocemos y comprendemos y, en su transcurso, nos hacemos parte de esa reflexión, de esa interpretación situada, que encuentra referentes, orígenes, y desde esas interpretaciones de las

* Profesora-investigadora de tiempo completo, UAM-Azcapotzalco.

intenciones y de las iniciativas, de las logradas y de las pendientes, asumimos un rol y un lugar en la parte de la historia que nos toca, vivir, revivir y escribir (Moscato, 2021:1).

El presente capítulo pretende, desde una mirada cualitativa, evidenciar la relevancia de la memoria, sea ésta individual o colectiva, para entender diversos procesos, entre otros lo que implica la producción social del hábitat. Fundamentada en la vida cotidiana de las mujeres, se trata de recuperar diversas miradas complejas y reflexivas sobre aspectos socioestructurales y socioterritoriales. En particular¹ se trata de dar cuenta de cómo a partir de las categorías de memoria y vida cotidiana, como instrumentos metodológicos, se lograron identificar las distintas dimensiones y modalidades del trabajo de las mujeres en una colonia popular para probar el siguiente supuesto:

A la mujer-madre-ama de casa (sujeto de la investigación) se le ha asignado socialmente en el seno familiar la función de convertir los bienes salarios en consumibles, así como la de proporcionar los servicios requeridos para la reproducción de sus integrantes. Para ello, la mujer de las colonias populares se vale de una serie de estrategias laborales a las que ubicamos en un continuo que abarca tres aspectos: labor doméstica, trabajo remunerado y el que implica la lucha por

¹ Algunas reflexiones así como los testimonios se tomaron de un ejercicio de investigación realizado por Ma. Teresa Torres M. y Ma. Cristina Sánchez Mejorada F. para obtener el grado de Maestras en Investigación y Ciencias Sociales en el CIESAS. La investigación consistió en un estudio de caso realizado en la colonia popular Las Cruces en la delegación Magdalena Contreras. Esta colonia, ubicada en la parte alta del Cerro del Judío, surgió como un asentamiento irregular, fincado sobre terrenos ejidales en 1974. A partir de 1980 se introdujeron algunos servicios básicos gracias a la participación y gestión de los vecinos, especialmente de mujeres. La información que aquí se presenta se obtuvo mediante las siguientes técnicas: 1) la observación participante; 2) una encuesta aplicada a las mujeres-madres-amas de casa en 205 familias (20% de los lotes); 3) seis historias de vida y seis entrevistas a profundidad, mujeres que tenían o habían tenido participación política y/o un trabajo remunerado; 4) taller de formación que se formó con quince mujeres y operó todos los jueves durante seis meses, en el que se abordó la problemática que ellas mismas enfrentaban con el objeto de reconstruir el conocimiento de sí mismas y de los demás en torno a su realidad concreta, ejercicio que se convirtió en una fuente invaluable de información.

la consecución de bienes y servicios colectivos. A todas estas actividades las identificamos como trabajo en el más amplio sentido del término, sin circunscribirlo a un enfoque meramente economicista, sino que el trabajo doméstico, el asalariado y el político se entrelazan como una secuencia en la que incluso no hay una clara separación entre los espacios correspondientes al “ámbito público y al privado”. La familia se convierte en la principal institución de la sociedad dedicada a la atención de las necesidades personales de sus miembros (Sánchez Mejorada y Torres, 1992).

Según esta perspectiva, la sociedad divide el mundo social en “interno” o “privado”, que se refiere al ámbito doméstico, y en “externo” o “público”, que se refiere a los ámbitos del trabajo asalariado y las instituciones sociales y políticas. Las tareas domésticas y la crianza de los hijos, las tareas de cuidados, son consideradas funciones “naturales” o personales realizadas en algún lugar privado de la sociedad al cual se relega a la mujer. Sin entrar en una discusión exhaustiva, consideramos que tal dicotomía no es más que una ficción por las siguientes razones:

1. Si partimos de la idea de que la familia juega un papel predominante para el mantenimiento de un sistema económico basado en la explotación de la fuerza de trabajo-mercancía, lo llamado “privado” ya no se puede referir tan sólo a lo personal o individual, sino que, al tener funciones económicas y sociales bien precisas, forma parte de lo social o lo “público”.

2. El rol doméstico de la mujer adquiere una dimensión pública al relacionarse continuamente con el Estado a través de sus diferentes instituciones: educativas, de salud, de gobierno, etc. Ser responsable de la reproducción de la fuerza de trabajo requiere demandar, negociar y participar, individual o colectivamente, para adquirir y/o mejorar la calidad y condiciones de vida (Sánchez Mejorada y Torres, 1992a).

De ahí que la vida cotidiana de las mujeres en las colonias populares implica varias maneras de sobrevivir y resistir, de subordinarse y rebelarse, las cuales ponen en evidencia su participación económica, social, política y, por tanto, pública. Y es que la realidad social es un proceso de creación humana en el que los hombres son producto

de su momento histórico. A su vez, esa capacidad creadora y transformadora les permite apropiarse del mundo, puesto que representa una dimensión de la realidad con una dinámica evolutiva propia, que participa y construye a la totalidad social y en la que se expresan las contradicciones del sistema. “Lo cotidiano se concretiza en lo particular en tanto que éste pertenece a un todo social como genericidad” (Urrutia, 1985). Así, la vida cotidiana se convierte en categoría fundamental, ya que las diferentes circunstancias o modalidades del trabajo se desarrollan en forma consecuente o continua, teniendo como eje organizador el trabajo doméstico, y las otras formas laborales una extensión del mismo; como lo podemos apreciar en el caso que presentamos en este capítulo, el trabajo comunitario y de gestión, entrecruzado siempre con la familia y ámbito doméstico, como bien lo describieron las protagonistas.

Se trata, pues, de mostrar cómo es que, a partir de sus memorias, la perspectiva y la lógica de la vida cotidiana de las mujeres-madres-amas de casa de Las Cruces se puede reconstruir su realidad, descubrir el sentido de sus acciones en su ámbito inmediato y mediar el análisis entre los procesos micro y macrosociales con perspectiva de género.

MEMORIA Y GÉNERO

La relación entre memoria y género ha sido abordada desde distintos campos y/o perspectivas; uno de ellos son los que han encontrado en los procesos de recordar una estrategia metodológica y política para construir aquellos relatos que han sido invisibles por las versiones hegemónicas de la historia, que son casi siempre masculinas, defendiendo la importancia de historizar a las mujeres y sus luchas (Troncoso y Piper, 2015).

Complementando, Eyleen Faure (2018) considera que en los últimos años se han impulsado con fuerza y de manera relevante procesos de producción de memoria, en lo público, en lo privado y en lo colectivo siguiendo diferentes caminos en el proceso de “recordar y significar”. Considera que

[...] la memoria contiene una fuerza simbólica que la posiciona como un espacio cultural relevante con potencial de enriquecer las formas de narración de distintos grupos y sujetos, así como de influir sobre su construcción identitaria, aportando a la configuración de nuevos escenarios políticos. La producción de memorias a contracorriente y la apertura de este campo se inscribe en el marco epistemológico y metodológico feminista, que siguen algunas de las corrientes de pensamiento dentro de los estudios de género y cultura en América Latina.

Pero esto no es del todo nuevo; con otra temática, en México desde los años ochenta se realizó este esfuerzo para dar cuenta y visibilizar el papel de las mujeres en la urbanización y las luchas populares. En la Ciudad de México, una de las principales exponentes de esta corriente es Alejandra Massolo,² quien para entender los procesos de urbanización popular en la ciudad realizó una serie de investigaciones centradas en las trayectorias de vida urbana y participación de mujeres pobladoras de asentamientos y barrios populares que optaron por involucrarse en luchas y organizaciones independientes del tutelaje estatal, cuyo objetivo central era y es luchar por el mejoramiento de las condiciones de vida urbana y el rechazo al modelo de ciudad segregador y excluyente.

Rescatar y reconquistar la memoria, posibilitar la palabra, así como contribuir a develar identidades, son tópicos que tienen una enorme vigencia al encontrarse en expansión desde diferentes perspectivas. Sobre todo a partir del impulso y desarrollo de estudios de género, que abrieron la posibilidad de estudiar y visibilizar nuevos procesos y a nuevos actores, hombres y mujeres hasta entonces inadvertidos. Ello implicó, en el plano metodológico, recurrir a nuevas técnicas y abordajes de investigación cualitativa, en sus diferentes formas y aplicaciones, destacando la utilización de fuentes orales.

² En esos años Alejandra era profesora investigadora del Departamento de Sociología en la UAM Iztapalapa. Colaboradora y asesora en el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) del Colegio de México, desde donde coordinó y publicó diversos libros. Destaca su libro *Por amor y por coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la Ciudad de México*, El Colegio de México, 1992.

Aunque en la actualidad un área particularmente sensible y fructífera para ahondar en las memorias es la de procesos y conflictos políticos, de violencia e inseguridad, en especial las mujeres encarceladas, madres de desaparecidos, feminicidios, megaproyectos, etc. También lo es la de los movimientos sociales, en los cuales el registro y las experiencias individuales se cimientan en el contacto con el conjunto. Surge así el interés por las identidades colectivas, su construcción y sus memorias (Di Liscia, 2007:45).

En estos trabajos se reconoce, como lo señala Ricoeur (2004), que el espacio, el tiempo y el lenguaje constituyen marcos de la memoria, un conjunto de dispositivos gracias a los cuales tiene lugar el proceso de construcción y reconstrucción de la memoria. Se trata, pues, de un proceso constitutivo y constituyente porque la memoria no es el pasado sino una resignificación de los hechos del pasado, lo que implica un doble proceso: ver hacia atrás y ver de nueva cuenta.

Se confirma así lo que decía Portelli (2013) que: “la memoria no es un almacén de hechos sino una matriz de significados”. De modo que podemos considerar la memoria de la mujer como un punto de vista específico sobre la memoria colectiva de la que es parte integrante y formadora. Por otra parte, se dice que la memoria está hecha de diversos materiales: imágenes, sonidos, olores, sabores, texturas, que se van organizando en el recuerdo y se anclan en los lugares y en los corazones. Luz Maciera, en su estudio sobre mujeres memoriosas, dice: “Apelo a la etimología del término: del latín recordare, compuesta del prefijo re- (“de nuevo”) y un elemento de cordare/cor/cordis (“corazón”). Recordar implica volver a pasar por el corazón (2015:30).

Y efectivamente así es, además de recordar acontecimientos, fechas y demás, el corazón recuerda, y especialmente las mujeres, en sus narraciones incorporan sus dolores y emociones. En este ejercicio de reconstrucción de la historia y el proceso de urbanización de una colonia popular, Las Cruces, en la parte alta del Cerro del Judío, mujeres y hombres recordaban lo difícil que había sido establecerse en la montaña, con pendientes muy fuertes, sin servicios ni acceso de los coches o prestadores de servicios como el gas, abastos, agua, etc.; narraban sobre la organización de los vecinos, sus demandas y ges-

tiones ante la delegación Magdalena Contreras y el gobierno del Distrito Federal; la firma de convenios o tratos con las autoridades, las faenas, la participación colectiva e iniciativas. Pero los hombres nunca hicieron referencia a sus penas, pérdidas e implicaciones en la vida cotidiana, en tanto las mujeres sí daban cuenta de ciertos acontecimientos:

Yo nunca voy a olvidar cuando después de que había llovido, la tierra mojada y resbalosa me caí y perdí a mi bebé; una vez que cayó una tromba muy fuerte se voló el techo de mi casa, el agua se metía por todos lados, me asusté mucho y perdí a mi bebé. Yo tenía que llevar a los niños cargando a la escuela pues no podían asistir con la ropa y zapatos sucios, por el lodo a fuerza se ensuciaban, tenía que llevar los zapatos en una bolsa para que no los ensuciaran (Taller de Mujeres) (Sánchez Mejorada y Torres, 1994).

Iban a lavar al río, cargaban la ropa mojada de regreso, hasta los tanques de gas y en general de todo aquello que tenía que ver con su rol genérico, el cuidado y la reproducción.

Ahí entendí la necesidad de recuperar las memorias de las mujeres, además de las de los hombres, jóvenes y/o adultos para el análisis y reconstrucción de los procesos o fenómenos a estudiar. Pues como bien lo establece Elizabeth Jelin, depende del sujeto que rememora y olvida, lo que recuerda y olvida depende de:

Vivencias personales directas, con todas las mediaciones y mecanismos de los lazos sociales, de lo manifiesto y lo latente o invisible, de lo consciente y lo inconsciente. Y también saberes, creencias, patrones de comportamiento, sentimientos y emociones que son transmitidos y recibidos en la interacción social, en los procesos de socialización, en las prácticas culturales de un grupo (Jelin, 2020:419).

La memoria no es la realidad, sino lo que resulta significativo de ella. Los grupos sociales, las colectividades construyen sus recuerdos seleccionando elementos de la vida cotidiana, de la historia que les contaron, de las vivencias que tuvieron y los recomponen para

contarlos en un momento particular. Recordar unas cosas es olvidar otras. En ese sentido, pensamos que la memoria es ese tejido entre lo que se recuerda y lo que se olvida. Es una de las formas en que se construye la identidad. Por ello la consideramos un valioso patrimonio de las personas y de las comunidades, ya que les permite ubicar quiénes son, al preguntarse ¿de dónde vengo? La respuestas a estas preguntas —que van cambiando en el tiempo y en función de quién o quiénes las responden— es lo que permite orientar hacia dónde se quiere ir e incluso reconstruir la historia (Portal y Sánchez, 2010:13).

Por su parte, Halbwachs (2004b), al hablar de la memoria colectiva enfatiza que no existe una única memoria de la sociedad, sino una pluralidad y multiplicidad de memorias colectivas locales. La memoria femenina es inherente a esa pluralidad, pero se distingue en el “mural de semejanzas” que es cada memoria colectiva internamente diversa. Esto es porque los recuerdos y la reconstrucción del pasado desde el presente no son exactamente iguales ni surgen con la misma intensidad en cada uno de los miembros de un determinado grupo social. De modo que podemos considerar la memoria de la mujer como un punto de vista específico sobre la memoria colectiva de la que es parte integrante y formadora. Se dice que las mujeres son las “depositarias” y “custodias” de la memoria familiar; ellas retienen con mayor precisión las fechas, los nombres, el lugar de los objetos, los detalles de los eventos sucedidos alrededor de los ciclos de la vida de la familia, y también de la vida comunitaria del entorno vecinal.

La trama tejida en las memorias se revela como una cartografía donde se establecen los puntos y desplazamientos del recordar en lo colectivo. De esta forma, las memorias señalan qué es lo que se recuerda, cómo se recuerda y cuándo se recuerda. Desde la ritualidad y el espectáculo de las conmemoraciones públicas, hasta el modo en que se ejecuta desde las memorias oficiales estatales, por ejemplo, se han señalado los caminos del recuerdo, construyendo unas memorias hegemónicas y otras “subalternas”. La temporalidad, colonizada y manipulada mediante los relatos, interviene sobre los sentidos y sobre la posibilidad de agencia de los individuos y grupos que recuerdan y que activan ese recuerdo y su significado en, con y a través del

tiempo, develando la historicidad característica de la memoria en todo contexto (Faure, 2018:1).

En *La memoria, la historia, el olvido* de Ricoeur, el testimonio tiene un rol protagónico por constituirse en “la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia” (Ricoeur, 2004:26). El testimonio tiene una enorme importancia en la vida social: en los tribunales, en la historia, pero sobre todo en la vida cotidiana. Es una categoría de la conversación: si preguntamos a alguien quién es, nos contará una historia, la de su familia, etc., nos contará algo que inspire confianza. Eso es un testimonio. El testimonio desprende de la huella vivida un vestigio de ese rastro, y ese vestigio es la declaración de que “aquello existió”, “yo estuve ahí lo vi, lo sufrí, créeme”, apela a la confianza del otro, con lo cual el recuerdo entra en una relación fiduciaria, o sea de confianza, planteándose en ese mismo momento la cuestión de la fiabilidad del testimonio. Se puede decir que en ese momento la memoria es compartida: el recuerdo de uno es ofrecido al otro, y el otro lo recibe. Es entonces cuando el testigo dice una tercera cosa: no sólo “yo estuve allí” y “créeme”, sino que agrega “y si no me crees, pregúntale a otro”, pero a otro que, a su vez, no tendrá mejor cosa que ofrecer que su propio testimonio, puesto que nunca tendremos algo mejor que nuestro testimonio para incorporar la memoria en el discurso. El testimonio traslada las cosas vistas a las cosas dichas, a las cosas colocadas en la confianza que el uno tiene en la palabra del otro. La memoria es aquella herramienta por la cual los significados, asociados a las vivencias que ocurrieron en fechas y lugares determinados, son integrados a nuestra visión del mundo y a la visión de nosotros mismos en el mundo (Ricoeur, 2004: 212-214).

Alejandra Massolo (1992), en su libro *Por amor y por coraje*, señala que el relato autobiográfico es un viaje a través del tiempo. “La presencia del tiempo en la historia de vida se manifiesta a manera de secuencia, cadencia, desenvolvimiento nunca homogéneo ni uniforme, por lo que se diferencia y aparta de la sucesión diacrónica y el procedimiento historiográfico”. Contiene el pasado en el presente —mismo que se va haciendo historia—, pero no es una crónica de acontecimientos sino el esfuerzo por otorgarle sentido, significado al pasado y en consecuencia al presente con su proyección al futuro.

Significa que cada historia de vida siempre se ubica en relación con la situación presente del individuo y no reconstruye el pasado “tal como fue”, sino su significado desde el punto de vista del presente. A su vez, la dimensión temporal del relato muestra la intersección entre el tiempo biográfico y el tiempo histórico, entre el ciclo de vida individual y los procesos de transformación social.

El recorrido biográfico historiza pues a la experiencia individual (y colectiva) como cadencia temporal de prácticas sociales ligadas a la secuencia de la cotidianidad; por ello la historia de vida hace aflorar el tiempo cotidiano de los actores sociales y el universo de la vida cotidiana (Massolo, 1992:118).

VIDA COTIDIANA, VIDA DE MUJER

Desde los años setenta, estudios feministas y de la mujer (especialmente en Estados Unidos y Europa) denunciaron la invisibilidad o ausencia de las mujeres, tanto en los marcos teóricos como en las investigaciones sobre las estructuras y procesos urbanos, las políticas gubernamentales y su participación en la gestión, y en general en los estudios sociales y urbanos. Desde entonces, el campo de la investigación de “lo urbano” ha estado sometido a revisiones y críticas que combaten los intereses y rigideces androcentristas y a interpretaciones y polémicas que articulan el sistema sexo/género desde las distintas disciplinas que, cada vez con mayor frecuencia, se ocuparon de estudiar a la ciudad.

Una primera constatación señala que hombres y mujeres perciben, acceden, usan la ciudad de manera diferente, y que la vida cotidiana y las experiencias cotidianas de las mujeres son cualitativamente distintas a las de los hombres —aunque pertenezcan a la misma clase social, raza o etnia, zona habitacional o barrio. Pero la focalización sobre la presencia y experiencia de verlas como “víctimas” del medio ambiente urbano, sufriendo pasivamente las restricciones, a verlas y conceptualizarlas como actrices del espacio urbano, que contribuyen

a edificar, modificar y reestructurar el entorno físico espacial en el que viven (Massolo 1992:33).

Ahora bien, el contenido de la identidad genérica no es inmutable, sino que se va transformando conforme la sociedad lo requiere, aunque estas transformaciones suelen ser más lentas y sutiles que las que se desarrollan en otras áreas de la vida social, como la tecnológica, la económica, la jurídica, etc. El contenido de la identidad de género se va adecuando levemente en el camino trazado por los factores que irrumpen y modifican la vida cotidiana y los procesos de socialización de la herencia cultural. Así, cuando, por ejemplo, se requiere de una mayor participación abierta de la mujer en los procesos de producción, se redistribuyen algunas actividades entre ambos sexos, aunque en el fondo sigan subsistiendo ciertas connotaciones genéricas en las que se da mayor importancia, prestigio y privilegios al sexo dominante, en este caso el masculino.

La invisibilidad histórico-social de la mujer en gran medida se debe al dominio de una sociedad con rasgos culturales masculinos, en donde, precisamente, la historia es escrita por y para los varones. En otras ocasiones, al intentar explicar el quehacer y mundo femeninos se buscan las respuestas en las expresiones y perspectivas masculinas, que muchas veces no corresponden a las del sexo opuesto.

Es por ello que en este apartado reflexiono acerca de cómo los procesos de urbanización reconstruidos a partir las memorias de las mujeres (individual o colectiva) dan cuenta de cómo se fue construyendo la ciudad y la relevancia de su participación en ello.

La supuesta no participación de la mujer —o más bien la diferencia de sus formas de acción— es generalmente vista como resultado de determinantes “naturales”. A partir de algunas diferencias biológico-sexuales se han derivado otras no naturales, artificiales y aprendidas. El predominio de una cultura sexista ha ido acumulando un sinfín de diferencias en los órdenes doméstico, económico, político, cultural y científico, como producto de una relación de opresión-subordinación entre los sexos. Así quedan claramente diferenciados los objetivos, papeles y jerarquías de cada sexo, tal como lo expresan nuestras entrevistadas:

[...] mi marido, su obligación como hombre es además de aportar lo poquito que gana, ver a sus hijos, jugar con ellos; estar con su esposa, [...] todas sus obligaciones como hombre [...] y las mías, atenderlo a él [...] (Elisa, 19 de noviembre, 1986).

Bueno, pues yo pienso que la responsabilidad del hombre es proporcionarle a su familia, no todo, pero sí lo indispensable como cabeza que es de familia; ésa es su responsabilidad, darnos para sostenernos [...] Él no me deja trabajar, no por posesivo sino por los niños, ya que dice: “Mira, alguno de los dos tiene que ir a trabajar, o te quedas tú o me quedo yo; pero tú no vas a ganar lo que yo voy a ganar”. Entonces, pues, creo que tiene razón, yo pienso que no voy a ganar lo que él va a ganar. ¿Las ventajas de la mujer? [...] casi ni tiene ventajas, pienso que como que no tiene ventajas [...] (Valeria, 9 de diciembre de 1986).

El interés por el análisis de la vida cotidiana surge porque es ahí donde se forman y expresan la identidad y las expectativas genéricas. El estudio de la vida cotidiana tiende un puente de entendimiento entre el sistema socioeconómico imperante, la cultura patriarcal y los grandes condicionamientos genéricos con lo microsocio (el qué, el cómo lo hacen y asumen las mujeres).

Lo cotidiano no es una instancia abstracta, ni un simple reflejo de la base económica, antes bien, es la vida social misma en la concreción dinámica a través de los hombres y mujeres específicos, la manifestación concreta del comportamiento de los distintos grupos, clases sociales y géneros en su existencia ordinaria, su acción social y vida común en un medio ambiente determinado. La vida cotidiana refleja la manera de ser, pensar, querer y sentir de una población en un periodo de su historia: “Vida cotidiana es lo que van haciendo día con día tres o cuatro capas generacionales de la población que llegan a coexistir en la simultaneidad de un lapso histórico y en el ámbito de un espacio social más o menos plural pero común” (Leñero y Zubillaga, 1982: 14). Y según Agnes Heller:

Vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan las producciones particulares creadoras de la posibilidad global y per-

manente de la reproducción social. No hay sociedad que pueda existir sin la reproducción particular. Y no hay hombre particular que pueda existir sin su propia autorreproducción. En toda sociedad hay, pues, una vida cotidiana; sin ella no hay sociedad (Heller, 1985:9).

La vida cotidiana interesa en tanto experiencia en la que se reproduce y se transforma la vida social. Y hablar de la reproducción del sujeto es remitirse a un hecho social que adquiere multiplicidad de manifestaciones, ya que está permeado por distintos procesos de socialización. Así también, en la reproducción social se asignan funciones específicas a los hombres y a las mujeres, lo que implica que en la reproducción global se escinden en actividades parciales las responsabilidades y tareas. Mujeres y hombres se mueven cotidianamente en círculos de trabajo y actividades exclusivos e impuestos; otras áreas son compartidas, aunque con diferente calidad. Ante esta división genérica, mujeres y hombres desarrollan parcialmente sus capacidades y entorpecen otras por la falta de ejercitación “[...] sometándose así a una ‘lógica’ determinada no por los deseos, cálculos y expectativas de las personas, sino por un poder material y social superior a éstas” (Adelman, 1984:9).

Estas asignaciones genéricas a determinadas actividades y espacios sociales implican una organización social en la que prevalecen posiciones sociales diferentes, valoraciones y devaluaciones, inclusión o exclusión en ciertas actividades y categorías, recompensas diferenciales, relaciones de dominación-subordinación entre ambos géneros.

La mujer es eje y gira en torno a la vida cotidiana de los particulares de su familia; vive espontáneamente su mundo, realiza actividades práctico-utilitarias en su entorno, en la interacción diaria con su familia, con sus compañeros de trabajo y con su comunidad, da lo suyo, retoma lo de otros, se adapta y transforma en la vida cotidiana. Así se objetiva³ de numerosas formas, y en la medida que forma su

³ La noción de objetivación ocupa un lugar central para el análisis de la vida cotidiana. En Heller esta noción se desarrolla en el plano de la actividad del hombre y la

mundo se forma a sí misma. Se objetiva como ama de casa, como madre, como trabajadora, como vecina, etc. Cuando comunica su mundo se objetiva a ella misma, en cuanto cumple su función y se ha apropiado del mundo que la rodea.

Por ello, y como se ha señalado, si bien es en la familia y dentro del hogar donde se objetivan la mayor parte de los esfuerzos y expectativas de la mujer, no es éste el único ámbito de su actuación y participación, pues debe moverse en otros espacios y tener relaciones con instituciones sociales a fin de cumplir con su “principal” función como mujer: la de esposa-madre que vela por el bienestar de la familia. Así, lo doméstico se moldea en su constante interrelación con lo extradoméstico; es parte de la esfera política de la sociedad y está permeado por los valores culturales dominantes (la religión, la nacionalidad, la etnia y el género, entre otros) y se relaciona con las demás instituciones sociales.

El estilo de vida de un determinado grupo social, en una época concreta, se levanta sobre necesidades materiales que son socialmente producidas y para cuya satisfacción se requiere de instituciones sociales. Pero tradicionalmente, la mujer se esfuerza no sólo por mantener las condiciones de existencia de su familia sino por mejorarlas, lo que supone la transformación de las necesidades mismas y la redefinición colectiva de las expectativas de vida. Así, encontramos que las actividades de las mujeres —en especial las de colonias populares— tienen un orden y una jerarquía, una manera regular de ser, espontáneas y flexibles, nacidas de las circunstancias en las que se desenvuelven y el deseo de transformarlas cuando éstas les son adversas. De ahí que las expresiones de los diversos trabajos de la mujer se amplíen o reduzcan continuamente y estén encaminadas a resolver las cuestiones prácticas que le plantea la vida cotidiana; y que, precisamente, por estar inscritas en la cotidianidad están encaminadas

mujer y sus productos —a nivel particular y de la especie humana—. Las objetivaciones son resultado de la práctica humana en la que se depositan experiencias, significados y productos que forman el conjunto de condiciones de existencia del particular y la humanidad en un determinado contexto histórico social. Este conjunto de condiciones es apropiado por cada generación y transformado y transmitido a la siguiente.

a solucionar problemas inmediatos. En este caso, y como veremos a continuación, su participación en la organización vecinal para adquirir los bienes y servicios que requiere.

LA ORGANIZACIÓN VECINAL Y LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES DE LAS CRUCES

El desmesurado crecimiento de la Ciudad de México propiciado por el desequilibrado desarrollo económico regional e intersectorial, la migración rural-urbana y el propio crecimiento poblacional generó una serie de conflictos que rebasan los ámbitos de la acción pública en torno a la satisfacción de algunas de las necesidades básicas de la reproducción del ser humano, como son la vivienda y los servicios urbanos más elementales.

Con objeto de acceder a los medios para satisfacer las necesidades sociales, los habitantes de la periferia urbana han recurrido a diferentes formas organizativas que diversos autores identifican, según su vinculación y tipo de gestión con el gobierno, como: organizaciones o movimientos “cooptados” por el Estado o “independientes” y “autónomos” del mismo. Cada uno de estos grupos tiene grados de organización y conciencia diferentes, de donde derivan su propia posición y relación con el Estado, los que pueden ser de subordinación, autodefensa, oposición organizada y negociación, y orientan las estrategias y tácticas que cada organización asume.

Cuando realizamos la investigación (80'), la hegemonía en la conducción de las reivindicaciones urbanas pertenecía al partido oficial (PRI) a través de sus múltiples aparatos; y, en la Ciudad de México, muy especialmente, a través de los llamados Órganos de Colaboración Vecinal y Ciudadana, que se autodefinen como “apolíticos” a pesar de que estaban vinculados al aparato de gobierno del Departamento del Distrito Federal.

Los colonos adquirieron sus lotes a través de la compra directa a particulares o ejidatarios. Cada uno de estos últimos fraccionó sus tierras y las vendió bajo diferentes circunstancias y con variadas condiciones. Se estableció así un contrato de compra-venta en donde

sólo convinieron las partes, lo que hasta ese entonces no estimuló la necesidad de organizarse. De ahí que más que por problemas de suelo, los primeros vecinos se identificaron y unificaron por la carencia de servicios, especialmente de agua. Tanto la topografía del terreno (laderas) como lo disperso de las primeras viviendas llevaron a los pobladores a organizarse por zonas. Se formaron pequeños grupos liderados por algún vecino que se autoproponeía para representarlos en las gestiones (Sánchez Mejorada y Torres, 1994).

Conforme se densificó el asentamiento surgió la creciente necesidad de servicios, sobre todo del agua, puesto que se surtían principalmente de un hidrante público ubicado en el pueblo de San Bernabé. Además del esfuerzo y del tiempo invertidos, sobre todo por las mujeres, en el acarreo y la formación de colas, el asunto del agua empezó a generar problemas entre ambas comunidades y a intensificar la lucha por obtenerla.

Inicialmente íbamos a San Bernabé a acarrear agua, la acarreábamos con aguantadores, diablitos o a veces con burros, pues si no había en San Bernabé teníamos que ir a Ojo de Agua o Rancho Pachita. Hace como nueve años empezamos a conseguir el agua a través de pipas particulares que nos cobraban \$400.00 [la pipa], pero los vecinos nos organizamos y se estuvo pidiendo a la Delegación y entonces de ahí nos mandaban pipas de agua, gratuitas. Después pusieron una parada, luego dos, según como iba llegando la gente se ponían las paradas, pues sólo la traían si se juntaban 25 tambos y así se fue juntando y organizando la gente, las que íbamos principalmente éramos las mujeres. Se trabajaba por zonas y cada representante con su gente (varias de las representantes éramos mujeres) íbamos a la Delegación, a juntas, íbamos y veníamos, hasta que conseguimos que se pusieran hidrantes públicos y de ahí se acarreaban los tambos con carretillas, y las que vivían más arriba con burro (así acarreábamos también otras cosas, como los tanques de gas, refrescos, material de construcción y lo que hiciera falta para el hogar, pues como no se había pavimentado no podían ni entrar coches ni camiones a la mayor parte de la colonia). Algunos vecinos pusieron el tubo por su cuenta y otros seguimos peleando en la Delegación, hasta que conseguimos que se

pusieran tomas de agua en los lotes (Valeria, Elisa, Coty, noviembre, 1986).

Bueno, para el agua [...] se venían haciendo gestiones hace mucho tiempo, porque tenían que meter una bomba, entonces construimos un tanque arriba y otro abajo y ya después se metió la entubación [...] Se consiguió haciendo juntas y audiencias en la Delegación, mi mamá iba y a veces yo, ahí el Delegado explicaba por qué no nos ponían el agua, pero seguimos presionando, a veces íbamos a los periódicos, hasta que finalmente nos dieron el agua (Coty, 7 de marzo, 1986).

[...] Las bombas del agua se pusieron porque nos ganamos un premio por colaboración ciudadana, porque siempre fuimos personas que trabajamos y acudíamos a eventos populares que organizaba la Delegación [...] Llevábamos bastante gente a la Casa Popular o cada vez que el Delegado nos lo pedía [...] (Alfonso, marzo, 1986).

La participación de las mujeres de manera más formal se registró a partir de la constitución de los llamados Órganos de Colaboración Vecinal y Ciudadana, promovidos por el DDF en 1980, fecha en la que se constituyó la Asociación de Residentes de la colonia. En la mayoría de los casos fueron nombradas como jefes de manzana las personas que habían participado más activamente en las gestiones, demostrando ahí su capacidad de liderazgo, organización y perseverancia para conseguir los servicios. La incorporación del grueso de las mujeres a la participación vecinal, a partir de ese año, fue vista como un requisito para resolver los problemas derivados de la carencia de servicios y equipamiento básico:

El primer presidente de la colonia exigía nuestra colaboración semanal por lo menos, pues de otra manera nos excluía de la posibilidad de obtener los servicios. De ahí que cualquier miembro de la familia tuviera que participar, principalmente en las faenas que se realizaban para abrir calles e introducir la red de agua potable. Estas faenas se llevaban a cabo los sábados y domingos —aunque también entre

semana— con la participación de algún miembro de la familia; por lo general los sábados y entre semana participábamos las mujeres, los domingos los hombres y las mujeres que cubrían a los ausentes (Taller de Mujeres, 26 de julio de 1986).

En la investigación pudimos identificar que el 93% de las mujeres encuestadas (170) participó en alguna de las actividades que se realizaron; el tipo de actividad variaba de acuerdo con el servicio de que se tratara y el movilizador más importante fue el agua, ya que el 67% asistió a juntas y/o a gestionar con las autoridades; y además del trabajo manual que incluía cavar cepas e introducir el tubo, un 14% se dedicó exclusivamente a participar en las faenas. La apertura de calles, inicialmente sólo para transitar, se convirtió en requisito indispensable para introducir el servicio eléctrico y reclamó un porcentaje mayor de trabajo físico: el 43% participó tanto en las juntas como en las faenas (Sánchez Mejorada y Torres Mora, 1992a:131).

A la Delegación a hacer gestiones, iban todas a las que les importaba, a veces íbamos con quien nos citara (jefe de manzana o presidente de la colonia) o íbamos por nuestra cuenta, a veces íbamos cada tercer día y a veces diario y regresábamos a las 9 o 10 de la noche, pues nos decían las espero a las 9:00 p.m. y a esa hora había que estar ahí (Taller de Mujeres, 26 de julio, 1986).

Esta relación permanente con los aparatos del gobierno se hacía necesaria, puesto que es éste quien tiene la responsabilidad de brindar a la población los servicios y equipamiento que se requieren para mejorar sus condiciones y calidad de vida, no obstante, el grueso de la urbanización recayó en los mismos pobladores.

El hecho de que la fuerza de trabajo se convierta en mercancía hace caer la responsabilidad de su reproducción en sus propios vendedores: son ellos quienes deben preocuparse de mantener su fuerza de trabajo a un nivel cualitativo vendible, tratándose de su única propiedad y por tanto de su única posibilidad de participar en la riqueza

de la sociedad. Plantean que las luchas barriales son en su origen expresiones de resistencia organizada contra la reducción del nivel reproductivo y por tanto surgen de problemas en el ámbito de la reproducción individual o familiar. Es en la esfera familiar donde se originan las luchas por la reproducción de la especie y la fuerza de trabajo, ya que ésta funciona como la unidad vital de reproducción y es también donde se presenta la totalidad de posibilidades de consumo del individuo (Evers *et al.*, 1982:716).

La lucha y el trabajo que desarrollaron los habitantes, y en especial las mujeres de Las Cruces, fue una batalla por mejores condiciones de vida, lo cual le imprimió un carácter de clase. Sin embargo, una de las principales características de los asentamientos urbanos es la gran heterogeneidad de sus pobladores en cuanto a empleo, ingresos, experiencias laborales y de vida urbana. En realidad, se puede decir que son sólo dos los aspectos que los unen a todos: 1) haber resuelto su problema de vivienda adquiriendo un lote de manera irregular y sin servicios, y 2) tener los mismos problemas derivados de la localización, falta de servicios, equipamiento, etcétera. De ahí que lo que los cohesionan es el interés común por lograr la propiedad de su vivienda y la introducción de los servicios más elementales en un breve plazo.

A pesar de las diferencias señaladas, la necesidad de enfrentar un problema como la falta de agua y de servicios en general, en el caso de Las Cruces llevó a la unión y organización de los vecinos; sin embargo, tales diferencias conllevan manifestaciones, actitudes y tipos de participación distintas. De ahí que no exista una expresión homogénea y única de participación femenina en el proceso de urbanización de las colonias populares (Sánchez Mejorada y Torres, 1992b).

Analizando las respuestas y la forma de participación de las mujeres de Las Cruces, las ubicamos en cuatro grupos: 1) sin participación; 2) con participación silenciosa: realizan trabajos o acuden a juntas sólo cuando se les solicita, o cubren al marido ausente para no fallar con la cuota de trabajo y presencia que se les demanda; 3) con participación activa: son aquellas que no sólo se encuentran presentes sino que organizan, promueven, hablan con las autoridades, y 4)

con militancia formal: son las que participan en algún partido político. En Las Cruces sólo había militantes del PRI y del PRT y, por otro lado, aquellas que forman parte activa de la Asociación de Residentes (*Ibid*).

El nivel e intensidad con que participan las mujeres varía en el trayecto del tiempo según la satisfacción de las necesidades de bienes y servicios urbanos, las características del ciclo familiar, la aceptación y apoyo del resto de los integrantes de la familia, la toma de conciencia y algunas cuestiones personales. De ahí que sea importante descifrar el sentido que ha tenido la participación particular y cómo se concibe y asume.

ACERCA DE SU PARTICIPACIÓN EN LA GESTIÓN

Hasta aquí he insistido en que, por la tradicional división genérica del trabajo, socialmente se le ha asignado a la mujer la responsabilidad de las tareas cotidianas vinculadas a la reproducción y mantenimiento de los miembros de sus respectivas familias. La forma en que esta responsabilidad se presenta y resuelve varía según la posición en la estructura social, el marco normativo y los recursos con que se cuenta. Para las mujeres de Las Cruces no ha sido fácil cumplir con esa responsabilidad, no sólo por su baja condición económica, sino por todo el trabajo y desgaste que ha implicado la carencia e insuficiencia de los servicios básicos. Las estrategias que han tenido que generar para cumplir con esa responsabilidad las han llevado a ampliar la gama de tareas domésticas y otras que van más allá de ese ámbito, lo que ha implicado una serie de presiones cruzadas entre la demanda de su rol de madres, amas de casa, trabajadoras, asalariadas, colonas y representantes partidistas o de la comunidad.

Quando me propusieron como presidenta de la colonia, uno de mis compañeros dijo que yo no iba a poder, pues además de ser mujer, tenía que trabajar y atender la casa, por lo que no iba a atender la colonia. Cuando se inició la votación él iba ganando, entonces se

volteó y me dijo: “Ya ves chaparrita, las mujeres no la hacen”, sin embargo, yo gané [...] Es cierto que tengo mucho trabajo, pues a las 5:30 tengo que ir por la leche; cuando no voy a la central de abastos a surtir lo de la tienda, voy a la Delegación o a las invitaciones correspondientes, atiando la casa, la tienda y las cosas de la colonia; todos me conocen y me saludan bien [...] El otro día, pegando un volante, un señor me estaba viendo y me dijo: “no ha de tener nada que hacer”; me dio coraje, y le contesté, y él me dijo: “pero no les ha de hacer de comer a sus hijos”. Entonces yo lo invité a que fuera a comer a la casa [...] Por eso mi marido me permite participar, ya que no he descuidado el trabajo de la casa. Quienes me reclaman a veces son mis hijos; especialmente el mayor (Micaela, 5 de marzo de 1986).

Ellas, al igual que una gran cantidad de mujeres de los sectores populares, para sobrevivir tienen que desarrollar una serie de estrategias inmersas en su cotidianidad. Los límites entre el trabajo doméstico y “extradoméstico” —en la dimensión del tiempo y del espacio— aparecen difusos. Deben cumplir con actividades todas ellas encaminadas a la reproducción de la fuerza de trabajo, como estrategias de sobrevivencia aglutinadas en su papel de “mujeres abnegadas” que se desenvuelven siempre a partir de la idea: “tú serás para los otros”.

La mujer es la que más participó en estos trabajos porque ella quiere tener los servicios, que los niños estén limpios, que la colonia mejore y tener más cerca las tiendas (Jova, marzo, 1986).

Me gusta ser presidenta pues me permite mejorar las condiciones de vida de la gente de la colonia y que sufrieron mucho por carecer de servicios (Micaela, 7 de noviembre de 1985).

Son numerosos los estudios sobre la mujer que tienden a analizar por separado la esfera “pública” y la “privada”; no obstante, consideramos que para una mejor comprensión de las acciones de la mujer urbana debemos partir de la idea de que lo privado y lo público, lo individual y lo social, la esfera doméstica, la económica y la política,

están ligadas, y a veces sus fronteras parecen traslaparse en la vida cotidiana.

En este sentido, el estado civil, número de hijos y sus edades son indicadores de la responsabilidad doméstica de la mujer, la cual se vincula a otras condicionantes como son la satisfacción de las necesidades de bienes y servicios urbanos; la posibilidad de contar con tecnología doméstica (refrigerador, lavadora, etc.); la aceptación y apoyo del resto de los integrantes de la familia en las tareas del hogar; sin dejar de lado el proceso individual y social de formación de género y las asignaciones y la subordinación del mismo. En este último sentido, nuestras entrevistadas consideran que un elemento decisivo para que la mujer participe en este tipo de actividades es que los esposos estén de acuerdo.

Quando las mujeres participan es porque el marido se lo permite. Por la misma necesidad los maridos permiten que las mujeres participen en la obtención de los servicios, pero después ya no, ninguna siguió participando porque estaban bajo el mando del marido, o sea hasta donde el marido les permite ellas lo hacen (Lucrecia, 27 de diciembre, 1986).

La lucha por el bienestar no personal y familiar le abre nuevos espacios y experiencias que no sólo rompen con la monotonía de la vida cotidiana, sino que además le brindan la posibilidad de descubrirse a sí misma en una serie de aptitudes y valores hasta entonces desconocidos, que pueden llevarla a cuestionarse su papel subordinado como género y/o clase social. Sin embargo, este paso no es mecánico; las evidencias empíricas nos han demostrado efectivamente que algunas mujeres logran acceder a otro nivel de conciencia y actuación, pero la mayoría retorna sumisamente a su papel anterior:

Es muy difícil que la mujer siga participando; cuando la mujer tiene más preparación, se desenvuelve más, puede participar [...] pero mientras esté toda la vida así, sin deseos de hacer nada siempre va a ser la misma [...] Yo pienso que es falta de interés de ellas, porque una vez que la mujer se lo propone sí lo puede realizar, aunque esté al mando

del marido, porque yo creo que platicando con ellos y diciéndoles [...] pero si ellas no quieren [...] (Lucrecia, 27 de diciembre, 1986).

El ser representante implica mucha dedicación, pues no se nos daban las facilidades, no se nos ayudaba con materiales, no han entregado el ejido, y no nos han regularizado, así las cosas serían diferentes. Pero tenemos derechos por ser ciudadanos, estamos pagando impuestos, tenemos derecho a que se nos oiga, por eso es importante participar porque si uno está sin uso de la palabra no le hacen caso, ¡hay que seguir haciendo las cosas para que se nos oiga! (Jova, marzo, 1986).

No soy del PRI, pero cuando termine este trabajo me voy a ir para allá, pues no voy a tener qué hacer (Micaela, 7 de noviembre, 1985).

La explicación que encontramos al porqué de estas actitudes se refiere en una primera instancia a que ubicamos la lucha de las mujeres por la consecución de bienes y servicios urbanos en el área de la reproducción de la fuerza de trabajo, en particular, y en general de la especie humana; esta lucha se realiza en el marco de la vida cotidiana. Toda forma de existencia humana, cada modo de producción, clase y grupo social posee su propia cotidianidad. La cotidianidad no significa —como decíamos— la vida privada en oposición a la pública, a la norma, a lo excepcional o a la historia, es ante todo la reiteración de las acciones vitales, la organización, la distribución diaria del tiempo y del ritmo con los que se desenvuelve la historia individual, es el mundo de la experiencia inmediata.

Generalmente la actitud de la mujer —y del hombre— ante el hacer inmediato de la vida cotidiana no es la de un ser abstracto y cognoscente, especulativo, sino la de un ser histórico y práctico, intuitivo, que persigue fines concretos e inmediatos dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Esta práctica utilitaria, aunque históricamente determinada, es fragmentaria, unilateral, y a pesar de que se basa en la división de la sociedad en géneros, clases, etnias, y de la jerarquización de las posiciones sociales que de ellas se derivan, la mujer y el hombre, inmersos en la espontaneidad de la cotidianidad,

no cobran conciencia de ello de manera inmediata, sino que permanecen en lo que Kosik denomina “el mundo de la pseudoconcreción”:

El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción (Kosik, 1967:27).

En este mundo de la pseudoconcreción se ubica la asignación económica, social y cultural que se le ha dado a la mujer. A través de dichas asignaciones se infiltra una determinada ideología que permite entender la manera en que ella justifica y explica su participación en la construcción de la ciudad y concretamente en la forma en que ellas definen la política y su participación en ella (Sánchez Mejorada y Torres, 1992a).

Dicen que la mujer es para su casa, pero a mí me gusta ayudar a la gente, yo no soy política [...] pero me gusta trabajar. Cuando deje de ser presidenta voy a buscar qué hacer, pues no me voy a hallar en la casa (Micaela, 7 de noviembre, 1985).

A mí desde joven me ha gustado mucho participar, entonces organizaba fiestas, ahora mi marido es del PRI y ha tenido varios puestos, por eso me deja participar, es importante porque si uno está sin uso de la palabra no le hacen caso (Jova, marzo, 1986).

Hacíamos asambleas; como no había ni luz, ni agua, ni drenaje, nos organizábamos, y luego, los derrumbes [...] por aquí fue la parte más fuerte, eso hizo que hubiera más organización. Desde que llegamos a la colonia participamos por el agua, íbamos a la Delegación, metimos tubo para el agua y el drenaje. A mí me gustaba mucho ir, me sentía bien; desde que empecé a participar me sentí diferente, como que antes no le encontraba sentido a la vida. Después acepté, y decidí entrar al partido, porque creí que asesorándonos se podría formar una organización; porque juntándose así nada más y ya, no es suficiente; se necesita una organización más sólida; necesitamos estu-

diar más, saber más. Luego me ofrecieron ser candidata a diputada suplente por este distrito; primero yo no quería porque nunca había participado y no sabía, no estaba preparada; pero me eligieron e insistieron, y no me quedó de otra. En la campaña yo seguía haciendo todo lo de la casa; a veces él me ayudaba con los niños, los bañaba, pero más bien yo lo hacía, y por lo general me llevaba a los niños a la campaña (Lucrecia, 27 de noviembre de 1986).

Estos testimonios aunados a los anteriores dejan ver cómo la forma en que estas mujeres entienden su participación está condicionada por las ideas, valores y conceptos provenientes de un proceso de socialización deformado, responsable de la definición de papeles genéricos que conllevan preconceptos, mitos, estereotipos y tabúes, como: “la política es cosa de hombres”, “la mujer que participa en política abandona su casa o no tiene otra cosa qué hacer”, “la mujer no está preparada para participar”, “la política es la transa, el chisme, etc.”. Todos estos condicionantes culturales pesan sobre la mujer y su concepción sobre el trabajo comunitario y la política.

Para finalizar, sólo me resta decir que si “la conciencia es un reflejo de la realidad”, las definiciones y testimonios que estas mujeres, esposas-madres-amas de casa nos muestran su realidad, aquello que viven cotidianamente, lo que ven, lo que oyen, lo que hacen y sienten al respecto. Por su condición social asumen como natural y necesaria su participación, sin reflexionar si entra dentro de la actividad política, pero tampoco les inquieta en tanto que se sienten satisfechas cumpliendo con su función social, trabajando por el bienestar de su familia y su comunidad. Su participación, por lo general, es meramente coyuntural y, en especial por el tipo de organización a la que pertenecen y en la que participan, difícilmente podrán identificar sus dimensiones sociales.

CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos podido apreciar las voces de las mujeres cuentan historias diferentes a las de los hombres, y de esta manera se introduce

una pluralidad de puntos de vista. Esto implica el reconocimiento y legitimación de “otras” experiencias además de las dominantes (en primer lugar, masculinas y desde lugares de poder). Son los “otros” lados de la historia y de la memoria, lo no dicho que se empieza a contar, lo que permitió profundizar, complementar y redondear, las dimensiones analizadas: histórica, espacial, política y socio-culturalmente.

Coincidiendo con Luz Maceira (2015), hay una determinación de lo social en la construcción de los sujetos, que se constituye en una suerte de marco referencial en donde sus recuerdos personales se acotan, aunque haya diferencias entre los sujetos y lo que recuerdan. Esto se reproduce precisamente a partir de las narrativas que se transmiten. En este sentido la memoria es social y se encuentra organizada, es decir, sigue ciertas pautas y se mantiene por la existencia de técnicas mnemónicas que orientan la inferencia, la imaginación, la evocación y la creencia, es decir, el ejercicio mismo del pensamiento.

Por su parte, Eyleen Faure (2018:1), al recuperar los planteamientos de otros autores, considera que el carácter social y político de las memorias se expresa plenamente en la existencia de las narrativas y memorias oficiales, que construyen imaginarios e identidades, legitiman ideologías o procesos políticos e influyen en un espectro amplio de las construcciones sociales y culturales. Por esto, aunque la memoria se origina en el espacio íntimo de los recuerdos y significados personales, su configuración siempre está mediada y enmarcada a la vez en una cultura determinada (Halbwachs, 2004b:137). Esta última otorga en lo público las valoraciones simbólicas a los relatos, tanto como los modifica, los estimula o los anula según sea su contenido. Podemos afirmar, desde esta aproximación primera, que la memoria opera como productora de sujetos (Troncoso y Piper, 2015) y de subjetividades, diríamos; lo que la posiciona como componente central de las batallas que se libran en lo político y que han implicado, históricamente, luchas de poder (Jelin, 2001) (citado por Faure, 2018:1).

Esto nos lleva a considerar que la vida cotidiana se nutre del carácter social y político de la memoria, de los hechos y procesos dinámicos que se viven día a día, por lo que representa una esfera de

la realidad, lo que permite considerarla como un espacio en permanente construcción, pero a la vez un elemento fundamental para entender los procesos sociales, como en esto caso la participación política y social de las mujeres de una colonia popular.

Así la vida cotidiana, como categoría de análisis, se puede conceptualizar como un espacio de construcción donde hombres y mujeres van conformando la subjetividad y la identidad social.

La vida cotidiana se entreteje con las creaciones y prácticas culturales manifestadas por los sujetos sociales a partir de la interacción en tiempos y lugares determinados, desde la subjetividad y la realidad social dinámica de pluralidades y simbolismos. Lo que hace posible la heterogeneidad cultural y la reproducción social desde los escenarios locales. Cada uno de estos elementos constituye características fundamentales de la vida cotidiana, que ayudan a comprenderla como una forma de construcción sociocultural, expresada en la existencia humana (Uribe, 2014:110).

Es en la vida cotidiana donde se interrelacionan la subjetividad, la objetividad, la identidad y la realidad social. Se construye mediante relaciones sociales compartidas experimentadas e interpretadas de acuerdo con la subjetividad y, por ende, representa el centro de la historia o fundamentalmente de microhistorias, convirtiéndose así en la sustancia de la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

- Adelman S., Meryl (1984), "La familia como espacio de alienación en la sociedad capitalista desarrollada", tesis de licenciatura en Sociología", México, UNAM.
- Astalterra, Judith (1986), *Las mujeres podemos: otra visión política*, Barcelona, Icaria.
- Barbieri, Teresita de (1984), *Mujeres y vida cotidiana*, México, SepOchentas-FCE.
- De Zan, Julio (2008), "Memoria e identidad", en *Tópicos*, núm. 16, Universidad Católica de Santa Fé, Santa Fé, Argentina, disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28815531003>>.

- Di Liscia, María Herminia (2007), “Memorias de mujeres. Un trabajo de empoderamiento”, en *Revista Política y Cultura*, núm. 28, otoño, pp. 43-69.
- Evers, Tilman; Clarita Müller-Plantenberg y Stefanie Spessart (1982), “Movimientos barriales y Estado”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 44, núm. 2, pp. 703-756.
- Faure, Eyleen (2018), “Memoria y género: Apuntes para la composición de nuevas tramas de recuerdo”, en Athenea Digital, Universidad Autónoma de Barcelona, disponible en <<https://www.redalyc.org/journal/537/53759040024/html/#:~:text=La%20trama%20tejida%20en%20las,recuerda%20y%20cu%C3%A1ndo%20se%20recuerda>>.
- Galeano, Eduardo (1993), *Las palabras andantes*, Madrid, Siglo XXI.
- Halbwachs, Maurice (2004a), *Los marcos sociales de la memoria*, Madrid, Anthropos.
- Halbwachs, Maurice (2004b), *La Memoria Colectiva*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Heller, Agnes (1977), *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- Heller, Agnes (1985), *Historia y vida cotidiana, aportación a la sociología socialista*, Grijalbo, México.
- Heller, Agnes (1987), *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- Jelin, Elizabeth (2020), *Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos Sociales. Antología esencial*, Buenos Aires, Clacso.
- Kosik, Karel (1967), *Dialéctica de la totalidad de lo concreto*, México, Grijalbo.
- Lechner, Norbert (1980), *Vida cotidiana y ámbito público en Chile*, Santiago de Chile, Flacso.
- Leñero Luis y Manuel Zubillaga (1982), *Representaciones de la Vida Cotidiana*, México, Instituto Mexicano de Estudios Sociales.
- Maceira Ochoa, Luz (2015), “Dinámicas de comunidades mnemónicas: grupos de mujeres memoriosas en acción”, en *Alteridades*, Núm. 49, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, disponible en <<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/783/1100>>.

- Massolo, Alejandra (1992), *Por amor y por Coraje. Mujeres en Movimientos Urbanos de la Ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- Moscato, Patricia (2021), “La memoria como acto humano que ‘encuentra’”, en *Blog Campus Educativo Santa Fe*, disponible en <<https://campuseducativo.santafe.edu.ar/la-memoria-como-acto-humano-que-encuentra/>>.
- Portal Mariana, Sánchez Mejorada Cristina (2010), *San Pablo Chimalpa. Etnografía de un Pueblo Urbano*, México, CEIICH-UNAM.
- Portelli, Alessandro (2013), “Sobre los usos de la memoria: memoria-momumento, memoria involuntaria, memoria perturbadora”, en *Sociohistórica*, núm. 32, disponible en <<http://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SH2013n32a05>>.
- Ricoeur, Paul (2002), “Definición de la memoria desde el punto de vista filosófico”, en Elie Wiesel (coord.), *¿Por qué recordar?*, (Foro Internacional Memoria e Historia), España, Ediciones Garnica.
- Ricoeur, Paul (2004), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Sacavino, S. (2015), “Pedagogía de la memoria y educación para el ‘nunca más’ por la construcción de la democracia”, en *FOLIOS*, núm. 41, pp. 69-85, disponible en <[file:///C:/Users/Adm/Downloads/2946-9021-1-SM%20\(2\).pdfSa](file:///C:/Users/Adm/Downloads/2946-9021-1-SM%20(2).pdfSa)>.
- Sánchez Mejorada, Ma. Cristina y Ma. Teresa Torres (1991), *La política definida por sus propias protagonistas: las mujeres de una colonia popular*, México, Cuadernos CENVI.
- Sánchez Mejorada, Ma. Cristina y Ma. Teresa Torres (1992a), “Cotidianidad y Modalidades de Trabajo de las Mujeres de una colonia Popular”, en Vania Salles y Elsie Mc Phail (coords.), *Textos y Pretextos. Once estudios sobre la Mujer*, México, Piem/Colmex.
- Sánchez Mejorada, Ma. Cristina y Ma. Teresa Torres (1992b), “Ya vez chaparrita las mujeres no la hacen; participación de la mujer en la organización vecinal de una colonia popular”, en Alejandra Massolo (coord.), *Mujeres y Ciudades. Participación Social en Vivienda y Vida Cotidiana*, México, Piem/Colmex.
- Sánchez-Mejorada, Ma. Cristina y Ma. Teresa Torres M. (1994), “Mujeres de las Cruces: el trabajo en tres ámbitos de su vida cotidiana”, tesis para obtener el grado de maestría en Investigación y

- Ciencias Sociales, México, CIESAS, disponible en <<http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/750>>.
- Sánchez Mejorada Ma. Cristina (1996), “Vida cotidiana, vida de mujer. Roles y espacios de participación de la mujer pobre vistos desde la vida cotidiana”, en *Sociológica*, año 11, núm. 31, mayo-agosto, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.
- Troncoso Leyla, Isabel Piper (2015), “Género y Memoria: Articulaciones críticas y feministas”, en *Athenea Digital*, vol. 15, núm. 1, pp. 65-90, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Uribe F., Mary Luz (2014), “La vida cotidiana como espacio de construcción social”, en *Procesos Históricos*, núm. 25, enero-junio, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 100-113.
- Urrutia, Carlos (1985), “Notas sobre la democracia y lo cotidiano”, en *Acción Crítica*, núm. 18, Lima, CELATS-ALAETS.

Retorno al Cuadrante de la Soledad. Etnografía, memoria y olvido en un barrio bajo del Centro Histórico de la Ciudad de México

Antonio Ziri3n P3rez*

INTRODUCCI3N

Entre 2000 y 2002 desarroll3 mi primera investigaci3n etnogr3fica, de manera sistem3tica y a profundidad, para realizar mi tesis de licenciatura en Etnolog3a en la Escuela Nacional de Antropolog3a e Historia (ENAH). El terreno de esta investigaci3n fue el barrio de La Soledad, un emblem3tico barrio bajo enclavado en el Centro Hist3rico de la Ciudad de M3xico, en la Delegaci3n Venustiano Carranza, a un costado del Mercado de La Merced. Me concentr3 espec3ficamente en su principal espacio p3blico, la Plaza de la Soledad, tambi3n conocida como el Cuadrante de la Soledad. El t3tulo de mi tesis fue *Los hoyos negros urbanos*, una met3fora que me permiti3 exponer c3mo se produce y se reproduce una subcultura urbana marginalizada en ciertos intersticios casi invisibles y olvidados de la ciudad central.

En este barrio trabaj3 durante m3s de dos a3os, principalmente con ni3os y j3venes en situaci3n de calle, pero tambi3n con indigentes y prostitutas, y me enfoqu3 adem3s en las formas de religiosidad popular, brujer3a urbana y otras expresiones de eclecticismo y sincretismo religioso, como el culto a la Santa Muerte. Pero en el presente recuento de aquella experiencia me concentro 3nicamente en lo que ata3e a los j3venes en situaci3n de calle en el Cuadrante de la Soledad. En dicha investigaci3n puse en pr3ctica por primera vez, de manera intuitiva y rudimentaria, el registro audiovisual con fines et-

* Profesor-investigador del Departamento de Antropolog3a, UAM-Iztapalapa.

nográficos, descubrí el trabajo fotográfico como instrumento de investigación, y junto con otros colegas realizamos un video documental, “Chido mi banda, chido mi barrio”,¹ cediendo las cámaras a los niños y jóvenes de la calle, en el contexto del Día de Muertos.

A lo largo de esos años de trabajo de campo inevitablemente se tejieron fuertes vínculos afectivos con varios de estos jóvenes, con quienes llevé a cabo entrevistas a profundidad, actividades didácticas (como parte de mi servicio social en la Parroquia de La Soledad enseñé a leer a varios niños de la calle) y realicé observación participante de su vida cotidiana en el espacio público. Como toda primera vez, ésta fue una experiencia irrepetible, memorable, por la gran emoción que implica adentrarse en un terreno desconocido y acercarse a una comunidad que nos resulta extraña, enfrentando inocentemente los dilemas éticos inherentes a la etnografía, para después tratar de dar cuenta de la experiencia en una tesis académica coherente.

Esa tesis estuvo a punto de publicarse en una editorial independiente, dentro de una colección de historia de los barrios de la ciudad, pero por azares del destino este proyecto editorial nunca se consumó. Desde entonces, hace ya veinte años, he tenido la inquietud de revisar este material etnográfico y regresar al barrio, descubrir y dar cuenta de los cambios y continuidades en este espacio urbano, revisar cómo ha cambiado, para bien o para mal, con los diferentes gobiernos, con las nuevas condiciones económicas, políticas y sociales, con las recientes oleadas de renovación y gentrificación propias del urbanismo neoliberal. En aquel entonces planteaba como hipótesis que la historia de La Soledad hay que leerla más en clave de la permanencia, de la continuidad de la marginalidad, que a partir de las transformaciones en su cultura urbana. Al parecer, tristemente, esta hipótesis no estaba tan errada.

¹ Este cortometraje documental puede verse completo en el siguiente link: <<https://vimeo.com/etnoscopio/chmb>>. Es un antecedente clave de otro documental más conocido, “Voces de la Guerrero” (2004), que realicé junto con el colectivo Homovidens un par de años más tarde en la colonia Guerrero, siguiendo la misma metodología colaborativa: <<https://vimeo.com/etnoscopio/voces>>.

Recientemente, dos décadas después, intenté volver a hacer etnografía en este terreno; esbocé un plan para buscar a mis antiguos amigos, protagonistas de mi tesis, para tratar de averiguar qué fue de ellos; me proponía rastrear su paradero y documentar sus historias de vida. Pensé que a través de un proyecto de esta naturaleza podría indagar también sobre la evolución que han tenido mi manera de hacer etnografía y mi mirada como investigador y, al mismo tiempo, esto daría pie a reflexionar sobre cómo han cambiado la antropología urbana y la antropología visual en los últimos veinte años. Todo sonaba muy sugerente y prometedor; pero la experiencia no sería tan fructífera, sino más bien una frustrante decepción, aunque sí contundente y sumamente reveladora para mí.

El proyecto colectivo de investigación “Las memorias de lo urbano”² fue el marco ideal para echar a andar este proceso de excavación en la memoria y análisis retrospectivo de una etnografía urbana.³ En nuestros seminarios y coloquios discutimos muy productivamente sobre los aspectos metodológicos y epistemológicos del uso de la memoria como un instrumento para la investigación social en entornos urbanos, con la intención de que tales reflexiones puedan servir para la formación de nuevas generaciones de etnógrafas y etnógrafos.

A lo largo de este ejercicio de memoria etnográfica o de etnografía de la memoria, pretendo reflexionar sobre la ciudad, la memoria y la etnografía en diferentes planos y niveles. Trato de recuperar una experiencia etnográfica del pasado, para reactivarla y resignificarla en el presente. Busco volver tras los pasos de mi propia investigación para captar los cambios y continuidades en los espacios públicos y en la gente del barrio de La Soledad, pero también quiero revisar mi propia mirada, preguntándome cómo mi posición social y los distintos

² Proyecto de investigación: *Las memorias de lo urbano: territorio, identidades y sentido de pertenencia ante la urbanización neoliberal*. Número de registro A1-S-27875, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Convocatoria de Investigación Científica Básica 2017-2018. Fondo Presupuestario F003.

³ Agradezco mucho a las y los integrantes del Taller de Etnografía, coordinado por Sandra Rozental, Carlos Mondragón y Tiana Bakic, por su aguda lectura y generosa retroalimentación que sin duda enriqueció este texto.

privilegios que me atraviesan condicionaron mi perspectiva hace veinte años, y todavía más hoy. En un segundo plano, de orden más teórico, intento rastrear cómo han cambiado las ideas y el pensamiento antropológico en torno a la marginalidad urbana y la población callejera, así como las formas de hacer etnografía urbana y visual. Una pregunta subyace y motiva con mucha fuerza esta reflexión, aunque no pretendo de ningún modo darle una respuesta definitiva: ¿cómo se construyen y se viven la memoria y el olvido en un espacio urbano de tanta marginalidad e inestabilidad como La Soledad, entre una población tan vulnerable, errante y efímera?

UN ETNÓGRAFO INOCENTE EN LOS *HOYOS NEGROS URBANOS*

A continuación recupero y reviso varios fragmentos de mi vieja etnografía en el barrio de La Soledad. En este ejercicio de excavación en la propia memoria procedí a “limpiar” mi tesis de licenciatura de toda la interpretación teórica que en su momento hice, que es lo que curiosamente más rápido ha envejecido y perdido vigencia. Quise dejar solamente la descripción etnográfica en estado más o menos puro, incluso regresando a las notas de mi diario de campo, retomando los registros de la observación participante y de las conversaciones y convivencias cotidianas con las personas que conocí y con las que interactué. De todos modos, inevitablemente estas crónicas etnográficas están, en alguna medida, cargadas de teoría, de juicios de valor, de tomas de postura, de compromisos epistémicos, supuestos metodológicos y limitaciones subjetivas de toda índole.

Cabe aclarar que en las siguientes memorias etnográficas no retomo tal cual las descripciones y narrativas de hace veinte años, sino que las he reeditado bastante en diferentes sentidos; a veces sí conservo el texto íntegro, en otras ocasiones le agrego o le quito ideas, de tal suerte que el texto se compone de por lo menos dos voces más distintas, que dialogan desde diferentes tiempos: por un lado mi descripción original de la experiencia y por otro lado mi propia revisión de esta etnografía veinte años después. No obstante, por diferentes razones opté intencionalmente por no distinguirlas. En las notas a pie de página hago algunas anotaciones a manera de puentes para unir el

pasado con el presente, o para señalar nuevos desarrollos teóricos que en ese entonces no existían pero que ahora resultan apropiados para estudiar este tipo de fenómenos y realidades.

Algo hay en estas crónicas etnográficas que me recordó, guardando las debidas proporciones, al libro *El antropólogo inocente* (1989) de Nigel Barley, que relata las peripecias de un etnógrafo británico entre los dowayo de Camerún. Con mucho humor, reflexividad y autocrítica, muestra tras bambalinas el ejercicio de la etnografía; en un ensayo de honestidad radical, se desnuda ante los lectores, cuenta situaciones incómodas, momentos de duda y desencuentro, y devela detalles del trabajo de campo que normalmente se omiten de los reportes antropológicos. Pienso que, más allá de lo anecdótico, desmenuzar de esa manera el propio proceso de investigación resulta de enorme utilidad para otros colegas y para la formación de futuros etnógrafos, que pueden contar así con un marco de referencia para contrastar con su propia experiencia.

UN RECORRIDO SENSORIAL POR EL BARRIO DE LA SOLEDAD

En este apartado presento una descripción etnográfica del barrio de La Soledad. El tono de esta narración es el de una crónica urbana. Este relato tiene la misión de familiarizar al lector con el panorama y el ambiente social que impera en La Soledad y sus alrededores. Procuraré narrar, paso a paso, un recorrido imaginario por las calles de La Soledad en un día cualquiera, prestando atención a los sentidos y sensaciones que se suscitan y arremolinan. Busco el efecto de transportar al lector a los rincones del barrio, remitiéndolo a sus sonidos, olores, sabores, a sus colores, a la arquitectura de sus edificios y al contacto con su gente.⁴ Intento registrar y transmitir la experien-

⁴ En aquel entonces no sabía que a este estilo de descripción unos años más tarde se le llamaría etnografía sensorial, que pronto cobraría fuerza en la antropología del siglo XXI el paradigma de la antropología de los sentidos, ni que en el mundo del cine documental causaría tal revuelo el surgimiento de un género fílmico de vanguardia llamado cine etnográfico sensorial, promovido principalmente por el Laboratorio de Etnografía Sensorial de la Universidad de Harvard.

cia de estar ahí y expresar el torbellino de emociones e impresiones que se desata al recorrer estos rumbos. Me gustaría hacer un recuento de las percepciones y vivencias subjetivas que yo experimentaba al transitar por el barrio, entablando además un diálogo entre el pasado y el presente.

Cabe señalar la imposibilidad de separar drásticamente el barrio de La Soledad de sus barrios vecinos, La Merced y La Candelaria de los Patos. Una descripción densa y profunda tiene forzosamente que tomar en cuenta los puntos de traslape entre estas colonias del Centro Histórico de la Ciudad de México. En la siguiente crónica trazaré una ruta a través del Cuadrante de la Soledad, entrando por La Merced y haciendo algunas observaciones también sobre La Candelaria de los Patos.⁵ El arco temporal que enmarca este paseo etnográfico puede ubicarse dentro de los primeros dos años del siglo XXI.

EL ENTORNO DE LA MERCED

Una de las maneras más sencillas de llegar al Cuadrante de la Soledad es en metro, bajando en la estación Merced, aunque cabe señalar que la estación Candelaria también queda a unas pocas cuerdas de la plaza de La Soledad.⁶

Cuando el tren comienza a detenerse en la estación del metro Merced, incluso antes de que se abran las puertas del vagón, puede percibirse un fuerte e inconfundible olor a mercado mexicano, mezcla de diversos aromas entre los que predomina el cilantro y la cebolla, la grasa cruda de la carne, el pescado fresco puesto en hielo y el agua turbia que de él chorrea, y esa especial combinación de cáscaras de fruta, gente, comida y basura. Y es que, curiosamente, la estación de metro

⁵ Como referencia espacial, para poder ubicar cada tramo del relato en una cartografía improvisada, anexé en mi tesis un mapa de la zona tomado de la Guía Roji 2002. Cabe señalar que en esos años no existía Google Maps ni las herramientas cartográficas digitales de la actualidad, que hubieran facilitado la representación, geolocalización y visualización del espacio del barrio en la investigación.

⁶ Actualmente existen otras formas de llegar a la zona de La Merced desde distintos puntos de la ciudad, por medio del Metrobús y otras formas de transporte público instauradas en los últimos diez años.

se encuentra en el interior del inmenso edificio del mercado de La Merced.

En un mediodía cualquiera entre semana, para salir del metro y llegar a la Avenida Anillo de Circunvalación, es necesario atravesar una densa jungla de puestos comerciales que venden toda clase de cosas, desde molcajetes hasta juegos de *Nintendo*, pasando por ropa, artículos para fiestas infantiles, chiles de todas las especies, películas piratas, tacos de canasta, cosméticos, herramientas, abarrotes, accesorios para el hogar, tenis de fayuca y un sinfín de productos de consumo desplegados a lo largo de angostos pasillos. Expresión sonora de la competencia comercial, los gritos de los vendedores se enciman unos a otros y se confunden entre sí; con su peculiar tono cantadito y pegajoso, repiten automática e incansablemente las mismas frases intentando ganar la atención de quien vaya pasando, creando un ruido homogéneo, un zumbido constante que inunda el ambiente, y eso sin contar las músicas provenientes de múltiples aparatos modulares que retumban a todo volumen. Personas de todos los tipos y edades se apretujan en el reducido espacio que queda en los corredores. Y así, solamente con paciencia y equilibrio es posible descifrar el túnel y encontrar alguna de las rutas que conducen hacia afuera.

Cuando por fin se logra encontrar la salida de este laberinto, una vez en el exterior del mercado, cuando la mirada se repone del deslumbramiento por el aumento de luz, uno se percata de que el gentío y la actividad comercial no se restringen al interior del edificio. Además de todas las tiendas establecidas que hay a lo largo del Anillo de Circunvalación, el comercio ambulante tiene ocupadas casi todas las banquetas de las calles y los callejones circundantes. También aquí afuera los ríos de gente circulan incesantemente, cruzan las calles, entran y salen de los establecimientos comerciales y se esquivan mutuamente.

Durante todo el día los “diablitos” van y vienen de aquí para allá, cargados o descargados, empujados o jalados, a gran velocidad, abriéndose paso a la voz de “ahí va el golpe”, con gran habilidad para sortear todo tipo de obstáculos: cajas, botes, puestos, transeúntes, camiones, etcétera. Estos “diablos” y otros cargadores acarrear y transportan las cargas de productos que entran y salen diariamente de La Merced.

La Merced reúne una extensa gama de personajes muy singulares, desde los choferes, cargadores, bodegueros y locatarios del mercado hasta los tragafuegos, payasos y faquires urbanos. Aún existe en los alrededores de La Merced la figura del merolico, aunque lamentablemente este personaje tradicional corre peligro de desaparecer. En los últimos años, este arte de la retórica callejera —una de las escenas más pintorescas de La Merced y la zona centro de la ciudad— está siendo sustituido por grabaciones que anuncian productos y remedios, y repiten los mensajes una y otra vez por medio de potentes altavoces colocados en los postes de luz.⁷

En la zona del metro y sus cercanías abundan los boleros que se ganan la vida sacando brillo al calzado ajeno. Venidos de aquí y allá, siempre numerosos, niños o muy jóvenes, los boleros sentados en su banquito embarran su grasa, aplican el cepillo y rechinan con su franela mientras ponen al tanto al cliente de las últimas anécdotas del barrio.

Es común encontrarse con espectáculos callejeros dentro o fuera del mercado, como el señor que monta su acto como domador de serpientes y atrae a grandes grupos de mirones, los chavos de la calle que hacen de faquires recostándose y brincando descalzos sobre un cerro de vidrios rotos, el brujo charlatán que supuestamente adivina el destino y controla la suerte de los paseantes, y que siempre se queda con los billetes de los incautos,⁸ o el músico ciego que hace cantar su armónica mientras espera que resuene alguna moneda en un bote oxidado.

Mientras todo esto sucede, entre el apretujamiento y el bullicio, con los transeúntes distraídos comprando o entretenidos con alguno de los espectáculos callejeros, los ladrones pueden hacer de las suyas. No es raro presenciar o sufrir algún robo o asalto, ya sea sigilosamente cometido por un carterista —que accede a los bolsillos de los

⁷ A pesar de las predicciones hechas a principios de los dos mil, los merolicos parecen no haber sido reemplazados del todo por los anuncios grabados y reproducidos a través de altavoces.

⁸ Este tipo de descripciones cargadas con juicios de valor no son muy comunes en la etnografía profesional, quizás son comprensibles en un estudiante de licenciatura, pero hoy en día no creo que lo volvería a hacer igual.

transeúntes con discreción magistral—, o bien a mano armada —generalmente con un cuchillo o un picahielos—, o también puede ocurrir un rápido tirón de collar, bolso o reloj seguido de una fuga a toda velocidad. En una ocasión fui testigo de la acción de un chinero que sorprendió a su víctima por detrás, inmovilizándola y asfixiándola con gran habilidad hasta provocarle un desmayo, para proceder entonces a apoderarse de todas sus pertenencias. No estoy seguro del origen del término “chinero”, pero es probable que haya surgido para denominar a quienes aplican la ‘llave china’.

Este rico y diverso repertorio de prácticas y personajes, junto con las precarias condiciones de vida de esta población, conforman en buena medida el paisaje urbano tan singular y distintivo de La Merced, que a su vez se propaga a los barrios circundantes. Este intenso e impactante drama urbano que se lleva a cabo en esta zona del centro de la Ciudad de México resulta tan cotidiano como asombroso, digno de múltiples y complejos estudios antropológicos.

LA ZONA ROJA DE LA MERCED Y LA SOLEDAD

Entre otras cosas, estos rumbos de La Merced (incluido el barrio de La Soledad) se caracterizan por conformar el corazón de la prostitución popular en la Ciudad de México. Sobre las aceras del Anillo de Circunvalación, a unas dos o tres cuadras al norte del mercado de La Merced, se instalan unas veinte sexoservidoras por cuadra, e incluso a veces más. Las calles y callejones que se conectan con dicho segmento de la avenida forman parte también de este contexto de prostitución. La edad de estas mujeres varía notablemente: hay menores de edad, desde los 14 o 15 años, hasta mujeres de la tercera edad.

Todas ellas son fácilmente reconocibles por su atuendo y su actitud expectante. Comparten ciertos rasgos distintivos: reducidas minifaldas, medias de encaje, pantalones ajustados, invariablemente zapatos de tacón alto, ropa de tela casi transparente, provocadores escotes, uñas largas cuidadosamente pintadas, peinados estilizados, abundante perfume y/o una buena capa de maquillaje en el rostro; muchas de ellas mascan chicle constante y desenfadadamente. Algunas platican entre ellas, otras permanecen solitarias y casi inmóviles

recargadas en la pared, y una que otra aprovecha la espera para depilarse las cejas con pinzas y un espejito de mano. Unas cuantas lanzan miradas desafiantes, y cuando un hombre camina cerca de ellas le susurran frases de invitación; pero también están quienes, en cambio, no pueden ocultar su miedo y su desconfianza.

La gente que habita o transita por estas calles parece estar perfectamente acostumbrada a la presencia de estas sexoservidoras; los empleados de las tiendas, los comerciantes ambulantes, los policías desde sus patrullas, la señora que vende aguas frescas, el voceador del puesto de revistas, las familias que viven por ahí y el señor de las tortas de la esquina conviven con ellas con gran naturalidad; incluso el vigilante de los negocios aledaños, acompañado siempre de un adormecido perro guardián, suele cotorrear y reír con estas mujeres.

También hay en esta zona muchas tiendas de lencería, especializadas en ropa interior erótica. Muchas veces los maniqués que exhiben estas prendas en los escaparates o colocados en el exterior de estas tiendas, llegan a confundirse con las mujeres de carne y hueso que también permanecen de pie afuera de los establecimientos, inmóviles, esperando clientes.

Toda la zona está llena de hoteles de paso, edificios viejos con una pequeña puerta al exterior. En algunos de ellos la habitación se renta por 35 pesos la noche, o “25 el rato”.⁹ Afuera de uno de estos hoteles, sobre Anillo de Circunvalación, a ciertas horas hay numerosos grupos de hombres aguardando turno para ingresar. Asimismo, en las calles y callejones cercanos hay una serie de bares, cantinas y fondas que ofrecen comida y cerveza a precio económico, donde hay prostitutas sentadas en las mesas, conectando clientes.

EL CUADRANTE DE LA SOLEDAD

Continuando con el recorrido, a una cuadra de distancia al este del Anillo de Circunvalación, entrando por la calle Soledad, se levanta la Iglesia de La Soledad, que se encuentra en medio de la Plaza de la So-

⁹ Desde luego habría que actualizar esta información, pero sin duda los precios siguen siendo bastante económicos, al alcance de la clase baja trabajadora.

ledad, un jardín grande y bastante descuidado, permanentemente salpicado de basura, gente tirada en el suelo, hordas de perros callejeros, y a los alrededores edificios abandonados o en ruinas que en algunos casos sirven de burdeles.

Las paredes de los edificios y vecindades que conforman el Cuadrante están agrietadas, descoloridas y descapeladas. Las banquetas de piedra son más grises ahí que en ningún otro lado. Las calles adoquinadas, siempre húmedas, están llenas de baches. La transición de la banqueta a la calle y viceversa, es irregular, se presta al tropiezo. La traza de los pequeños callejones que nacen y desembocan en la plaza hace que el tránsito de automóviles por La Soledad termine siempre en un auténtico cuello de botella. En las horas pico, que son ya casi todas, nubarrones de humo negro y altas dosis de *smog* impregnan el aire inmediato mientras una sinfonía de histéricos cláxones satura el oído.

Tapizan el suelo del parque pañales usados y desechados en donde caiga, pajaritos muertos, bolsas de basura, fruta echada a perder y comida podrida merodeada por nubes de moscas, ropa muy vieja y sucia, zapatos rotos y sin el par correspondiente, insectos trepadores inofensivos pero molestos, botellas de plástico, excremento de perro y de humano y cualquier cantidad de residuos de toda clase. En algunos rincones más que en otros se mezclan aromas desagradables: el olor a basura, a vómito, a infección, los olores del solvente y del alcohol, y el olor inconfundible a orines en cada esquina, en cada árbol, en cada barda.

Definitivamente, el panorama que ofrece el barrio de La Soledad es bastante sórdido y desolador. Una evidente decadencia social impera en el parque, habitado por teporochos, indigentes, vagabundos, locos locales, borrachos, drogadictos, prostitutas, padrotes, chineros, etcétera. Grupos de niños y adolescentes en situación de calle, acompañados siempre de varios perros callejeros, pasan la mayor parte de su corta vida tirados en el piso sobre cartones y periódicos, inhalando solventes. Algunos de ellos construyen ingeniosas viviendas temporales con plásticos, cuerdas, cajas y cualquier material de desecho que encuentran a la mano. Es precisamente en el seno de esta cultura urbana de la miseria y la marginalidad, de lo bajo y lo sórdido,

en esta la cultura de la supervivencia, donde ocurren los fenómenos y se generan las dinámicas socioculturales que nos interesan en esta investigación.

La calle Soledad, la iglesia, la plaza y el jardín, y algunas cuadras de alrededor —demarcadas por las calles Limón, Santa Escuela, San Simón, etc.— conforman la zona pública a la que me refiero como el Cuadrante de la Soledad, que es a la vez el nombre de la pequeña calle adoquinada que pasa por un lado de la iglesia. La Soledad aparece ayer y hoy marcada dentro del mapa imaginario de la Ciudad de México como una zona de alto riesgo, un territorio del miedo, un rumbo olvidado que representa lo más bajo posible en la escala social.

LA BANDA CALLEJERA

Este apartado versa sobre el numeroso grupo de adolescentes en situación de calle que habitan en el parque y en los espacios públicos del Cuadrante de la Soledad. Su presencia como grupo protagonista en la plaza es imposible de ignorar. Esta población es quizá la más representativa y reveladora de la situación marginal que predomina en el barrio. La mayor parte de mi trabajo de campo y mi servicio social los realicé en torno a esta banda callejera; conviviendo con ellos obtuve valiosos testimonios que conforman buena parte de esta etnografía.

Este grupo conformado por gente en situación de calle es el más representativo de la precariedad urbana que me interesa estudiar. Se trata principalmente de adolescentes y jóvenes, pero también hay niños y niñas más pequeños, hombres y mujeres adultos, bebés recién nacidos y varios ancianos, que duermen, comen y viven todo el tiempo en la calle, especialmente en la Plaza de La Soledad. Normalmente esta temática suele enfocarse y etiquetarse, en mi opinión indebidamente, como el problema de los “niños de la calle”; pero en este caso, por la diversidad de edad, la heterogeneidad de la gente y su evidente carácter gregario, yo he preferido referirme a esta población como “la banda callejera” que suele habitar en el Cuadrante de la Soledad.

“La banda” es un término que ellos mismos utilizan para nombrar al grupo de personas que conviven y comparten un mismo lugar, y que padecen las mismas condiciones. Naturalmente, no hay límites definidos para la banda, no hay miembros oficiales ni definitivos, “unos llegan y otros se van, no se sabe quiénes llegaron antes ni por qué se fueron”.¹⁰ Pero lo cierto es que la banda sustituye a la estructura familiar; la banda pasa a ser la verdadera familia. Como dicen acertadamente Karina Avilés y Françoise Escarpit, refiriéndose en general a las bandas de chavos callejeros en la Ciudad de México:

[...] integran una familia, han establecido desde un lenguaje propio hasta una serie de reglas que tienen que cumplir para formar parte de la banda. Entre ellos se sienten, conocen sus afectos y temores, comparten los objetos de su intimidad, pero, sobre todo, se identifican por ser hijos de prostitutas, madres abandonadas, padres alcohólicos, golpeadores, violadores, incluso de padres que nunca conocieron (Avilés-Escarpit, 2001:16-17).

En el Cuadrante de la Soledad es imposible que este panorama pase desapercibido. Acompañados de varios perros callejeros, los integrantes de la banda casi siempre están tirados en el piso sobre cartones y periódicos, o dentro de las pequeñas casas que construyen ingeniosamente con materiales de desecho. Tal vez la característica más visible de este grupo de gente es que constantemente está drogándose, inhalando solventes a través de un pequeño trozo de papel que mantienen en la mano cerrada pegada todo el tiempo a la nariz y la boca.

¹⁰ Cuando escribí mi tesis de licenciatura no había sido publicado el libro de Bruno Latour: *Reassembling the Social, an Introduction to Actor-Network Theory* (2005). La Teoría del Actor Red de Latour me marcó mucho e incidió en mi forma de hacer etnografía y teoría antropológica desde mi investigación de doctorado. Ahora que reflexiono sobre la categoría de banda y de grupo en el contexto de La Soledad a la luz de las ideas de Latour, me doy cuenta de que este barrio es un entorno ideal para ejemplificar lo efímeros y contingentes que son los lazos sociales y las asociaciones entre actores sociales, y cómo en esta red de agentes y asociaciones hay también actores no-humanos que a veces desempeñan roles centrales en la construcción de lo social.

En los siguientes apartados pretendo describir algunas de las condiciones concretas y situaciones reales que vive y padece la banda callejera de La Soledad. Presentaré entonces un selección de material etnográfico, información de primera mano recogida a lo largo de más de un año y medio de trabajo de campo: testimonios directos, entrevistas a profundidad, historias y perfiles de vida, crónicas y relatos de acontecimientos especiales y cotidianos, anécdotas, observaciones y notas del diario de campo, vivencias, impresiones y reflexiones, que apuntan a esbozar el panorama sociocultural de la banda callejera del Cuadrante de la Soledad.

PERFILES DE VIDA: CUAUHTÉMOC

Cada cabeza es un mundo y cada persona tiene una historia diferente. La banda callejera tiene distintos modos de recordar sus vidas y enfrentar la realidad. Algunos son muy extrovertidos y otros no hablan casi nunca. A partir de los datos y las historias personales de algunos de los personajes callejeros que conocí de cerca en mi exploración etnográfica del Cuadrante de la Soledad, en su mayoría adolescentes entre los 12 y los 20 años, elaboré perfiles de vida de cinco jóvenes en total: Cuauhtémoc, el Jarocho, Cecilia, Anita y Alejandra. Por cuestiones de espacio y a manera de ejemplo, reproduzco solamente el perfil de Cuauhtémoc, no sólo porque me parece el caso más emblemático y representativo del contexto social en el que me introduce, sino también porque fue uno de mis principales interlocutores, fue con quien desarrollé un vínculo más estrecho y se convirtió acaso en el protagonista de mi investigación.

Soy Cuauhtémoc, vivo en la calle, en el parque de La Soledad. La verdad yo soy drogadicto y a veces me peleo. Hay veces que sí vamos a las fiestas y a los *toquines* del barrio, pero luego hay muchos problemas, y por lo mismo de que nos peleamos ahí, pues uno ya no puede ir después, y luego hay veces que no vamos, luego hay veces que sí, pero nos vamos con cuidado porque luego lo agarran a uno desprevenido y ni modo. Me gusta la salsa, la cumbia, el *techno*, el *dan-*

ce, el merengue; a veces sí bailo, a veces no porque también me da pena. Ahorita me gustan varias rolas: la de “*La vaca, mú, la vaca, mú*”; la de “*Mueve tu cuchi cuchi*” está bien chida; también la de “*Excítame, excítame, excítame, provócame, provócame*”; y la de “*Este es el nuevo chúntaro style*”. Todas esas me laten.

A mí me gusta el Cruz Azul desde hace varios meses, siempre me ha gustado cómo juega, sus pases, sus goles (tose fuerte, “es tos de perro”, dice). Hay veces que no siempre nos toca ganar, pero le seguimos yendo al Cruz Azul.

Yo pues la verdad soy drogadicto y no me gusta decir a qué vicio le pongo pero le pongo a la cocaína. Pero ya no como antes, ya le estoy bajando, antes no me chingaba un papel, me chingaba 7 u 8, ahora ya es menos.

La otra vez llegaron unos judiciales, fue cuando fueron unos sardos, y nos quitaron unas casitas de hule que teníamos, yo les empecé a decir un chingo de groserías y después agarraron y se llevaron a mi perro. Yo les dije que necesitaban andar quitando casitas y andar agarrando perros para que les pagaran. O sea pues eso no es ser policía, ¿no? Yo si pudiera los mataría a todos con una metralleta, unos balazos en sus cabezas. Son bien mala onda, hijos de su puta madre, si tuviera una metralleta yo los mataba a todos, hijos de su puta perra madre, los que andan vestidos de azul y los de verde, tienen que andar quitando perros y casitas para que les paguen.

No me gustan las casas hogar, me gusta vivir en la calle, la verdad, porque no me gusta vivir en los albergues, porque ahí uno tiene problemas con los compañeros, ahí dentro todos se vuelven bien chivas, si dices o haces algo quién sabe hasta dónde llega el chisme. En lugar de ayudar nada más nos separan y nos quieren andar *manduqueando*.

Su nombre real es “Armando Iván Peralta Jiménez, chingada madre” —como si le doliera el simple hecho de mencionarlo. Tenía en ese entonces 12 años, ahora ya ha de tener 14, nació en 88 en el DF, y vivió sus primeros años en la colonia Nueva Atzacolco, por la 5 de

Mayo, según me dijo a regañadientes ese día. Otro día más tranquilo lo invité a comer una torta, y mientras se la comía me platicó quitado de la pena casi toda la historia de su vida. “Yo me salí de mi casa cuando tenía cuatro años de edad porque fallecieron mis papás, entonces yo tuve problemas con mis hermanas y me peleé, entonces ya iba yo a matar a una de ellas pero preferí salirme”.

Me platicó que tenía 12 años; desde los cuatro está en la calle, en el barrio de La Soledad; tiene otros dos hermanos mayores, pero a uno lo mataron asaltándolo, y su jefa se murió enseguida de tristeza; su jefe desapareció por mucho tiempo y, según se enteró por una sus madrastras, murió hace tres años. Ha estado en varias casas hogar y de todas se ha escapado, menos de una. Tres veces ha estado en el Consejo Tutelar para Menores. La primera lo agarraron por robo a transeúnte, y otra por meterse a robar una noche a “La Canadá” (una zapatería) que está sobre Circunvalación. Junto con otros cuatro chavos, con una piedra grande que encontraron se les ocurrió romper el vidrio, pero sonó la alarma cuando ya estaban adentro y los agarraron los policías. Su otro hermano grande también andaba en la calle y a veces rolaban juntos; un día les pusieron una madriza: “eran como 35 contra nosotros”, cree recordar, y acabaron en el hospital, y alguien contactó a su padre y ésa fue la última vez que lo vio. Cuauhtémoc nació en el Hospital Balbuena, el hospital más concurrido por la gente del barrio de La Soledad.

Cuauhtémoc siempre ha sido mucho más independiente que los demás, “no me gusta ser borrega”. Se construye sus casitas para él solo con lo que puede y se encuentra, cualquier material de desecho. Es muy ingenioso y hábil, es un gran arquitecto callejero. Se muda de casita muy seguido; en el tiempo que llevo de conocerlo ha construido unas seis o siete casitas. Siempre le gusta tener su propio territorio en el que se puede aislar de todo. Cuauhtémoc es el caso más interesante en el que se puede admirar el arte de la apropiación del espacio urbano con fines de supervivencia. Es tal vez el más autosuficiente de toda la banda.

Este chico, por cierto, tiene marcadas en su cuerpo claras huellas de la mala vida callejera, cicatrices en varias partes, golpes visibles, una mordida en la oreja. Además es de destacar su flacura y la mugre que

lo cubre, porque muy rara vez se lava o se baña. Eso sí, hay días que come muchísimo, por ejemplo este día, apenas son las dos de la tarde y me consta que se ha comido tres sopas *Maruchan*, dos refrescos y varios mazapanes que le robó a una chavita que los estaba vendiendo y se descuidó. Y cuando le pregunté que cómo conseguía el dinero para comprar esto, me contestó: “hay gente que me regala de a 50, otros de a 100, y a veces hasta de a 150 pesos me han llegado a dar, tengo un chingo de amigos, gente que me hace el paro”.

Cuauhtémoc es listísimo, lo que algún día aprendió en la escuela no se le olvida y lo aprovecha mucho. Leer y escribir sabe perfectamente. Para las matemáticas y las cuentas es una calculadora humana, tiene una habilidad mental impresionante para los números. Cuando le pregunto “97 menos 43”, me contesta inmediatamente “54”. Y hasta conserva algunos conocimientos del poco inglés que algún día no sé cómo aprendió. A veces, mientras comemos una torta o paseamos por el barrio, le voy refrescando el vocabulario básico, y lo aprende bastante bien y de volada.

Por un tiempo, Cuauhtémoc estuvo durmiendo en la esquina de Soledad y Limón, a las puertas del estacionamiento que hay ahí. Un día mudó sus cartones y las dos o tres cosas que tenía: plástico, cobija y suéter, y se fue para esa esquina, en donde se la pasa con sus amigos los empleados del estacionamiento, que le hacen el paro.

Cuauhtémoc se gana la simpatía de todos por su gran ternura, pero sin dejar de ser el más lacra y rebelde de todos. Es muy susceptible y orgulloso, y por cualquier cosa que no le parece se enoja y hace corajes. A mí, por ejemplo, me ha dejado de hablar y me ha mandado a volar en repetidas ocasiones; ha roto en mi cara fotos que le he regalado, pero luego siempre se me acerca y me pide perdón. Sabe sobrevivir de maravilla, no necesita de nadie, es rebelde, autónomo, subversivo, revoltoso, alebrestador, lucha cada día, y sólo tiene 14 años.

Un día invité a comer al Cuauhtémoc, y para alejarnos un poco del barrio nos fuimos caminando lejos a una comida corrida. En el camino era impresionante cómo conocía e iba saludando a todos los comerciantes de todos los puestos establecidos y ambulantes que había en el camino. La mayoría lo saludaba con mucho cariño y con gusto,

y él me iba diciendo que tal o cual señor le regalaba a veces hasta 50 pesos y cómo lo ayudaba tal señora. Yo les había prometido a varios chavos del barrio comprar un balón de fútbol para jugar un rato en la tarde; entonces, después de comer con Cuauhtémoc le dije que me llevara a comprar un balón de fútbol barato. Él me preguntó que cuánto tenía pensado pagar, le dije que 50 máximo, de preferencia 40. Me dijo que si le daba a él el dinero, iba con unos amigos suyos de un puesto de cosas de deportes y ellos se lo daban a él más barato. Le di un billete de 50 y se fue; se empezó a tardar y empecé a desconfiar; esperé un poco más hasta que finalmente regresó Cuauhtémoc pateando un balón nuevo todavía en su red; me devolvió 10 pesos y me confesó que se lo habían dado en 30 y me preguntó si se podía quedar con los otros 10.

CONSUMO DE DROGAS EN LA PLAZA DE LA SOLEDAD

Me parece crucial ahondar sobre el consumo de drogas entre los chavos callejeros del Cuadrante de la Soledad, basándome principalmente en mis observaciones y en lo ya dicho por otros especialistas. “A todas horas, a las ocho, a las diez, a las seis, en todas las tardes, en todas las noches, en el juego, en el trabajo, como sea y donde sea, la droga inunda su existencia” (Avilés-Escarpit, 2001:25).

Los chavos de La Soledad consumen principalmente “una mezcla de *thinner*, aguarrás y gasolina, mejor conocida como *activo*”. Todos los solventes en uno, un concentrado especial cuyo único uso y finalidad es diluir la vida de quienes lo consumen. El activo se consigue en botellas de muy diferentes tamaños, desde la pequeña *mamila* de plástico blanco, que cuesta unos cinco o diez pesos, hasta las grandes botellas de refresco de un litro, que no son mucho más caras. La banda de La Soledad consume además marihuana, cocaína y *crack* (piedra), y hay también varios alcohólicos que, como el *Puerto Rico*, beben diario una botellita de alcohol de 96° diluido en cualquier refresco. Sin embargo, como para la mayoría de los jóvenes en situación de calle de la Ciudad de México, “el activo es su principal fuente de adicción”, y comparten con ellos también la particular for-

ma de usarlo: “primero hacen bolitas con pedazos de servilleta” o papel de baño; luego, con un movimiento perfectamente automatizado, las mojan con el activo líquido que contiene la botella, y así se fabrican una *mona*. Para absorber la sustancia de la mejor manera posible, cogen la mona con la mano, cierran el puño, levantan levemente el dedo índice —que de otra manera estorbaría en la misión—, se pegan la mano a la boca y a la nariz, e inhalan con una, otra o ambas a la vez.

Así andan “activando” todo el tiempo, aunque en realidad, irónicamente, el efecto directo del activo es la inactividad. “Después de inhalar la primera mona del día, la operación se repite sin remedio, veinte, cincuenta, hasta cien monas pueden aspirar en menos de 24 horas; un bote alcanza para cincuenta monas” (Avilés-Escarpit, 2001:25-26). O para poner la cuestión en otros términos y medidas, según Cecilia, ella se llegaba a echar hasta dos botellas de a litro en un día. “El activo tiene dos efectos: les quita el hambre y les destruye las neuronas brutal e irreversiblemente. No solamente es el problema de la adicción, sino que va provocando daños permanentes. Pierden capacidades esenciales” (Héctor Castillo, en Avilés-Escarpit, 2001:37).

Es curioso notar cómo en ocasiones son muy generosos con el activo. Cuando uno no tiene para comprarse el suyo, los demás le hacen *el paro* y se *mochan*. Pero la petición de “*mójame una mona, no seas...*” no siempre se responde con tanta amabilidad; también es muy frecuente que entre los chavos se revendan el activo, cobrándose *de a peso* la remojada de mona.

Parece ser que uno de los centros de distribución de esta droga más importantes en la ciudad es la calle Panaderos, en la colonia Morelos. Ahí venden de todo, marihuana, cocaína, piedra (*crack*), pero los jóvenes callejeros de todo el rumbo van a Panaderos principalmente por su muy barata dotación de activo. A pesar de que la calle Panaderos no está nada lejos del Cuadrante de la Soledad —solamente hay que caminar unas diez cuadras—, la banda de La Chole, la de La Cande y la de La Meche (como se les dice coloquialmente a La Soledad, La Candelaria y La Merced) no tienen necesidad de hacer el viaje. En las mismas vecindades que circundan el Cuadrante se vende también todo el activo y la piedra que se puedan necesitar para matar

lentamente a todos los chavos que son atraídos por la fuerza centrípeta del barrio.

Sin desplazar aún al activo, el consumo de *crack* va ganando terreno a pasos agigantados. Éste se ha abaratado tanto que llega a costar hasta treinta pesos una piedrita. Una piedra se fuma en un bote aplastado de refresco (por ello se le llama *botear*), con unos pequeños orificios y con un poco de ceniza; o bien se puede fumar, como lo hace Cuauhtémoc, en unas pipas que él mismo fabrica con antenas que le roba a los coches estacionados. La piedra se fuma en una sola sesión, de golpe casi toda en un mismo jalón, y su efecto altamente estimulante dura apenas unos breves minutos, dejando al fumador siempre con ganas de más.

También “se meten” PVC, pegamento para tuberías. En la lata de PVC de 250 mililitros, que se consigue en las tlapalerías, aparecen las siguientes especificaciones: “Este es un material altamente tóxico, manténgase lejos del fuego, no se deje al alcance de los niños..., prohibida su venta a menores”. “Por catorce pesos, compran ese líquido que, médicamente, hace explosión en su cerebro” (Avilés-Escarpit, 2001:25).

Para ilustrar la cultura de la droga en la vida cotidiana de la banda de La Soledad, y como muestra de la forma lúdica que muchas veces adopta su consumo, cito dos canciones populares a las que los chavos les cambiaron la letra para adaptarla a su realidad callejera, y que cantan entre risas. Con la melodía de la canción de las fichas de colores que cantaba el grupo español “Parchís”, la banda canta:

*Blanca la cocaína,
Amarillo el resistol,
Verde la marihuana,
Y el activo sin color.*

Y al ritmo de una canción popular mexicana que se entona al romper la piñata, los chavos cantan:

*No quiero oro, ni quiero plata...
Yo sólo quiero una piedra en mi lata.*

ESCENAS DE VIOLENCIA CALLEJERA

Además de la violencia psicológica que implica el hecho de vivir en condiciones tan marginales, con tantas carencias, tanto abandono y sufriendo tantos abusos, en el Cuadrante de la Soledad es muy frecuente que, por una u otra razón, estalle la violencia física. A lo largo de mi trabajo de campo he sido testigo de varias agresiones, peleas, asaltos, arrestos, persecuciones, ataques y demás escenas violentas. A continuación hago un breve recuento de algunas experiencias que recuerdo como significativas; se trata tan sólo de una pequeña selección de microrrelatos entre varios más que fueron documentados en mi tesis.

En una ocasión presencié una pelea a puño limpio entre dos chicas en plena Plaza de la Soledad: “la Roquera” contra Carmela. La pelea fue en dos *rounds* y duró varios minutos; nadie podía separarlas; se agarraron de los pelos, hubo arañazos, puñetazos, patadas y mordidas. El resultado fue parejo: ambas terminaron sangrando y bien golpeadas de la cara; nunca me enteré bien del motivo, que poco parecía importarle a la turba enardecida que presenciaba y azuzaba la pelea.

Es muy común que haya gente tirada en la Plaza de la Soledad, gente que sale de las cantinas y se cae de borracha, gente excesivamente drogada o que no tiene otro lugar para caerse muerto. Un día había un señor mayor inconsciente tirado a medio atrio de la iglesia. Un grupo de niños y jóvenes se divertía quitándole la ropa, escupiéndole y hasta orinando encima de él, sorprendidos de que, salvo algunos gruñidos, el señor no oponía resistencia. Cuauhtémoc ya se había encargado de sacarle la cartera de la bolsa trasera del pantalón para quedarse con el dinero.

Una de las veces que más enardecida vi a la banda fue cuando llegaron varias camionetas de la perrera municipal y comenzaron a atrapar perros callejeros, como parte de un “operativo de sanidad”. Los atrapaban con lazos y los metían por la fuerza a las jaulas de la camioneta. La banda callejera intentaba resistir, escondieron perros en tambos, forcejeaban con los trabajadores de la perrera, entre empujones, insultos y gritos, hasta que llegó una camioneta de granade-

ros y empezaron a amedrentar y amagar a los chavos para que se separaran de sus perros. “Secuestraron a Daisy y a Darwin”, exclamaban con lágrimas de coraje y tristeza. Al día siguiente, asesorado por las trabajadoras sociales de la Iglesia de la Soledad, el Jarocho fue a las oficinas de la Delegación para reclamar a los perros, se declaró su dueño y así finalmente Daisy y Darwin fueron rescatados.

Quizá la rudeza más común en el barrio sea la que acontece frecuentemente cuando policías, judiciales o granaderos hacen su rondín por el parque y se les ocurre revisar a los chavos de la banda. Los cateos y jaloneos siempre despiertan la resistencia solidaria de la banda, que es experta en provocar y desafiar a las autoridades. “¡Quítate el uniforme y nos damos un tiro, pendejo!”, “¡sólo porque traen pistola se atreven, putos!”, “no se hagan, si ustedes también son bien drogadictos”. Los policías —que según la clasificación de los chavos pueden ser “simples pitufos”, “granalocos”, “motorratores” o “judas”—, casi nunca son comprensivos y tolerantes ante las provocaciones, y al cabo de unos momentos responden a los insultos, haciendo uso —y a veces abuso— de la fuerza. Cuando me ha tocado estar ahí, en más de dos ocasiones, intenté tranquilizar a los chavos e interceder por ellos, pero también me ha tocado ser jaloneado y cateado agresivamente.¹¹

Un día estaba sentado a un lado de la iglesia de La Soledad cuando vi pasar corriendo a un muchacho. No muy atrás lo iban persiguiendo tres o cuatro policías, y detrás de los policías iban corriendo varios chavos de la banda callejera. Fui detrás de la turba, que se detuvo unas cuantas cuadras más adelante cuando por fin apresaron al fugitivo. De acuerdo con lo que entendí, entre gritos y argumentos, el chavo recién capturado había asaltado a un taxista y se estaba dando a la fuga. Yo nunca lo había visto antes, pero la gente del barrio alegaba conocerlo y lo defendían afirmando que él era pobre pero no

¹¹ La rudeza policiaca contra los chicos de la calle al parecer no ha cambiado mucho en estos veinte años, y ahora no solamente agreden a las personas en situación de calle sino que agreden sistemáticamente a hombres, mujeres, personas LGBT, y sobre todo a aquellos que pertenecen a la intersección de joven, de piel morena y de clase baja y media.

ratero. Empezaron a salir más personas de las vecindades y presionaban a los policías para que soltaran al presunto ladrón. Se calentaron los ánimos. Los dos o tres policías, nerviosos y asustados al ver a toda la banda unida en su contra, llamaron refuerzos y unos momentos después llegaron tres patrullas y casi inmediatamente se llevaron al detenido para luego proceder con la averiguación.

No es raro encontrarme a los chavos con la cara deforme después de haber sido golpeados y casi toda la banda tiene huellas de la calle en el cuerpo. Por ejemplo, Carlos me contó cómo obtuvo su gran cicatriz en el torso: “me picó un güey que le dicen el Chiquilín”. También es frecuente y común que haya chavos atropellados. La Soledad se encuentra en medio de dos vías rápidas: Av. Congreso de la Unión y Anillo de Circunvalación, y cuando los chavos se disponen a cruzar estas avenidas, invariablemente drogados, no es poco común que ocurra un accidente. Así, algunos chavos han quedado cojos para el resto de su vida, como el Patachín y Catalina.

Finalmente, para cerrar esta serie de recuerdos de escenas violentas y funestas, quisiera recordar que el martes 17 de abril de 2001 en la noche se murió La Jarochita. La mañana del miércoles llegaron autoridades de la Delegación a avisar a la iglesia que había aparecido muerta una niña de la calle en los basureros de La Merced. Varios chavos fueron a reconocer el cuerpo de su compañera fallecida. “Ya estaba muy flaca, casi no comía, se la pasaba pegada al activo y algunos dicen que tenía SIDA”, declaró Ceci. Lo más triste de todo es que La Jarochita dejó un bebé casi recién nacido, mismo que fue llevado al DIF.

RELATO DE UN DÍA TAN COMÚN COMO EXTRAORDINARIO

A continuación presento íntegramente y sin mayores modificaciones una entrada de mi diario de campo que me parece que refleja bastante bien el estilo de vida y la cotidianidad entre la banda callejera de La Soledad. Asimismo, este relato resulta revelador en varios momentos de mi propio involucramiento con las dinámicas de la banda callejera, así como de mis opiniones, posturas y reacciones, mis dudas y contradicciones, de mi propia incomodidad, culpa, malestar y dolor frente a los acontecimientos descritos.

22 de mayo del 2001. Una tarde cualquiera, ya cayendo la noche, después de un duro aguacero, estaba toda la plaza encharcada y hacía mucho frío, soplaban fuerte el viento. A mí la lluvia me había agarrado dentro de la iglesia, en una junta, y desde dentro pensaba en dónde se estarían refugiando los chavos. Cuando terminaron la lluvia y la reunión salí al parque a ver si la banda se había logrado resguardar. Casi todos se habían ido a los arcos, allá sobre Av. Congreso de la Unión, como casi siempre que cae una tormenta. Sólo había unos pocos chavos en el parque de La Soledad, entre ellos Cuauhtémoc y el “Puerto Rico” (PR), un chavo discapacitado, drogadicto y alcohólico de unos 30 años, al que le falta un brazo y tiene las piernas medio paralizadas, así que solamente puede caminar con la ayuda de un bastón que sostiene con su único brazo.

Después de varios meses de trabajo de campo en el Cuadrante, ya me desborda el sentimiento de impotencia, de frustración ante tanto abandono, tanto olvido, tanto extravío. Son demasiado fuertes la miseria y la violencia con las que me estoy enfrentando día con día en las calles de La Soledad. Hoy hasta intervine en una pelea entre Cuauhtémoc y el loco, demasiado dañado del PR, quien aunque está totalmente cojo, deforme y sin un brazo, es mucho más fuerte y mayor que el Cuauhtémoc de trece años, todo flaco como calaca. El PR andaba más loco que nunca, se había empapado en el aguacero, sin poder ir rápido a resguardarse, y porque ya le urgía drogarse para curarse la cruda. Estaba desquiciado. Mientras temblaba de frío, gritaba furioso que alguien fuera a comprar una piedra para compartir, que él ponía veinte pesos. El Cuauhtémoc fue el que se avivó con la propuesta, pero luego discutieron, el PR tenía desconfianza y entonces Cuauhtémoc lo mandó a la chingada, le tiró el dinero al piso, con eso de que el PR no se puede agachar. Luego el Cuauhtémoc siguió de altanero y provocador hasta que el PR lo agarró del cuello con su única mano, al principio leve, pero Cuauhtémoc le arrebató el bastón de fierro con el que se apoya para caminar y lo amenazó con golpearlo si no lo soltaba, se jalonearon unos momentos, Cuauhtémoc fácilmente pudo haberle partido la madre con el bastón de una buena vez, pero no lo hizo. Ya para ese entonces mucha de la banda que

andaba cerca se había arrimado y gritaba a favor de uno u otro. Yo intenté calmarlos a ambos (hasta entonces la situación no estaba tan grave y estaba hasta eso pareja), pero los gritos de la banda sólo prendían más la pelea, echándole más leña al fuego. Unos gritaban a Cuauhtémoc que no se pasara de lanza con un inválido, y otros le decían al PR que no se aprovechara de un morrito mucho más chico. PR, después de todo, tiene su único brazo muy fuerte y es un chavo de unos 27 ó 30 años. En un giro de esos Cuauhtémoc soltó el bastón y el PR, al ya no sentirse amenazado, apretó su mano con todas sus fuerzas para ahorcar bien al Cuauhtémoc, que ya no podía ni gritar del apretón, estaba todo rojo y morado, sólo hacía sonidos horribles que indicaban que se estaba ahogando, y hasta se desvaneció hacia atrás perdiendo el conocimiento. En ese momento intervine de lleno, me fui contra el PR a jalarle el brazo para separarlo del cuello de Cuauhtémoc, mientras le gritaba ¡suéltalo cabrón!, pero el PR estaba trabado, aferrado a la garganta del niño, y en vez de soltarlo lo apretaba más con toda su fuerza, descargando todo su odio, estaba dispuesto a matarlo. Al ver que Cuauhtémoc ya no reaccionaba en absoluto, tuve un gran susto y una descarga de adrenalina que me hizo al mismo tiempo tirar del brazo del PR y darle un empujón que lo hizo caer hacia atrás, soltando así al Cuauhtémoc, que al poco tiempo pudo respirar y revivió, se incorporó llorando y gritando, y luego luego fue a vengarse del PR que no se podía levantar, le dio un buen puñetazo y unas patadas bien dadas en la cara. Entonces también intervine agarrando al Cuauhtémoc e intentando tranquilizarlo. Toda la banda alrededor no hacía nada pero seguía calentando la situación con sus gritos llenos de morbo y excitación. En eso llegaron dos o tres chavos mayores que pasaban de casualidad, y al ver al Cuauhtémoc llorando, se acercaron para ver qué le había pasado. Esos chavos eran vendedores de algún puesto o tienda cercana y eran amigos protectores del Cuauhtémoc. (El Cuauhtémoc se gana el cariño y la amistad de mucha gente: medio mundo lo conoce y es su valedor, carnal, y le hacen paros, de lana o lo que sea, pero la otra mitad del mundo no lo quiere, les ha robado o insultado, lo conocen por lacra, gandallita, ladrón, rebelde, y lo rechazan). Se dieron cuenta inmediatamente de la situación y amenazaron al PR, que seguía tirado en el

piso, le dijeron que si se pasaba de lanza otra vez con el Cuauhtémoc, lo podían sacar del barrio y hasta matar, que él no era nadie ahí, que daba lástima por ser inválido. El PR desde el piso los miraba con miedo y rabia. Antes de irse los chavos le reiteraron abiertamente su apoyo y su amistad al Cuauhtémoc, y le dijeron que “cualquier problema con ese puto, ya sabes dónde vendemos diario, nomás nos avisas”. El Cuauhtémoc asintió con la mirada clavada en otra parte y sin dejar de llorar. Cuando se dispersó un poco la tensión me acerqué al PR y le pregunté si estaba bien, y sí estaba bien, pero bien ardido. Le tendí la mano para ayudarlo a levantarse, al principio en lugar de aceptarla me señaló con el dedo, como amenazándome, pero luego me dijo: “ya, ayúdame”, entonces lo levanté y le alcancé su bastón.

Me regresé con Cuauhtémoc que seguía llorando como niño de doce años recién madreado y medio ahorcado, y nos fuimos caminando por las calles del barrio, al principio sin decir nada. Pero de pronto él empezó a desahogarse, hablando sin parar, hablaba también sin dejar de llorar, abruptamente me explicaba mil cosas, me contó una y otra vez cómo había vivido él la pelea, sus motivos, su coraje. Hablaba tanto y tan chido, haciendo gala del vocabulario más puramente callejero, repleto de términos coloquiales, con un acento y un tono netamente de barrio bajo chilango, era la más pura expresión del lenguaje de un niño de la calle, con toda la naturalidad y espontaneidad posibles. El Cuauhtémoc hablaba y yo nada más le contestaba algo de vez en cuando, nada más reafirmando lo que él me decía. Me decía que él no se había pasado de lanza porque el PR está enfermo, y que él no es ojete, que por eso casi siempre cuando se pelea se deja pegar primero para ver luego qué tan duro va a contestar. Me contó de todas las peleas en su vida, de todas las veces que se lo han madreado, cómo ha conseguido que lo dejen de chingar, cómo se lo han apañado entre varios, cómo lo han agarrado desprevenido, hasta dormido. Cómo se ha ganado el respeto de los otros. De repente se interrumpe él mismo para darme las gracias por haber brincado por él, “la neta ya me estaba quedando yo sin aire y vi todo negro”. Bueno “¿y qué vamos a hacer —me preguntó—, hacia dónde estamos caminando?” En ese instante me daban ganas de llevarlo lejos, a donde

fuera, de sacarlo de ese mundo oscuro, mojado y frío, agresivo y peligroso, fuera de la tentación de la droga, lejos de la fuerza centrípeta del remolino, fuera del alcance de la atracción del hoyo negro. Quise llevarlo a un mundo diferente, para que por lo menos lo conociera. “No, pues no sé”, le contesté, él me dijo entonces que fuéramos nomás a dar la vuelta a la cuadra, que lo acompañara en corto y ahorita volvíamos al parque. Llegando a la primera esquina, justo enfrente de la iglesia, Cuauhtémoc me pidió que lo esperara allí tantito, y se metió corriendo a la vecindad de la esquina, adonde siempre se meten los chavos cuando quieren comprar droga. Ahí a unos veinte pasos del parque y la iglesia, les distribuyen la piedra y me parece que también el activo. Mientras lo espero entiendo por qué unos pasos atrás había estado buscando y contando su dinero, sacando monedas y billetes de las enormes bolsas de sus pantalones que se le caen de tan flaco que está: dos sucios billetes de veinte y dos monedas de diez, o sea sesenta pesos que equivalen a una buena piedra de *crack*. Sale luego luego de la vecindad y me pide que le regale un cigarro, pero a mí ya se me habían acabado, regalándolos, hacía un rato, “pero vamos a la tiendita a comprar unos”, le dije.

De camino a la tienda, Cuauhtémoc siguió explorando sus bolsas y sorprendido encontró que traía una navaja de *cutter*, me lo muestra y me dice: “ira nomás, de haber querido hasta hubiera podido cortar al PR, pero la neta ni me acordé que me habían regalado esto, ni que lo traía en la bolsa”. Siguió jugando con la navaja hasta que llegamos a la tienda. Ahí estaba un amigo suyo a quien le jugó la broma de llegarle por atrás fingiendo asaltarlo con la navaja: “ora sí puto, saca el varo”, una risa de Cuauhtémoc delata la broma, pero entre broma y broma, el tipo todo tatuado le hace una llave a Cuauhtémoc y le inmoviliza todo su esquelético cuerpo, Cuauhtémoc se ríe a carcajadas pero también grita de dolor, juegos de calle, sí, es broma pero duele. Le arrebatan a Cuauhtémoc el *cutter* y ahora él es la víctima de la broma, le ponen la navaja en la cara, la recargan en su garganta recién apretada. “¡Ahí muere, ya párale!”, grita Cuauhtémoc, el tipo antes de soltarlo corta de un tajo un trozo de la chamarra de Cuauhtémoc. La chica que atiende la tiendita los mira molesta pero sin

sorpresa, los clientes que entran y salen de la tienda sólo miran de reojo. El amigo de Cuauhtémoc sale de la tienda, y ahora sí Cuauhtémoc me dice “qué manchado güey, ¿qué íbamos a comprar?”. Yo pido un paquete de cigarros sin filtro, y al ver esto, Cuauhtémoc me pide que le compre un *Marlboro* suelto, “para fumarme la piedra”, me dice. Salimos de la tienda y nos dirigimos a la esquina en donde había comenzado la bronca minutos antes, donde estaba instalada una casita que Cuauhtémoc se había hecho, porque (como ya había dicho) él es el más ingenioso para la construcción, monta estructuras con cualquier material de desecho, plásticos, cuerdas, alambres; en esa ocasión tenía los restos de un carrito de supermercado y un catre de fierro y con eso y una colcha había construido una madriguera individual, porque sólo él cabía. Me dijo que se iba a meter a fumar su piedra a su casita, porque sólo ahí se sentía seguro para fumársela (quién se iba a imaginar que allí dentro cabría alguien, y mucho menos que toda empapada fuera la guarida de alguien fumando piedra), pero que no cabíamos los dos, así que se despidió de mí, pero en eso se dio cuenta de que le hacía falta un encendedor, así que me pidió el mío prestado y me pidió que lo esperara un ratito en el parque.

Mientras me quedo solo va pasando el Zamorita, forjando un cigarro de marihuana sobre un libro que yo mismo le regalé hace unos días (la biografía de Ricardo Flores Magón), con un papel de estraza café que consigue en la tortillería. Zamorita es un señor ya mayor de unos 65 ó 70 años, alcohólico que se la pasa en el barrio, que ha leído y pregona su sabiduría, buena onda, tranquilo, se la pasa fumando marihuana en el parque, es amigo de los chavos y de todos en el parque, no se mete con nadie. De vez en cuando le regalo algún libro, lo lee y luego lo comentamos. Ese día hablamos un poco sobre política, comentamos sobre el anarquismo de los hermanos Flores Magón, terminó de fumar y se despidió, “ya me voy a leer”, me dijo al irse.

Me acerqué a la casita de Cuauhtémoc para despedirme porque ya me quería ir, el parque ya estaba todo oscuro y vacío, yo estaba muy cansado, medio mojado, hacía mucho frío y me esperaba un largo camino a casa. Cuauhtémoc, sin salir de su casita, por un hoyo en el

cobertor que le sirve de techo, me devolvió mi encendedor y se despidió de mí: “gracias y ¿cuándo vuelves a venir?”, me preguntó. “Voy a tratar de venir mañana, te cuidas” le dije, y me fui caminando hacia el metro Candelaria. ¿Así serán todos sus días?, me pregunté.

Esa vez llovió toda la noche y yo no pude dormir, llorando y pensando en que la banda de La Soledad no estaba bien resguardada; yo estaba en mi cama bien abrigado después de una cena y un baño caliente, pero ellos se habían quedado ahí: Cuauhtémoc estaría metido en su casita mojada, queriendo otra piedra, y los otros chavos seguramente estarían peleándose, drogándose, empapándose, congelándose, en medio de la oscuridad.

REVISITANDO EL BARRIO DE LA SOLEDAD 20 AÑOS DESPUÉS

Visité la zona del Cuadrante de la Soledad el domingo 2 de febrero de 2021, día de la Candelaria, patrona del barrio vecino, por lo que había gran efervescencia y mucha oferta de tamales, típicos en esa fecha. En los negocios callejeros los motivos religiosos relativos a la fiesta de La Soledad competían con artículos relacionados con el fútbol americano, porque ese mismo día jugaban el *Super Bowl* los Bucaneros de Tampa Bay contra los Jefes de Kansas City. La vendimia callejera en las calles aledañas al mercado de La Merced es sin duda un buen termómetro para medir el pulso de la globalización desde abajo, una clepsidra para descifrar los ritmos de la piratería y el capitalismo informal.

Parto de mi casa en Metrobús, medio de transporte que no existía en 2000-2002. Viajo hasta el metro Insurgentes desde la Joya, un largo trayecto que empleé para ir relejendo mi propia tesis de licenciatura, para refrescarme la memoria. Algunas frases llaman poderosamente mi atención, sobre todo las que tienen que ver con la interpretación del barrio en términos de cambio y permanencia; mi propuesta era que la historia de La Soledad debería leerse más desde la óptica de la continuidad que desde la de la transformación. Me pregunto si lo que estoy a punto de presenciar confirmará esa hipótesis o no.

En la Glorieta de Insurgentes transbordo al metro con dirección a Pantitlán hasta La Merced. En el camino voy despojándome de mis pertenencias valiosas, me quito el reloj, escondo la cartera y el celular; estoy consciente de que el barrio sigue siendo percibido como un lugar peligroso, de alta incidencia criminal, y estoy muy consciente también de que yo ya soy un completo desconocido para la gente que encontraré en el parque de La Soledad. Al llegar al metro Merced intencionalmente trato de buscar algún olor a mercado similar al que describo en mi vieja etnografía, pero no lo noto y me pregunto qué habrá cambiado.

Al subir las escaleras del andén hacia el nivel de la calle, escucho los gritos de un señor vendiendo botellas de agua a diez pesos. Atraveso los torniquetes del metro para salir hacia la jungla de puestos. Trato de observar el tipo de mercancías que venden para ver si son las mismas que hace veinte años. No noto ningún cambio significativo; hay quizás un poco más piratería de películas, pero todavía hay dulces, ropa, perfumes, alimentos, etc. Me llama la atención la gran cantidad de puestos de botanas a granel: papas, palomitas, “Rancheritos” y todo tipo de frituras que normalmente son de marca, pero aquí se venden en enormes sacos y cubetas, por kilo. Los tacos de canasta ahora cuestan siete por diez pesos (en mi tesis reportaba que los vendían a seis por dos pesos, pero estoy casi seguro de que es un error), solo que los anuncia una grabación a través de un potente altavoz. Aunque todavía hay merolicos que en vivo lanzan frases populares increíbles (“los pesos son varos y las cosas buenas son chingonas”), como ya me lo temía en mi investigación de licenciatura han ido ganando cada vez más terreno las voces grabadas y emitidas por unas bocinas a un alto volumen. Me da la impresión de que los puestos de venta informal fuera del mercado le han ganado terreno a la Avenida Anillo de Circunvalación; ahora ocupan prácticamente un carril y la gente que compra ocupa casi un segundo carril. Pero también puede ser que en mi memoria se haya distorsionado la noción del espacio.

Camino algunos trechos sobre la avenida y otros por la banqueta, mucho más oscura y solitaria. Noto que algunos puestos sobre la banqueta ya están semiestablecidos. Le pregunto al encargado de uno

de estos puestos desde cuándo los pusieron así con lámina y estructuras fijas, pero me dice que no sabe. Al llegar al primer cruce de calles me encuentro ante la entrada a una de las naves del mercado de La Merced y me dirijo hacia ella. Apenas a media cuadra recibí una fuerte impresión, un golpe visual inesperado que me detuvo en seco: estaba ante las secuelas de un gran incendio que azotó el mercado hace poco más de un mes, el 24 de diciembre de 2019. Una parte está aún acordonada y hay varios policías resguardando la zona. El área afectada es bastante considerable, pero sólo una pequeña parte está en reconstrucción; en el resto del mercado los comerciantes ya están llevando a cabo sus actividades normales cotidianamente. Camino un poco por la zona de la nave incendiada que tiene el techo negro y las lámparas derretidas. El ambiente es lúgubre, pero el ánimo y los rostros de la gente muestran una resignación y resiliencia sorprendentes. Intento hablar con algunos locatarios, les pregunto por el siniestro; uno me despacha rápidamente, desconfiado; otro es un poco más abierto: me comenta que hubo dos muertitos, un señor que vendía comida y una señora que vendía tortillas de harina. A varios se les quemaron todas sus cosas, él no resultó tan mal librado porque su puesto está en la frontera de la zona que resultó más afectada. Camino por el interior de la nave quemada, que está llena de vida. Muchos policías están supuestamente vigilando, pero en realidad están comiendo o viendo sus celulares. Hay varias mujeres policías. ¿Será por el incendio o siempre hay tanta presencia policiaca?

Cuando vuelvo a salir al Anillo de Circunvalación empiezo a notar la presencia ineludible de las sexoservidoras casi en cada esquina, en cada cuadra más: señoras y jóvenes, igual o más que antes. Pienso que algunas de ellas no habían nacido cuando hice mi trabajo de campo hace veinte años.

En una esquina dudo entre seguir por la banqueta o por la avenida. Decido caminar sobre la banqueta y me llama la atención un grupo de tres o cuatro jóvenes de la calle dormidos en una esquina, encimados y enredados entre ellos. Ya no son niños, son jóvenes muy curtidos por la vida, dos o tres hombres y una mujer, con cicatrices en los rostros y evidentes estragos de la vida callejera. La mujer se ve un poco más joven, pero está tirada panza arriba y se le notan

en el vientre las estrías de varios embarazos. En el paisaje de esa cuadra conviven prostitutas, puestos informales, puestos establecidos, farmacias naturistas y estas cuatro almas en pena en su momento de descanso, en medio del caos urbano.

Yo voy preocupado por mi seguridad, cuido mi bolso aún con pocas cosas de valor. De pronto un joven me ve y se dirige de frente a mí: “Güero, un peso que me regales”—me dice. “Te lo debo”—le respondo. “Conste”, se aleja diciendo. Me asusto pero la libro. Para tratar de agarrar valor lo llamo y le pregunto por la Plaza de la Soledad. La Plaza de la Soledad, según me señala, ahora se refiere también a una plaza comercial al otro lado de Circunvalación. Titubeo un poco al decir: “No, el jardín, el parque, el Cuadrante de la Soledad, la iglesia hundida”, —él simplemente me señala la esquina. De pronto, sin darme cuenta, ya estaba ahí. Me percató de que es domingo porque veo todos los establecimientos cerrados con las cortinas abajo. Recuerdo de pronto que antes siempre hacía trabajo de campo entre semana, quizás algún sábado, pero probablemente nunca había estado ahí en un domingo. ¿Por qué decidí volver al barrio un domingo?

Tenía planeado venir desde hace tiempo pero inconscientemente lo eludía. En realidad, durante varios meses experimenté resistencia para volver al barrio. La idea rondaba mi cabeza: me atraía mucho la posibilidad de excavar y desenterrar viejas memorias, relacionadas con un espacio urbano que dejó un huella profunda en mi, un sitio doloroso, lúgubre, un lugar de abandono, de desmemoria y desolación.

Esta vez, al llegar al parque de La Soledad me siento más vulnerable, más afectado, más responsable, más culpable; antes me podía mover libremente entre esa miseria, ahora me impacta más, tengo menos tolerancia y menos inocencia. Es más riesgoso porque tengo más que perder. Soy un profesor universitario con un trabajo estable, me veo como un señor adulto, como una presa fácil. Tengo más privilegios que antes y la desigualdad entre este mundo y el mio es mayor y más evidente. Hace veinte años, las primeras veces fui al barrio acompañado, después me sentí más seguro y empecé a ir solo. Esta vez sentí que el reencuentro debía vivirlo solo, decisión que en ese momento resentí. Fue un desafío mucho más difícil. No sé si quiero hacerlo. No tomé fotos, acaso una con mi celular: hoy no

quiero ser antropólogo visual; no, gracias; no, por favor. Sin embargo, quedaron muchas imágenes clavadas en mi memoria.

Camino por la calle que lleva al Cuadrante de la Soledad en medio de cortinas cerradas, basura, inmuebles deteriorados y destruidos. A primera vista no encuentro ningún cambio significativo en la zona en términos del paisaje arquitectónico. Ningún Oxxo, ningún 7/11, ningún banco ni cajero automático, ninguna infraestructura urbana. Aquí ni el capitalismo se ha atrevido a aventurarse. Confieso que esta experiencia no se parece nada al Retorno al Cuadrante de la Soledad que había imaginado.

Se me ocurre la hipótesis de que la gentrificación del Centro Histórico, impulsada por la Fundación Carlos Slim, a lo largo de los últimos quince años, no solamente no incluyó al Cuadrante de la Soledad y otros barrios del llamado Perímetro B, sino que lo impactó negativamente, expulsó del primer cuadro todo lo informal y todo lo indeseable, todo lo desechable: residuos de gente, de cultura, de arquitectura, de una economía de supervivencia feroz, de muy corto horizonte, que se refugiaron en la franja externa, en el cinturón de miseria que rodea el núcleo renovado alrededor del Zócalo capitalino.

El jardín de La Soledad estaba como siempre y, para mí, como nunca, en ruinas; había muy poca gente circulando, unos cuantos indigentes deambulando como zombis en grupos de dos o tres, varios tirados inconscientes en las jardineras, como siempre, pero me llamó la atención que esta vez casi no había niños pequeños, como sí los había antes. Al igual que hace dos décadas, vi varias casitas improvisadas, viviendas y refugios temporales construidos con muebles viejos, plásticos, cuerdas y ropa colgada. Esquivo una rata muerta entre la basura en una esquina de la plaza, frente a la iglesia cerrada. La única innovación que encontré fueron unos juegos infantiles que fueron instalados por el gobierno local, pero que permanecen enrejados y cerrados. Había un niño de unos diez años dando vueltas en una bicicleta alrededor de mí; no supe si debía darme ternura o miedo.

Al centro del atrio de la iglesia había un personaje con una gorra y un chaleco rojo, con estilo de reggaetonero, manoteando, bailando y vociferando, caminaba e interpelaba a cualquier transeúnte que pasara cerca de él; yo no me atreví a acercarme más. Sólo atiné a entrar

a una tienda de plantas medicinales y productos esotéricos. Le pregunté a la encargada a qué hora es la misa (¿qué pregunta fue esa, estoy buscando refugio en la iglesia?); me dijo que a las siete, pero que ya casi no hay misas en La Soledad, me informa, me recomienda mejor ir a La Catedral y me señala la dirección. Salgo de la tienda, un joven me sigue, no, no me sigue, se sienta junto a otro que está tirado ahí cerca. Me siento unos momentos en una jardinera del parque. Miro a mi alrededor y en ese breve instante pienso que ninguno de los habitantes actuales de la plaza recordaría a ninguno de los chavos que yo conocí hace veinte años. Mi plan de indagar acerca de su paradero de pronto me pareció totalmente absurdo.

Camino hacia fuera de la plaza con la sensación de haber estado demasiado poco tiempo ahí, pero asumo y reconozco que no pude estar más tiempo; quizás en otro momento, mejor preparado, en otras circunstancias. Busco la salida. Encuentro un lugar más visible para revisar mi teléfono. Tomo la única foto del día: un señor tirado dormido en la calle. Compró una sangría preparada y me voy huyendo hacia el Zócalo con un escalofrío en la espalda, un hueco en el estómago, una cicatriz en el alma y con el fantasma de la miseria del mundo que revive en mi memoria.

Me quedé perturbado por varios días, pensando en el barrio y su gente, en la condición humana, en la tremenda desigualdad, con cierto sentimiento de culpa sin saber bien de qué, pensando en el sufrimiento y la imposibilidad de una intervención efectiva por parte del gobierno o la ciudadanía para cambiar el rumbo de estas vidas. ¿De qué sirve la antropología, de qué sirvió mi tesis, de qué sirvió mi investigación hace veinte años? Siento que de nada. Me sirvió a mí, ciertamente, de muchas maneras; me brindó un grado profesional, me abrió paso en el mundo académico, incrementó mi paquete de privilegios (McIntosh, 1989), pero para la gente del barrio no cambió absolutamente nada.

Una golondrina no hace verano y una visita de un día no equivale a una etnografía, pero aún así me pareció importante dar cuenta detalladamente de la decepción y la imposibilidad que sentí, que me obligaron a replantear las expectativas de un retorno al Cuadrante de la Soledad. Pero aún así, pude confirmar que el barrio cambió poco, se

deterioró más, que se mantienen la miseria y las mismas problemáticas urbanas. Al mismo tiempo, no hay duda de que lo que cambió más fui yo: cambió mi forma de mirar, mi apertura hacia lo diferente y mi disposición hacia lo desigual y lo subalterno. A los 25 años de edad la etnografía es una gran aventura, nada es igual 20 años después. Hacer etnografía implica poner el cuerpo, cuestiones de salud y cuidado se tornan cruciales conforme nos hacemos mayores. Entrar y salir del campo conlleva siempre una transformación y una confrontación con uno mismo. Esta vez me sentí mucho más vulnerable, mucho más temeroso, menos dispuesto y más sensible al vértigo que produce asomarse a los bajos fondos. Francamente, hoy no me siento preparado para una nueva incursión etnográfica en el barrio de La Soledad.

REFLEXIONES FINALES

Definitivamente, en el caso del Cuadrante de la Soledad nos encontramos ante una “etnografía sin final feliz”, como la caracteriza Francisco Cruces (2003), situada en un contexto metropolitano complejo, que no corresponde con las condiciones más comunes del trabajo de campo clásico. El reto ha sido hacer etnografía en un *no lugar*, donde los lazos sociales son efímeros y débiles, donde no se crea un sentido de pertenencia ni identidades compartidas; he intentado insertarme en una *anticomunidad* (Sánchez, 2019), donde prevalece el olvido sobre la memoria, en un ámbito con escasa reproducción cultural, de pura supervivencia social, que sin duda nos obliga a repensar los límites y los alcances, los propósitos y las estrategias de la labor etnográfica en sí misma.

Por otra parte, el ejercicio de releer mi tesis de licenciatura me ha servido para cuestionarme y autocriticarme, me ha dejado aprendizajes que espero aplicar en futuras investigaciones, pero también me ha generado nostalgia y me ha recontagiado un poco la inocencia y la frescura de mi primera experiencia etnográfica, tan significativa e irreplicable, como casi todo lo que ocurre por primera vez. Así, me parece crucial incorporar la reflexividad o autorreflexividad en el quehacer antropológico, siguiendo las ideas de Pierre Bourdieu y Loic

Wacquant (1995). Pero en este caso, la reflexividad se conjugó con un componente temporal, implicó la revisión crítica del propio trabajo etnográfico a veinte años de haber sido realizado. Se requiere de una suerte de *reflexividad retrospectiva* que conlleva ineludiblemente un análisis del rol que tienen la memoria y el olvido como herramientas de análisis, como instrumentos metodológicos y epistemológicos para releer, actualizar y reactivar viejas etnografías, propias o ajenas.

Otra veta de reflexión tiene que ver con el estilo de escritura etnográfica que adopté a lo largo de este ejercicio, tanto en la etnografía original como en la descripción de mi retorno al barrio de La Soledad dos décadas más tarde. Para justificar la naturaleza narrativa de mi recuento etnográfico —acaso más cercano al relato o a la crónica que al registro objetivo de un reporte científico—, quisiera retomar algunas nociones de Renato Rosaldo (2007), para quien algunas de las mejores etnografías podrían clasificarse como un género literario al que llama *Creative Non-Fiction*, y de Francisco Amezcua (2002), quien se aventura a imaginar un campo disciplinar en el cruce entre la literatura y la antropología, al que denomina *etnoliteratura*. Estas narrativas, muchas veces escritas en primera persona, se construyen desde la subjetividad del etnógrafo; en vez de esconderla, se asume abiertamente, a veces a tal grado que el relato puede llegar a convertirse en una autoetnografía, tal como la plantean y la practican autoras como Carolynne Ellis (2008) y en español Mercedes Blanco (2012). Pero lo que más me interesa resaltar es que ambas dimensiones, la de la memoria y la de la etnografía, comparten una naturaleza narrativa, se tejen por medio de relatos, se construyen como historias que se cuentan y transmiten a través de la palabra, o con imágenes y sonidos, a partir de una experiencia directa del mundo que ha quedado en el pasado.

Asimismo, a manera de contrapeso a las investigaciones que han vinculado a la antropología con la memoria (Ricoeur, 2003; Nora, 2008; Candau, 2002), quisiera también argumentar que desde la antropología aún estamos en deuda y hemos fallado en darle su justo lugar al olvido, una categoría contrapuesta a la de memoria, que tradicionalmente ha cargado con un estigma muy negativo, al igual que el silencio, pues han sido sinónimos de impunidad o censura en casos de violencia y de violaciones a los derechos humanos, y en la

búsqueda de verdad y justicia. Pero más allá o más acá de estos ámbitos, el olvido cumple una función psicológica primordial y constituye un fenómeno sociocultural esencial e indispensable en la experiencia humana: gracias al olvido es posible superar traumas, resistir, reparar daños y seguir adelante. Me parece que valdría la pena estudiar el olvido con mucho mayor empeño desde la antropología u otras ciencias sociales y humanidades.

Al principio de este texto anuncié que el recurso de la memoria en esta investigación etnográfica nos llevaría a analizar cambios y continuidades en tres niveles: en la mirada del investigador, en las ideas, teorías y preguntas antropológicas y en el devenir del terreno de investigación, en este caso el Cuadrante de la Soledad. Para terminar quisiera ensayar una respuesta en términos generales respecto de cada uno de estos tres ejes, que al fin y al cabo se entretejen a lo largo de este ensayo sobre etnografía y memoria.

1) ¿Cómo he cambiado yo en tanto etnógrafo y personalmente en los últimos veinte años? En aquel entonces era un estudiante joven de clase media, blanco o mestizo; hoy soy un señor, académico, con un trabajo estable y bien remunerado en una universidad pública. Desde luego resulta crucial trabajar el tema del privilegio, tratar de desmontar los propios beneficios de clase, de género, de raza (McIntosh, 1989). Quisiera desbordar cada una de las intersecciones de poder involucradas en este ejercicio de memoria y etnografía; me gustaría dismantelar, en la medida de lo posible, mi posición de ventaja frente a la realidad que pretendo documentar y entender; pretendo deconstruir y descolonizar mi propia mirada, desmarcarme decididamente del patriarcado, el racismo y la discriminación. ¿Es posible investigar un entramado sociocultural sin que estas desigualdades, contrastes y condicionantes de la mirada empañen o distorsionen nuestras percepciones y descripciones etnográficas? Creo que sería realmente difícil, si no imposible, lograr una deconstrucción o dismantelamiento total del paquete de privilegios que definen mi posición y mi perspectiva, así como también resultaría irrealizable la pretensión de convertirse completamente en el otro. Pero en mi opinión tales anclajes no tienen por qué cancelar o invalidar una aproximación etnográfica. De hecho, tener conciencia de los posibles

sesgos o empañamientos es ya comenzar a contrarrestarlos. Epistemológicamente, si podemos identificar claramente alguna distorsión en nuestro punto de vista, estaremos dando el primer paso para superarla. Ésa es tal vez la apuesta principal que subyace e impulsa este ejercicio de memoria y autocrítica.

2) ¿Cómo ha cambiado en este mismo lapso la antropología, las preguntas que se plantea, sus categorías, métodos, instrumentos, sus encrucijadas políticas en los mundos contemporáneos? Ésta es una pregunta quizás demasiado ambiciosa, pero al menos creo que sería posible recapitular cómo he ido incorporando nuevas teorías y metodologías contemporáneas a mi caja de herramientas y en mi marco de pensamiento. Por ejemplo, podría citar la adopción definitiva de la antropología visual como trinchera disciplinar (2015), evidente ya en mi tesis de licenciatura, pero no asumida plenamente aún. Posteriormente, me adentré en la antropología de los sentidos (2017) y de las emociones (2018), así como en la Teoría del Actor-Red o la antropología de las asociaciones (Latour, 2005), perspectivas teóricas recientes que sin duda hubieran sido de gran fertilidad en mi aproximación al Cuadrante de la Soledad, de haber aparecido unos años antes. Por último, las teorías decoloniales y la perspectiva de género, también ausentes en aquella inmersión etnográfica original, seguramente hoy jugarían un papel mucho más importante, junto con la preocupación por distanciarme más decididamente de la llamada “pornomiseria” o lo que algunos autores angloparlantes han denominado “Suffering Slot Anthropology” (Robbins, 2013; Holmes, 2016).

3) ¿Cómo ha cambiado —o qué tanto se ha conservado— el barrio, en términos del espacio público urbano y sus dinámicas socioculturales, en el contexto de las transformaciones de la ciudad contemporánea? Habría que analizar más a fondo los efectos de la gentrificación del Centro Histórico, del diseño urbano y los procesos de renovación propios del urbanismo neoliberal, la globalización del capital en las grandes ciudades como la capital mexicana, las políticas públicas a lo largo de varios sexenios y a través de tres partidos políticos diferentes en el poder. Ésta es apenas una serie de intuiciones que solamente pueden plantearse a manera de hipótesis, pero que habría que corroborar con investigaciones más sistemáticas y profundas sobre la ciudad, desde diferentes perspectivas y trincheras disciplinares.

En última instancia, la revisión en retrospectiva de las propias experiencias etnográficas nos enseña que uno de los servicios más importantes que la memoria puede prestar a la antropología es el de ser una herramienta para la autorreflexividad y la autocrítica, pero también para los procesos de enseñanza-aprendizaje. A través de la memoria etnográfica, por medio de la crónica y con ayuda de narrativas audiovisuales, es posible transmitir a los estudiantes los dilemas éticos, las encrucijadas epistemológicas, los miedos e inquietudes personales y políticos (Robbins, 2013; Holmes, 2016). También podemos problematizar la idea del diario de campo como archivo, como una memoria viva, así como el potencial de viejos materiales etnográficos como repositorios o acervos personales o incluso públicos. La memoria etnográfica es útil también para la didáctica de la antropología, como recurso pedagógico para la formación de nuevas generaciones de investigadores, que sepan que no son los únicos que experimentan dudas, contradicciones, ambigüedades y olvidos en el trabajo de campo.

BIBLIOGRAFÍA

- Amezcuca, Francisco (2002), "Lectura antropológica y literatura", en *Etnoliteratura, Cuadernos de la Feria*, núm. 2, México.
- Avilés, Karina y Escarpit, Françoise (2001), *Los niños de las coladeras*, México, La Jornada Ediciones.
- Barley, Nigel (1989), *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, México, Editorial Anagrama.
- Blanco, Mercedes (2012), "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos", en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 49-74.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Löic (1995), *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México, Editorial Grijalbo.
- Candau, Jöel (2002), *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Cruces, Francisco (2003), "Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados", en *Disparidades. Revista de Antropología*, vol. 58, núm. 2, pp. 161-178.

- Ellis, Carolyn (2008), "Autoethnography", en *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, pp. 48-51.
- Holmes, S.M. (2016), "Discussing 'Suffering Slot Anthropology' with Migrant Farm Workers" en *Anthropology News*, vol. 57, núm. 11, pp. e254-e258, disponible en <<https://doi.org/10.1111/AN.242>>.
- Latour, Bruno (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press.
- McIntosh, Peggy (1989), "White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack", en *Peace and Freedom*, julio-agosto, disponible en <https://psychology.umbc.edu/wp-content/uploads/sites/57/2016/10/White-Privilege_McIntosh-1989.pdf>.
- Nora, Pierre (2008), *Los lugares de la memoria*, Uruguay, Ediciones Trilce.
- Ricoeur, Paul (2003), *La memoria, la historia y el olvido*, España, Editorial Trotta.
- Robbins, Joel (2013), "Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good", en *JRAI*, vol. 19, issue 3, pp. 447-462.
- Rosaldo, Renato (2007), "La narrativa en la etnografía; verdades, mentiras y usos", conferencia impartida en la UAM-Iztapalapa, el 22 de enero de 2007.
- Sánchez Barajas, Karla Paulina (2019), "Vidas de injusticia. alienación y cultura callejera en el parque del 'Mariachi'", tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, Mexicali.
- Zirión, Antonio (2002), "Los hoyos negros urbanos. Una mirada antropológica sobre el Cuadrante de la Soledad y la subcultura marginal de los barrios bajos en el Centro de la Ciudad de México", tesis para optar al título de licenciado en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Zirión, Antonio (2015), "Miradas cómplices: Cine etnográfico, estrategias colaborativas y antropología visual aplicada", en *Revista Iztapalapa*, vol. 78, núm. 1, UAM-I, México.
- Zirión, Antonio y Ana Lidia Domínguez (2017), *La dimensión sensorial de la cultura. Diez aproximaciones al estudio de los sentidos en México*, México, UAM-I/Ediciones del Lirio.
- Zirión, Antonio y Edith Calderón (2018), *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropológicas y filosóficas*, México, UAM-I/Ediciones del Lirio.

Memoria inscrita en la lucha,
lucha inscrita en la memoria.
Historia colectiva y resistencias
al urbanismo neoliberal en un pueblo
del sur de la Ciudad de México

Muna Makhlouf De la Garza*

INTRODUCCIÓN

En este capítulo, compartiré resultados y reflexiones de un proyecto de investigación posdoctoral¹ en el que me propuse abordar antropológicamente el tema de la memoria activada para la resistencia ante la apropiación capitalista de la ciudad y el despojo del territorio en las luchas recientes del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur (MPPCS). Este movimiento está conformado por habitantes de tres pueblos y diez colonias en la alcaldía Tlalpan, al sur de la Ciudad de México, y tiene casi cinco décadas de existencia resistiendo distintos embates contra sus derechos, perpetrados desde distintas esferas de poder. Me centré territorialmente en San Pedro Mártir, uno de los pueblos enmarcados en el movimiento donde se han producido importantes resistencias en los últimos años, lugar de donde provienen más miembros del movimiento, donde se encuentran las sedes o espacios del mismo —conseguidos a partir de su lucha— y la parroquia de San Pedro Mártir, un referente fundamental para éste. Además, es un pueblo con una configuración histórica y social particular interesante para los propósitos del trabajo.

* Profesora visitante, Área de Sociología Urbana, UAM-Azcapotzalco.

¹ Fue desarrollado dentro del Proyecto Conahcyt “Las memorias de lo urbano”, y correspondió al 2º año de beca posdoctoral EPM-Conacyt en el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.

Para el primer planteamiento del problema me basé sobre todo en los trabajos de Mario Camarena y Rocío Martínez, dos de los investigadores² que más han trabajado sobre y con el movimiento en San Pedro Mártir. Es uno de los once pueblos de la alcaldía Tlalpan, al sur de la Ciudad de México y en las faldas del cerro del Ajusco. A lo largo de su historia desde el siglo pasado, ha sufrido despojo de sus tierras, sobre todo las agrícolas, a partir de diversas acciones de exprolio, legales e ilegales —algunas basadas en el engaño, como la expropiación para el Club de Golf México (Camarena y Martínez, 2015)—, en las que las autoridades han tenido un papel preponderante, ya sea para la ejecución de las mismas o en colusión con los agentes que las impulsaron. En oposición a ello, se conforma en los años setenta lo que sería el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur,³ aunque inicialmente con otros nombres de la organización. Dentro de las luchas territoriales recientes del movimiento se encuentra la oposición a diversos embates de índole inmobiliaria neoliberal, es

² El aporte de mis colegas del proyecto Conacyt en cuanto al MPPCS es muy importante y se da en varios sentidos. Uno, en relación al conocimiento del mismo, en cuanto investigadores, con preguntas y marcos interpretativos construidos desde sus disciplinas. El otro, tiene que ver con que su involucramiento con el movimiento ha ido más allá del terreno académico, siendo colaboradores cercanos, fungiendo incluso como editores y redactores de los textos producidos por el movimiento. Rocío se doctoró en Historia y Etnohistoria el 2022 con una tesis precisamente sobre el MPPCS (debo decir que tuve acceso a dicho documento cuando estaba cerrando este capítulo. Espero poder retomarlo con mayor profundidad en futuros trabajos). Mario lleva más de quince años indagando y colaborando con éste. Este vínculo especial ha hecho que tengan una mirada desde dentro/fuera (analítica al tiempo que involucrada política e incluso personalmente) resulta muy relevante para este trabajo. Su tema, dentro del movimiento, ha sido precisamente la memoria. Todo esto hace que retomar sus trabajos sea no sólo pertinente sino necesario. Por otro lado, también reconozco el desafío de entrar a un campo de investigación que está trabajado tan ampliamente por mis colegas —y en un continuo que llega a la actualidad— y con este lazo estrecho construido con la gente del movimiento. Esto ha hecho que me pregunte varias veces a lo largo del proceso de la investigación que aquí presento qué es lo que yo puedo aportar, como investigadora recién llegada a este terreno. Confío, no obstante, en que éste y futuros trabajos contribuyan al “diálogo en curso” sobre estos temas de estudio.

³ El propio movimiento considera estos antecedentes como las primeras etapas de su conformación, en un *continuum* hasta el día de hoy, por lo que retomo esa misma historicidad para hablar del movimiento. Esta cuestión de la reconstrucción del relato histórico es importante para ahondar en trabajos próximos.

decir, de especulación y mercantilización del suelo urbano de la demarcación.

Enfocándonos en el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, lo que destaca es que la memoria no es sólo un elemento importante de su lucha, sino que es medular para la misma: para su cohesión y continuidad como grupo, para mostrar el camino a los que vienen y así garantizar la existencia de nuevas generaciones que continúen con el trabajo a partir de lo ya hecho; para la persistencia de la resistencia; para su visión y proyección de futuro. Por otro lado, la historia de las luchas por los derechos de los habitantes en este pueblo ha estado estrechamente relacionada con la parroquia de San Pedro Mártir, con el trabajo que ha venido desarrollando desde un sentido religioso y comunitario a partir de los preceptos de la Teología de la Liberación, lo cual le infunde un sentido singular a la lucha y a la conformación del colectivo. Estos son algunos de los aspectos los que abordaré en este texto. Cabe decir que se trata de una primera aproximación al MPPCS, por las condiciones de investigación dadas, que serán explicadas más adelante.

Con este proyecto busqué seguir analizando los temas que me ocupan hace años: el capitalismo como sistema modelador de relaciones sociales y como configurador del espacio, de todo entorno natural y construido. Y las acciones que se contraponen a sus lógicas, en una correlación de fuerzas que se tensa cuando el espacio es disputado entre quienes pugnan por su valor de cambio y su valor de uso (Lefebvre, 1973). Este campo de conocimiento trasciende el interés en el ámbito académico y es puesto de relieve por los propios grupos sociales que se encuentran en medio de estas disputas, sobre todo desde condiciones de desventaja en términos de decisión sobre las cuestiones socioespaciales.

Como objetivo general me propuse conocer las luchas de dicho movimiento en ese pueblo tlalpense en relación con los procesos de transformación urbana que ha considerado perjudiciales, indagando el papel que la memoria tiene en ellas, en relación con estas reivindicaciones, en sus procesos de organización, en particular resistiendo los embates del urbanismo neoliberal y, en general, en su construcción como colectivo. En ese sentido me interesó conocer los proyectos o

ejercicios colectivos que han involucrado la cuestión de la memoria como central. Como objetivos específicos planteé inicialmente indagar la forma en que el Movimiento construye el sentido de identidad y arraigo en su existencia como grupo, y como tal dentro del pueblo de San Pedro Mártir, configurando una narración de pasado y presente sobre sí mismo y sobre la demarcación. También me propuse analizar a través de qué prácticas de los participantes del Movimiento la memoria articula los distintos momentos de su lucha social y cómo reconoce que tales ejercicios coadyuvan a la efectividad de la defensa de derechos territoriales y en la consecución de sus objetivos. En ese sentido, quise ver cuáles consideran que han sido sus mayores logros y obstáculos. Respecto a esos objetivos y preguntas, el trabajo ha conseguido responderlos, aunque no del modo ni con la profundidad esperada. Fue necesario replantear la investigación, pues el acceso de campo se vio afectado por la pandemia. Por supuesto, en este sentido más que “el campo”, se vieron trastocadas las vidas de las personas que serían sus protagonistas. La pérdida de miembros del Movimiento, y de varios de sus familiares, fueron duros golpes que hicieron que no existieran condiciones para acercarse a las personas y realizar las entrevistas planeadas inicialmente. Apenas al final de la beca se vislumbró tal posibilidad. Así que para este trabajo parto de asumir una situación que complicó todos los escenarios de la vida social y que no podría ser menos para la investigación etnográfica. Con este escenario, replanteé el proyecto con fuentes exclusivamente documentales, partiendo de investigaciones de otros autores y de los materiales sobre memoria que ha generado el propio Movimiento. Sin embargo, y una vez que resignadamente había descartado el trabajo etnográfico, las cosas se desarrollaron de forma tal que en mayo y julio pude asistir a las dos primeras celebraciones rumbo a los 50 años del Movimiento (ciclo que culminó en julio de 2023). Fue una afortunada coincidencia que comenzaran en 2022 tales jornadas conmemorativas, y su seguimiento fue muy importante para este trabajo.

Entonces, para la investigación se hizo revisión bibliográfica teórica (sobre conceptos como memoria colectiva, espacio y resistencias; el concepto de pueblo originario urbano), temática (procesos

urbanos en el capitalismo, movimientos sociales), y particularmente sobre la historia del Movimiento Popular de Pueblo y Colonias del Sur. Dentro de esta búsqueda documental, un elemento importante lo constituyeron los documentos producidos por el Movimiento, resultantes de los procesos de lucha territorial y construcción de la memoria colectiva en el pueblo abordado. En términos de la etnografía, y como dije, el acceso a campo finalmente se logró, aunque muy tardíamente, con la aprobación del grupo para trabajar con él y con los eventos de observación mencionados. Las entrevistas previstas no fueron posibles de realizar.⁴ Ante esa imposibilidad, hice recorridos de observación territorial y análisis del registro de algunos de los discursos vertidos en las jornadas de celebración hacia los 50 años, a través de videos publicados en la página de Facebook del MPPCS, así como de la exposición que tres mujeres del Movimiento hicieron en la mesa que correspondió a la segunda edición del Conversatorio “Memoria y conflictos territoriales”, evento que se registró y publicó en el canal de Youtube del Laboratorio de Antropología Audiovisual de la UAM-I. De esos registros audiovisuales me valí para dar contenido empírico testimonial a esta investigación, ya que si bien no fui yo quien hizo la grabación, se trata de eventos públicos en los que estuve presente y en uno formé parte de su organización, que explicaré a continuación. Paralelamente a la investigación, en el periodo de la estancia se llevó a cabo la organización de un encuentro sobre memoria y conflictos territoriales donde los invitados como ponentes fueran habitantes de distintos barrios, colonias y pueblos de la Ciu-

⁴ Tenía planeado entrevistar a miembros del Movimiento, en particular a mujeres —un sector muy activo dentro del mismo—. En el acceso a campo, una vez que el MPPCS en asamblea decidió aceptar mi acompañamiento como investigadora, se hizo un plan de trabajo previsto para los siguientes meses. Con esto se prevé continuar la investigación en acuerdo con el Movimiento, con una entrevista grupal a las mujeres que estén desde sus inicios. La primera configuración del Movimiento data de principios de los años setenta (este 2023 cumplió 50 años), lo cual significa que los miembros que permanecen desde esa primera etapa ya son ancianos. Hay una preocupación expresa porque estas personas dejen el testimonio de su lucha, que parte desde el principio de la organización. La entrevista, de poder realizarse, se sumaría a sus ejercicios escritos de memoria, al tiempo que podría ser uno de los materiales de análisis más importantes para una siguiente investigación.

dad de México, que fueran a su vez integrantes de organizaciones con actividad en defensa de sus territorios. La idea había sido gestada en el marco de la primera investigación posdoctoral y tomó forma trabajando conjuntamente con quien había sido la entrevistada de ese primer año de estancia y cinco colegas del grupo de investigación “Las memorias de lo urbano”. El evento finalmente se tituló Conversatorio “Memoria y conflictos territoriales”, y la primera edición, realizada a finales de mayo de 2022 con dos mesas en dos días consecutivos, contó como ponentes del primer día con dos miembros del Concejo de Gobierno de San Andrés Totoltepec y un habitante activo del pueblo de San Miguel Topilejo. En la segunda edición estuvimos precisamente mujeres miembros del Movimiento como ponentes. Recojo parte de lo expuesto en dicho evento para las reflexiones que aquí presento sobre el MPPCS y la memoria. En términos de acceso a campo, y ante la imposibilidad de acercarme a la gente del Movimiento en todos los meses anteriores, los eventos del Conversatorio fueron la oportunidad para conocer a algunos de sus miembros, aunque no fue sino hasta la primera jornada de celebración rumbo a los 50 años que los conocería formalmente, a finales de mayo de 2022.

FOTOGRAMA DE LA MESA
DEL MPPCS EN EL CONVERSATORIO



FUENTE: captura de pantalla de internet.

MEMORIA Y RESISTENCIA

En este apartado delinearé la conceptualización de memoria en la que me baso para este trabajo y de su relación con la de resistencia, a partir de una noción que he desarrollado en otras investigaciones. Esto nos interesa llevarlo al campo de los conflictos socioterritoriales.

La memoria ha estado inscrita en la lucha de diversas maneras. Una de las más comunes o visibles en América Latina es aquella que ha sido activada tras experiencias de violencia por terrorismo de Estado, en particular tras las dictaduras de las décadas recientes, y a otros procesos como la contrainsurgencia, la supuesta “guerra contra las drogas”, paramilitarismo, etc. En procesos de autoritarismo estatal, en particular aquellos que han implicado violencia genocida, la memoria de los miembros de los bandos vencidos es fundamental para reivindicar su propia existencia en el pasado y en el presente. Podemos pensar la memoria en sí como condición para la existencia, individual y colectiva. La bibliografía es profusa —afortunadamente— en los casos de memoria ligada a procesos de terrorismo de Estado. En otros donde el Estado igualmente está implicado y se ejercen diversas formas de violencia, quizá son menos abundantes. Esta bibliografía, que parte de casos de violencia extrema y sistemática, nos hace pensar en la memoria colectiva y la resistencia, ya que desaparecer al “otro” —el rival o el oprimido— pasa por intentar borrar su memoria, todo vestigio material de su paso por el mundo, material y simbólicamente; borrar toda huella de su identidad, su dignidad, su condición humana. Borrar la memoria del otro es negar parte de su humanidad, o ella en su totalidad.

Retomo la noción de resistencia que he planteado en otros trabajos, que parte, por supuesto, del trabajo de otros autores, principalmente la definición de Scott (1985:290):

[...] los actos de las clases subordinadas (en oposición a las entendidas como dominantes) ya sea para mitigar o negar las demandas de las clases dominantes, o para hacer valer sus propios reclamos cara a cara con éstas. Es la resistencia entendida de dos formas: por un lado,

como la capacidad de hacer frente a una situación adversa en condiciones difíciles, manteniendo una mínima integridad e identidad —y dignidad— colectiva e individual. Por otro, como oposición, en el sentido de hacer frente a una situación en condiciones de posibilidad de transformación de la realidad, con agencia política, ejerciendo un contrapoder. Esta segunda acepción es la más cercana a lo que queremos explicar respecto a colectivos o movimientos en lucha por la ciudad (Makhlouf, 2015:231).

Y para hablar de memoria, resistencia y ciudad, me gustaría profundizar en esta idea. Podemos pensar que el hecho de existir se contrapone a un proceso intencionado de destrucción de objetos y/o personas. Cuando el hecho de seguir existiendo es resistir, dejar huella de esa existencia también lo es. Y resistir también es recordar a quienes ya no tienen voz porque les han quitado la posibilidad de existencia. Hablando de memoria en cuanto a la justicia, y de la memoria “como condición narrativa de la existencia”, nos dice Gelacio (2013):

[...] la memoria media entre la vida y la muerte. La memoria sólo puede ser simultánea con la vida y nos hace poseedores de un secreto: el paso del tiempo puede contarse; la cuenta del tiempo es la matemática de la memoria, pero además nos pone de manifiesto que un relato no detiene el tiempo pero lo contiene (Pardo en Seguí, 2020). Podemos decir la vida porque tenemos memoria para narrarla, y así la memoria antecede a toda justicia, la constituye, le da forma y en ese sentido la desborda (Gelacio, 2013:169).

De los casos más extremos de eliminación de la otredad —en términos físicos, de la existencia misma de las personas— se pueden entender aquellos donde la otredad sujeta a eliminación es otra manera de vivir, de hacer política, de ocupar el espacio. Esta última es la que nos interesa para el caso de este trabajo.

Hablo de memoria “activada” en los términos en que Prats (1998) habla de la activación de un repertorio patrimonial, como una elección dentro de una colección o un conjunto de referentes disponibles.

Es por lo tanto un proceso consciente, no natural, que se instrumenta para un propósito —o varios— en particular, político, simbólico. Aunque naturalmente dispongamos de memoria en tanto especie, aquella de la que hablamos no es sino una construcción, además, colectiva, que se produce en contextos sociales determinados, y que tiene funciones más o menos precisas e incluso explícitas. La memoria es construida colectivamente e instrumentalizada políticamente, es decir, en términos de poder, de capacidad de decisión sobre ciertos recursos que están en disputa entre diversos actores. Coincidente con esta línea, está el concepto de los “trabajos de la memoria”, de Elizabeth Jelin (2002). Esta autora se refiere a la memoria como trabajo que pone a la sociedad y al individuo en un “lugar activo y productivo” que le agrega valor: “Referirse entonces a que la memoria implica ‘trabajo’ es incorporarla al quehacer que genera y transforma el mundo social” (2002:48). Ampliando este carácter activo de evocación en la memoria, dice:

[...] la existencia de archivos y centros de documentación, y aun el conocimiento y la información sobre el pasado, sus huellas en distintos tipos de soportes reconocidos, no garantizan su evocación. En la medida en que son activadas por el sujeto, en que son motorizadas en acciones orientadas a dar sentido al pasado, interpretándolo y trayéndolo al escenario del drama presente, esas evocaciones cobran centralidad en el proceso de interacción social (Jelin, 2002: 6).

En relación con la memoria, la resistencia y el espacio, hay que decir que este último suele ser un recurso —y por lo tanto, fuente de poder— (Signorelli, 1999) ampliamente disputado, con todo lo que éste contenga (otros recursos como agua o materias primas, equipamiento como servicios, edificios o infraestructura, etc.) y con todo lo que signifique. En la época neoliberal esta disputa por el espacio toma carices particulares, ya que se trata de la era de mayor mercantilización del espacio, de los recursos y de las relaciones humanas en general. Activar la memoria en este marco también toma ciertas características. Es parte de lo que pretendemos hablar en este texto. Jelin (*op. cit.*) a este respecto nos dice, retomando a Halbwachs:

[...] las propias nociones de tiempo y espacio son construcciones sociales. Si bien todo proceso de construcción de memorias se inscribe en una representación del tiempo y del espacio, estas representaciones —y en consecuencia la propia noción de qué es pasado y qué es presente— son culturalmente variables e históricamente construidas. Y esto incluye, por supuesto, las propias categorías de análisis utilizadas por investigadores/as y analistas del tema (2002:57).

En términos de la defensa territorial, y como práctica y construcción social, Gomezcézar (2005) nos recuerda que la memoria “No es, pues, un relato sobre las cosas que pasaron ni sobre la autenticidad o verdad de los relatos, sino de cómo han sido contruidos, a lo largo de los siglos, varios discursos históricos como parte de una estrategia de cohesión interna y de defensa” (2005:6). En cada caso, hay que analizar cómo se habla de la historia compartida y cómo se significa, cómo se adjetiva y qué implicaciones tiene esto para el control de un determinado territorio.

BREVE HISTORIA DEL MOVIMIENTO POPULAR DE PUEBLOS Y COLONIAS DEL SUR

Como mencioné, la demarcación que más destaca dentro del MPPCS es San Pedro Mártir, por varias razones; una de ellas es que en dicho pueblo se encuentran los distintos edificios que pertenecen al Movimiento, siendo su “centro de operaciones”. San Pedro Mártir se encuentra en el marco del reconocimiento jurídico de los pueblos en la Ciudad de México, siendo uno de los once de la alcaldía de Tlalpan. Puede ser caracterizado como tal en el sentido en que señala Gomezcézar (2005) como pueblo urbano con un carácter rural reciente, perdido apenas en las últimas cuatro o cinco décadas.

En este apartado haré un breve recorrido histórico sobre el movimiento estudiado, al tiempo que comento los materiales que tuve a disposición para tal cometido. Digo que será “breve” porque el Movimiento está por cumplir sus 50 años de vida en mayo de 2023, y una historia completa necesitaría una investigación aparte y una ex-

tensión que rebasa los propósitos de este texto. Pero es necesario sentar los hitos más importantes de su conformación y trayectoria, que también son los que los miembros del Movimiento relatan como tales. Iré haciendo anotaciones sobre el material en el cual me basé para tal recorrido, pues considero que cada documento de alguna manera constituye una memoria del Movimiento, ya sea que se haya escrito por personas de dentro o fuera del mismo, y es interesante ir esbozando una especie de “historiografía” al respecto.

Hay varios documentos que permiten hacer este recorrido histórico. Rosalía Arau publicó en el Centro de Estudios Avanzados en Antropología Social (CIESAS), en 1987, su libro *Historia de una organización urbano-popular en el Valle de México*, que versa precisamente sobre la historia del MPPCS. Ahí ya habla sobre las tres etapas del Movimiento, en el sentido de los tres nombres que recibe según las reivindicaciones principales en cada una: “Campesinos Unidos”, “Lucha Popular” y “Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur”, que es el nombre que conserva hasta la actualidad. El año siguiente, el mismo centro de investigación publica el capítulo “Experiencia de lucha del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur” dentro del segundo tomo de *Los movimientos sociales en el Valle de México*. Esta publicación también aborda la historia del Movimiento, pero está contada en primera persona, ya que sus autoras, Enriqueta Curiel y Elvira Enríquez,⁵ hacían parte del Movimiento en las fechas de la investigación. Hay que señalar que tal texto es producto de una ponencia presentada en el marco del “Seminario sobre movimientos sociales en el Valle de México”, organizado por el mismo CIESAS en diciembre de 1983.⁶ Este capítulo constituye uno de los do-

⁵ Su fallecimiento en octubre de 2022 es una gran pérdida para el movimiento.

⁶ El libro de Arau fue resultado de un trabajo hecho para participar en el mismo seminario donde participaron Curiel y Enríquez. Arau publicaría su libro —hecho en colaboración con unas veinte personas del Movimiento— cuatro años después del seminario, y Curiel y Enríquez, cinco años después, en un libro editado por la misma casa de estudios que convocó al seminario y que publicó el trabajo de Arau. Este último, no obstante, es mucho más extenso que el de las dos autoras. Ambos documentos son importantísimos como registro histórico del Movimiento. No obstante, se trata de publicaciones de hace más de treinta años. Hay que decir que el libro de

cumentos más importantes de la historia del MPPCS, pues condensa las distintas etapas de su lucha, los nombres que fueron tomando según las reivindicaciones que tuvieron, las demandas, los logros, y también las dificultades, los aprendizajes y las transformaciones que el grupo tuvo en su interior, en su forma de organización y de trabajo por sus objetivos.

El Movimiento ha pasado por varias etapas y ha tenido distintos frentes de lucha y acción,⁷ reconociendo un *continuum* desde 1973. Aunque hayan variado algunos de sus componentes, hay personas que se mantienen en activo desde los orígenes del colectivo. Mantiene su núcleo en el pueblo de San Pedro Mártir, aunque tiene acción y está constituido por pobladores de éste, de San Andrés Totoltepec y de Chimalcáyotl, y de las colonias Los Volcanes, Pedregal de San Andrés, El Mirador, Plan de Ayala, Ejidos de San Pedro, Águilas, Mirador del Valle, Atocpan, Tlalmille y Parque Tlalcoligia (Álvarez, 1998). Los tres pueblos representados son de origen prehispánico o colonial. El ejido se remonta a 1923 (Curiel y Enríquez, 1987). Las colonias se originaron con la compraventa de terrenos de los pueblos, a excepción de Plan de Ayala, que se originó por lucha por la tierra en la época de la expropiación para el Colegio Militar, precisamente con el realojo de familias que fueron expulsadas de esos terrenos (Curiel y Enríquez, 1988). Cada una tiene una historia particular en este sentido.

El origen del MPPCS se remonta a 1973.⁸ En aquel momento se enfrentaban a la expropiación de tierras por parte del gobierno federal para la construcción de lo que hoy aún es el Colegio Militar. El primer nombre que recibe es “Campesinos Unidos”, y su primera lu-

Arau llegó a mis manos en préstamo precisamente por Enriqueta Curiel, quien considero que es uno de los miembros activos del Movimiento más visibles y quien será mencionada varias veces en este trabajo.

⁷ Aquí retomo términos que usé en otros trabajos. Ver Makhlof, 2015.

⁸ En Curiel y Enríquez (1988) se dice que es el año de 1974, al igual que en Arau (1987b), ya que el decreto de expropiación, según esta última publicación, es del 22 de julio de 1974. En este texto nos ceñiremos a 1973, ya que es la fecha que actualmente menciona el MPPCS como su año de conformación, y a la que da significado para la celebración de los 50 años. Sin embargo, el motivo de esta divergencia de fechas queda pendiente a indagar en futuros trabajos.

cha es por la tierra. Sus primeras reivindicaciones, entonces, tienen que ver con que se diera un pago justo de indemnización a las familias a quienes se les despojaba de sus terrenos. Se logró que ésta se pagara al doble de lo que primero les habían dicho, y que se diera realojo con “pie de casa” a las familias desalojadas de los terrenos expropiados. También hubo otros logros de esta primera etapa, entre los cuales podemos mencionar obras de infraestructura vial y de servicios (construcción de mercados públicos, escuelas, puentes peatonales), pavimentación de calles e introducción de agua y drenaje. Aunque, como Curiel y Enríquez (1988) señalan, el primer logro fue haber sido escuchados. Al principio del conflicto el gobierno mandó al propio ejército para contener protestas y amedrentar a los habitantes. Pero según me contaron —y está asentado en varios documentos sobre el Movimiento— fueron a protestar a la casa presidencial, consiguiendo que el presidente de aquella época fuera hasta el pueblo a sentarse a negociar con el Movimiento, y como un par más dentro de la asamblea. Enriqueta, en la primera jornada de celebración hacia los 50 años, habla de ella:

Y quisiéramos, aunque sea así muy brevemente, poderles decir por qué celebramos en mayo del 22 los 49 años del movimiento, a quién se le ocurrió que fuera en mayo. Pues esto inició porque un 29 de mayo, un 30 de mayo de 1973 hubo una solemne reunión en lo que es hoy el salón parroquial. Era también el salón parroquial. No tenía ventanas, era el piso de tierra, nos sentábamos en tablitas, era lo que había. Entonces ahí, en esa asamblea, se constituyó oficialmente la organización, se llamaron “Campesinos Unidos”. Saben que no eran recibidos en ningún lugar porque no tenían personalidad jurídica; no podían defender su tierra porque no tenían personalidad jurídica. Entonces decidieron: “¿Cómo nos llamamos? ‘Campesinos Unidos’ en lucha por nuestra tierra”. Y así fue como surgió en ese 30 de mayo de 1973. Fue algo muy interesante. Ciertamente en ese entonces era defender la tierra y el territorio. Decían: “¿Cómo vamos a vender la tierra si es nuestra madre? La madre no se vende”. Entonces era la defensa de la tierra y la defensa del territorio, o sea, el agua; todo lo que nos rodea era la defensa de ese entonces.

En este discurso vemos el sentido de arraigo y pertenencia ligados al concepto de “la tierra” —como espacio de vida, como sustrato para el sustento, como elemento de identidad—. San Pedro Mártir ya había sufrido varios antecedentes de afectación por expropiaciones: en 1949 para el Club de Golf México; en 1952 para la construcción de la carretera México-Cuernavaca; en 1972 para la construcción de hospitales públicos (Curiel y Enríquez, 1988). Es un movimiento que se ha destacado desde sus inicios por ser muy combativo.

La segunda etapa comienza en 1976 y está marcada por la lucha por el agua y el nuevo nombre del movimiento: “Lucha popular”.⁹ Había carencia del líquido, aunque se tenía conocimiento de varios manantiales que brotaban desde el cerro. Por ello se dieron a la tarea de indagar cómo estaba siendo canalizada el agua desde dichas fuentes, para descubrir que estaba siendo acaparada por “grandes residencias, caballerizas y hoteles de “paso”” (*op. cit.*, 168). A través de diversos actos reivindicativos (levantar la tubería que surtía a los hoteles, bloquear la entrada de los hoteles de la zona, hacer una manifestación de doce horas en la carretera y otra en el Ministerio Público, publicar un desplegado exigiendo una reunión con el Regente de la ciudad, entre otros) consiguen que su demanda sea atendida. Arau (1987a) señala que el nuevo nombre se correspondió con un cambio de composición de los miembros del Movimiento, que pasaron a ser, de mayoría campesina, a obreros y empleados. Este cambio se debió en gran medida a que los propios campesinos cambiaron de ocupación, dejando el campo y yéndose a la industria y los servicios (tomemos en cuenta aquí el precedente de la expropiación de tierras agrícolas). Esta misma autora señala que también cambia el conflicto en cuestión, pues pasa de ser de base campesina a urbano-espacial. Yo puntualizaría que la cuestión campesina también pasó por cuestiones claramente socioespaciales; no obstante, un cambio importante ciertamente se dio al introducirse la demanda de servicios urbanos. Como Curiel y Enríquez cuentan:

⁹ Llama la atención que en el capítulo de Amayo y Ortiz Tirado (2017) mencionan esta etapa con el nombre “Pueblo en lucha”. Es poco probable que se trate de un error o confusión, ya que en el libro donde se publica su capítulo estuvo involucrado el propio Movimiento.

El resultado de esta lucha fue lograr la audiencia con el Regente, la suspensión definitiva del agua a los hoteles “de paso” y clausurar las tomas clandestinas de algunas residencias. Esto trae una difusión del Movimiento y un fuerte cuestionamiento a las autoridades locales (subdelegado y Juntas de Mejoras Materiales), acusándoseles de no defender los derechos del pueblo (1988:169).

En esta etapa de “Lucha popular” también se da la punja por la escuela de la colonia Los Volcanes, que se logró finalmente en 1980, y la negativa al proyecto de remodelación de pueblos y colonias de Tlalpan, que consistía únicamente en intervenciones “cosméticas” en fachadas y vía pública. Por otro lado, no menos importante, las autoras citadas mencionan que fue en esta época cuando se consolidó la asamblea y la participación democrática al interior del Movimiento, así como una mayor difusión de sus demandas a través de desplegados y del voceo (*idem*). Es también en esta época cuando cobra mayor relevancia y visibilidad la participación de las mujeres. Álvarez (1999) menciona algo muy importante en la conformación del colectivo en esta etapa: “cómo, desde aquellos tiempos, la organización no se circunscribe al planteamiento de demandas precisas, sino que se adentra en un conocimiento más cabal de las condiciones en que se inscribe la problemática urbana donde se ubica su lucha” (1999:41).¹⁰

En 1980 se decidió en asamblea que el movimiento firmaría los documentos ante oficinas gubernamentales con un nombre que condensaba en ese momento su experiencia de lucha territorial: Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. El nombre que se le da a esta tercera etapa del movimiento es el que conserva hasta la actualidad. Es en esta época, cuando también cristaliza la experiencia de lucha en diversas formas de organización, con miras a una mayor democratización dentro del grupo —evitando el encumbramiento y la dependencia hacia ciertos líderes—, con la formación de

¹⁰ En el corto periodo de acercamiento etnográfico pude constatar esta cuestión, al integrarme a un grupo de estudio e intercambio para discutir acerca de la problemática mundial sobre el agua, organizado por el propio MPPCS.

equipos de trabajo para cada una de las demandas del momento, que pudieran hacer sus propias investigaciones sobre las distintas problemáticas para luego ponerlas a consideración de la asamblea. Cada equipo contaba con un representante de cada lugar, y había un equipo coordinador de todos los grupos de trabajo. Ésa era la forma de organización que el Movimiento experimentaba para el momento de la publicación de Curiel y Enríquez (*idem*), quienes señalan: “Se trata de que todos aprendamos, participemos y nos hagamos responsables en la lucha, pues todos somos capaces de desempeñar alguna tarea e ir aprendiendo, para evitar en lo posible, otorgar demasiado poder o concentrar el trabajo en una sola persona” (1988:173), lo cual denota un importante ejercicio de autocrítica y reflexión para ese entonces dentro del Movimiento. Sobre estos equipos de trabajo habla más detalladamente Lucía Álvarez en un capítulo que escribe en 1999 sobre el MPPCS, más de diez años posterior a las publicaciones mencionadas. En su trabajo, ella menciona al menos once equipos dedicados a temas como: negociación, educación de adultos, vivienda, desayunador infantil, formación y cultura, difusión y propaganda, cocina popular, estancias infantiles, salud popular y abasto.

Lo que vemos en los documentos sobre el Movimiento es que las historizaciones más completas del mismo llegan hasta la década de los ochenta. Hasta el momento de su conformación con el nombre actual, diría que hay un relato bastante consensuado dentro de las personas del Movimiento. Sin embargo, han pasado muchas cosas desde entonces. Para hablar de las últimas décadas, y partiendo de lo que da cuenta el Movimiento y estudios posteriores a esos años, destacaría, por un lado, los diversos conflictos y disputas territoriales en los que el Movimiento ha estado involucrado, y por otro, la búsqueda por extender los servicios a la población, tanto urbanos como de otro tipo (salud, educación, abasto, alimentación, entre otros), promoviendo diversos proyectos, tanto autogestivos como cogestionados con instancias públicas (como Conasupo, DIF, INEA) para alcanzar este objetivo. Entre dichos proyectos destaco la policlínica y los consultorios del Centro Social (en convenio con la UAM), el Centro de Atención Psicológica Los Volcanes (en convenio con la UNAM) y figuras que ya no existen pero que fueron muy importantes en su mo-

mento, como los comedores populares, las tiendas de abasto popular y las estancias infantiles.

RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Un aspecto que ha sido abordado en otros trabajos académicos sobre el Movimiento es el componente de religiosidad, que constituye uno de los ejes vertebradores de este, a partir del cual se entiende la justicia y la lucha por ella, y también la memoria. Como señala Alcocer (1998) en su tesis de antropología sobre San Pedro Mártir: “[...] la práctica religiosa y la intensa actividad política son dos aspectos de la vida comunitaria que no se pueden estudiar por separado. Más aún, para los sanpedreños, su participación en estos dos ámbitos de la vida social es un aspecto estructural de su modo de vida” (1988:4). Desde inicios de los años setenta, en San Pedro Mártir como cabecera parroquial, se va configurando una “Iglesia de los Pobres”, decidida a “acompañar” al pueblo pobre y explotado en sus demandas, una iglesia constituida por Comunidades Eclesiales de Base que instan a actuar a la población en tales demandas, y en la defensa de sus derechos, dando un valor a la religiosidad popular, en una línea pastoral de compromiso social y de respeto y diálogo con otras confesiones religiosas (Amayo y Ortiz Tirado, 2017; Arau, 1987a; Camarena y Villafuerte, 2021). Alcocer (1998) menciona que “[...] el equipo pastoral parroquial y el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur son dos instituciones paralelas. Ambas se rigen por los principios de la Teología de la Liberación” (1998:17). Retomando los elementos mencionados, Camarena y Villafuerte (2021) lo resumen y especifican de esta manera:

A partir de la llegada del padre Jesús Ramos Muñoz y con los vientos renovadores del Concilio Vaticano II (1962-1965), así como la celebración de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), y la llegada de un grupo de religiosas de la Congregación de las Hermanas del Servicio Social, se impulsó una pastoral de conjun-

to en todo el corredor de pueblos ya mencionados, dentro del espíritu de la teología de la liberación (2021:54).

El padre Jesús Ramos llegó en 1969 a San Pedro Mártir, y en el grupo de religiosas llegaría Enriqueta Curiel, en el año 1972 (Alcocer, 1998). Él fue párroco de la iglesia de San Pedro Verona Mártir hasta 2019. Son ellos los principales impulsores de la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en la demarcación, y también puede decirse que son importantes líderes morales del MPPCS. El “padre Chucho” fue destituido recientemente como titular de la parroquia de San Pedro, lo que es visto por el Movimiento como un acto represor por parte de las autoridades católicas. Camarena, Villafuerte y Martínez (2019) señalan precisamente estos cambios en la organización parroquial en los últimos años, que han afectado profundamente las prácticas religiosas en San Pedro Mártir y en otros pueblos de la sierra del Ajusco y Tlalpan, y los de Xochimilco, en la llamada región de “Los pueblos de la montaña”.

El movimiento de las CEB propone un método para la acción, que por supuesto retoma el MPPCS: ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar.¹¹ La parroquia de San Pedro Mártir, según señala Alcocer, es “[...] pionera en seguir los principios establecidos en la II Conferencia General del Episcopado, realizada en Medellín en 1968” (1998: 76), es decir, los de la Teología de la Liberación. El MPPCS está también muy ligado a otras figuras, como la del sacerdote Sergio Méndez Arceo, quien fuera obispo de Cuernavaca, y junto con Samuel Ruiz es uno de los principales representantes en México de esa corriente teológica. De hecho, la evidencia de esta importancia está en que el Centro Social del MPPCS lleva su nombre. Otro personaje cuya evocación puede verse en los espacios del movimiento es Óscar Arnulfo Romero, sacerdote salvadoreño asesinado en 1980.

¹¹ Alcocer (1998) en su tesis menciona que son Paulo Freire y la Juventud Obrera Cristiana quienes inventan el método, que consistía originalmente en los tres primeros pasos de la “praxis liberadora”: ver, juzgar, obrar, siendo la gente de la parroquia de San Pedro Mártir quienes le agregan el cuarto: evaluar. Agregué el quinto, “celebrar”, al haberlo escuchado de la gente del MPPCS.

Por todas estas cuestiones, para hablar del MPPCS es menester abordar el aspecto religioso y de religiosidad, en el sentido en que dicha corriente católica lo entiende. También es interesante decir que en San Pedro Mártir conviven varios dogmas, y algunas de sus sedes están muy cercanas a la parroquia de San Pedro y, por lo tanto, a las sedes del MPPCS. El Centro Social está al lado de la parroquia, y el Salón Cultural enfrente. Según contó el sacerdote Jesús Ramos en la primera celebración por los 50 años, hay una apertura con las otras iglesias, llegando a hablar incluso de ecumenismo en el pueblo y el Movimiento, otorgando este papel de “acompañamiento” a sus respectivas autoridades religiosas. Reproduzco un fragmento del mismo:

[...] fueron a visitarnos a los tres pastores, al obispo mormón [...], a don Martiniano García de la iglesia episcopal, y a su servidor, y nos dijeron que querían que estuviéramos en esa asamblea. Ya estando allí en esa gran asamblea, nos dijeron estas palabras, más o menos: “Aunque somos de diferentes iglesias, creemos en el mismo Dios, y tenemos el mismo dolor, el dolor de los pobres [...]”. Siempre el pueblo originario debería ser consultado. Pero no se consultaba por los gobiernos neoliberales [...] “Entonces tenemos el mismo dolor. Ustedes que son nuestros pastores, díganos si es correcto que nos organicemos y defendamos la tierra aún contra el gobierno. Y si es correcto, no nos abandonen, acompáñenos”. Esto fue lo que nos dijeron a los pastores. ¿Y qué significado puede tener esto? En primer lugar, que se trataba de un pueblo religioso [...] lo más profundo de su ser es de luz. Por eso nos invitaron, y más allá de las diferencias de iglesias, esa fe nos unía. Y cosa maravillosa: el pueblo nos está señalando a los pastores cuál es nuestro compromiso, nuestro deber: “Acompáñenos”. Fíjense. Entonces pues fue algo muy impactante para los tres, especialmente para mí, ¿verdad? “Nos tienes que acompañar”. Entonces es lo que aconteció, y me pareció un significado bonito. Se ha hablado mucho de lo que es el ecumenismo: “Ecumenismo”, palabra de origen griego que significa “casas”, y ecumenismo es el movimiento de la unión de los cristianos en la misma casa. Si somos de diferentes iglesias, tenemos que buscar lo que nos une. Y

lo que nos une aquí es la lucha por la justicia, y finalmente es el amor más allá de otras creencias.

En ese mismo discurso él menciona la llegada, en diciembre de 1972 (el año anterior a la conformación del MPPCS) de la comunidad religiosa con la que llegó Enriqueta.

La cuestión religiosa, además de ser importante para la configuración de las luchas del MPPCS, también lo es para la idea que ha desarrollado sobre la memoria y su papel en ellas. Ángeles Quintana, conocida en el Movimiento como “Angelita”, dijo en la mesa del Conversatorio mencionado antes:

Los integrantes de la Lucha Popular se identificaban por su fe católica y su religiosidad como parte de la iglesia de San Pedro Mártir de Verona, parroquia que se convirtió en lugar de encuentro y vinculación de todos aquellos que comparten los conceptos de justicia y dignidad, los cuales han sido los motores de la lucha para conservar sus usos y costumbres y así revalorizar el estatuto de pueblos y con ellos sus instituciones políticas (Ángeles Quintana, en el Conversatorio).

Hay que decir que las CEB tuvieron un papel importante en la lucha de varias colonias populares y pueblos, tanto de la Ciudad de México como de otras ciudades mexicanas, como Guadalajara. Juana Romero —“Juanita” en el Movimiento—, la tercera expositora en la Mesa del MPPCS del Conversatorio, condensa en su discurso esta intrincación del trabajo parroquial y su sentido religioso con el del movimiento:

Al igual que mis compañeras, quiero comentarles que como referente para que yo llegara al Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur fue la parroquia. Estamos hablando del mismo párroco que ellas conocían. A mí me toca todavía participar igual como catequista en la parroquia y hacer conciencia de que no podemos caminar con un solo pie, sino que tiene que ser “fe y vida”. De esta manera, yo veo en el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur el lugar adecua-

do para poder llevar a cabo a la vida mi fe. No puedo decir nada más que “tengo fe” sin vivirla, ¿no? Entonces, para mí es referente la parroquia. Ahora este párroco que duró 50 años en la parroquia, ahorita ya no está como párroco y todo ha cambiado en la parroquia. Se termina el Consejo Pastoral y todo el caminar que se había venido viviendo. Pero bueno, esto ya es punto y aparte. Ahora para mí el Movimiento Popular es mi parroquia donde sigo viviendo la fe y la vida (Juana Romero en el Conversatorio).

Así como ella lo explica, podemos pensar el binomio “fe y vida” análogo a “teoría y praxis”, lo cual podría sonar extraño si no fuera porque se trata precisamente de la Teología de la Liberación, que abrevó de textos marxistas y el pensamiento crítico que circulaba a finales de los años sesenta y durante la década de los setenta en diversas partes del mundo, y en particular de América Latina.

LAS MUJERES DENTRO DEL MOVIMIENTO

Como varios movimientos de este tipo, el MPPCS es predominantemente femenino, característica de la que han dado cuenta otros trabajos (Riquer, 1994; Alcocer, 1998; Martínez, 2022). En este tipo de organizaciones esto puede ser explicado en parte por la cuestión de que las reivindicaciones tienen que ver con la reproducción de la vida, ámbito en el cual tradicionalmente han estado inscritas las mujeres. Sin embargo, es un elemento que siempre ha traído conflictos y transformaciones dentro del grupo donde esta cuestión sobresale. Como advierten (Mc Phail y Salles, 1994): “El protagonismo de la mujer en los movimientos urbanos brinda un campo de estudio privilegiado para analizar a un tiempo la desigualdad social y la jerarquía genérica” (1994:43). Partiendo de reconocer que una de las primeras formas de opresión se da a partir de la diferenciación social de género, hay que decir que en el movimiento hubo una transformación interna muy importante, que pasó por la rebeldía de las mujeres dentro de sus propias casas, acerca de la relación con sus propios compañeros. En esto, apuntaban hacia una verdadera transformación, hacia

dentro y hacia fuera. Estas mismas autoras señalan, a propósito de una investigación sobre las mujeres del MPPCS: “Al ser ellas las encargadas de reproducir y actualizar creencias, valores y normas, tienen la posibilidad de constituirse en individuos que renuevan o crean valores y normas” (Mc Phail y Salles, 1994:44), refiriéndose a la potencia transformadora que encarnan las mujeres cuando generan cambios en su propio entorno.

Ángeles, una de mujeres más activas y visibles dentro del Movimiento desde hace décadas (ponente en el Conversatorio mencionado), dijo al respecto en la primera jornada de celebración rumbo a los 50 años del MPPCS:

Estos 49 años de lucha ha sido un caminar de historia. Cada paso que damos vamos haciendo historia. Porque sin los hechos no existiría, y la historia nos recuerda precisamente a todas esas compañeras que se entregaron a la lucha con valentía, con fuerza. Porque nos liberamos; fue una liberación para la mujer, porque siempre estábamos sujetas al mandato del marido [...]. Pero fuimos valientes, precisamente por esas necesidades comunes (Ángeles, primera jornada hacia los 50 años).

Efigenia Garnica, otra compañera presente en la misma mesa del Conversatorio, dijo en el marco de tal evento y sobre el tema de las mujeres en el movimiento, en un tono muy sentido: “Para mí fue algo que me despertó a la vida, porque yo creía que las mujeres no servíamos para nada, más que para los hijos y estar en la casa. Yo decía: ¿Para qué estudiar, si ni voy a poder salir a nada?”. Esto da cuenta de la dimensión transformadora, social y personalmente hablando, que se produjo entre las mujeres, y el total del colectivo, al interior del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur.

TRANSFORMACIONES URBANAS Y DISPUTAS TERRITORIALES EN LA DEMARCACIÓN

Como hemos visto en el apartado histórico sobre el movimiento, éste se origina de hecho por una lucha de tipo territorial, cuestión que

siempre entraña fenómenos políticos en relación con el control y uso de los espacios. En el marco de las transformaciones de Tlalpan y del Distrito Federal en el siglo XXI, se han generado conflictos socio-territoriales de diversos tipos. Como el tema es muy amplio, en este apartado me centraré en una de las luchas recientes del MPPCS en el sentido de ocupación y uso del espacio urbano. Se trata de la construcción de una gasolinera, obra que tuvo una gran oposición por parte del Movimiento, con un conflicto de larga duración y con un final donde el gobierno ostentó una enorme violencia represiva contra las personas que se resistían al proyecto. Esta lucha es uno de los hitos de la memoria reciente del movimiento.

Gasolinera

En el año 2011, la empresa CorpoGas instaló una gasolinera en el pueblo de San Pedro Mártir, sin cumplir con la normativa y con permisos obtenidos con la avenencia de funcionarios de Tlalpan, las Secretaría de Desarrollo y Vivienda (SEDUVI) y del Medio Ambiente del Distrito Federal (SEDEMA) y PEMEX (Amayo y Ortiz Tirado, 2017). En poco tiempo, el MPPCS pasó de apoyar la lucha a encabezarla. Entre los argumentos en contra destacaban los que tenían que ver con el riesgo para los habitantes del pueblo que significaba poner una gasolinera en ese lugar. En una primera etapa, el Concejo de los Pueblos busca ayuda de diputados, del delegado y del jefe de gobierno. Cuando se da cuenta de que sólo les proponen negociaciones demagógicas y clientelares, pidieron apoyo del Movimiento, y éste propuso interponer una demanda contra los empresarios y las autoridades delegacionales que habían otorgado el permiso. En una tercera etapa, el gobierno delegacional reconoce las irregularidades y se alía con el Movimiento para exigir justicia ante el Poder Judicial (Camarena y Martínez Guzmán, 2015).

Resistieron durante dos años con plantones, marchas y el campamento de protesta Ixtliyólotl, conformado principalmente por mujeres, que resistió durante dos años y tres meses, hasta que fue desalojado violentamente por un desproporcionado grupo de policías el 25 de diciembre de 2013. La gasolinera, al día de hoy, sigue en pie y en fun-

ciones, a pesar de que el MPPCS ganó el proceso judicial y legal que habría de llevar a su clausura (Amayo y Ortiz Tirado, 2017:118). Este proceso de lucha contra la gasolinera, con este tremendo desenlace, me atrevo a decir que se ha convertido en uno de los hitos en la memoria reciente dentro del Movimiento. Al mismo tiempo, puede verse como un caso paradigmático de corrupción, colusión de autoridades, autoritarismo y desprecio hacia los habitantes dentro de la disputa por los usos de un espacio dado.

Rocío Martínez habla, en su tesis de 2022, sobre la lucha contra la gasolinera, en términos de la lucha y la memoria:

Ellas significan su participación en ese conflicto como una defensa del pueblo, ante el peligro que representa la estación de combustible, pero también ante la deshonestidad de las autoridades por la imposición de un negocio en una zona que no tiene el uso de suelo comercial sino habitacional. En la memoria de las mujeres este conflicto significa no sólo la lucha por el territorio sino la defensa de la legalidad.

En el caso de la gasolinera cabe destacar que, aunque es una lucha que por el momento no está ganada, se convirtió dentro de la narrativa histórica del movimiento en un pilar de la memoria reciente, para recordar la determinación por conseguir sus objetivos, aún cuando las condiciones de adversidad y desventaja sean enormes.

El MPPCS y la cuestión de la memoria

En la investigación me propuse ver cómo el MPPCS construye su identidad y arraigo, como grupo y dentro del pueblo de San Pedro Mártir, configurando una narración de pasado y presente sobre sí mismo y sobre la demarcación. También me propuse analizar a través de **qué prácticas** de los miembros del Movimiento la memoria coadyuva a la articulación de los distintos momentos históricos de su lucha social. En este apartado intentaré responder a tales cometidos. Dentro de las prácticas, destacaré tres tipos: eventos conmemorativos y reflexivos sobre la memoria, materiales sobre memoria (publicaciones, textos propios, etc.) y los espacios del Movimiento.

Como parte de sus ejercicios de memoria, el MPPCS ha editado sus propios *textos* al respecto. Dos de ellos son el primer y segundo número de la Colección “40 años de lucha”, editados en 2013, precisamente cuando el Movimiento cumplía cuatro décadas de lucha. El primero se titula *San Pedro Mártir: el despojo de nuestras tierras pero no de nuestra dignidad*. El segundo *La lucha de las mujeres un despertar popular*. Se trata, en ambos casos, de textos de Eugenia Gutiérrez tomados del número 17 de la revista *Rebeldía*, de 2004, y que integra entrevistas a ocho mujeres del MPPCS. Por otro lado, el Movimiento ha hecho su propio acervo de publicaciones de otras personas. Los trabajos hechos sobre el MPPCS —muchos de ellos en dicha colección— dan cuenta de distintos momentos, ya que se escribieron en diferentes décadas de su existencia. En este sentido, también podemos considerarlos de alguna manera como documentos de memoria, como registros del Movimiento en aquellas fechas. Por otro lado, ya mencioné el texto de Curiel y Enríquez (1988), producido en el marco de una obra académica, que ya se constituyó en un documento de referencia obligada para reconstruir la historia del MPPCS. Por otro lado, hay textos como el mencionado de Amayo y Ortiz Tirado (2017), que forman parte de publicaciones enmarcadas en procesos en los que también el Movimiento estuvo involucrado. En tiempos recientes, hay que mencionar el boletín mensual *Ixtliyotl*,¹² producido por el MPPCS, cuyo primer número se publicó el 12 de abril de 2022.

El propio contenido del boletín en la portada ya nos habla de la importancia de la memoria para el grupo, y de la perspectiva que da tanto para el presente como para el futuro: “Presentación, Haciendo memoria, Viviendo el presente, Mirando al futuro, Espacios de encuentro, Publicaciones sobre el MPPCS”. Los cuatro primeros apartados se repetirían en el segundo número, de mayo de 2022.

Dentro de los *eventos conmemorativos* expondré las jornadas de celebración hacia los 50 años del MPPCS, actos organizados por éste como parte muy importante de sus ejercicios de memoria.

¹² Con el mismo nombre que el campamento montado en resistencia a la gasolinera.

BOLETÍN MENSUAL N.º

Haciendo memoria y viviendo el presente

4

2018-1º de julio-2022

Se cumple el Cuarto Aniversario del sorprendente triunfo democrático del pueblo mexicano que votó mayoritariamente por un cambio verdadero y le confió esta tarea a su presidente Andrés Manuel López Obrador que está llevando exitosamente a cabo la 4ª. Transformación histórica del país de una manera pacífica mediante la

Contenido:

Presentación
Haciendo memoria y Viviendo el presente

Mirando al futuro

“revolución de las conciencias”. Fueron cien los compromisos que prometió cumplir y la mayoría están cumplidos. Más aún, los rebasa con

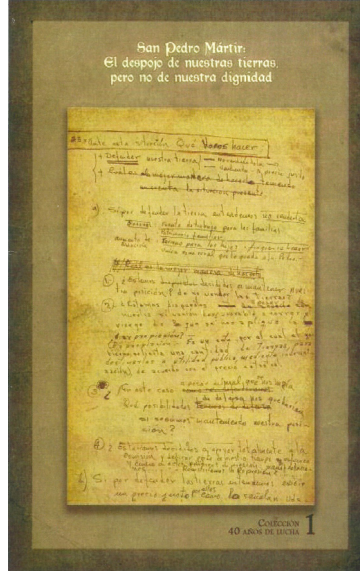
los pobres y marginados que han sufrido injustamente la gran desigualdad social. El protagonista de esta 4ª. Transformación es el pueblo mismo que votó por “un gobierno del pueblo, para el pueblo y con el pueblo”. La autenticidad republicana y cero impunidad son otras características de este gobierno, así como su lealtad al pueblo de “no ro-

bar, no mentir, no traicionarse”. Nos queda el desafío de continuar este proceso de transformación que nuestro presidente Amlo ha iniciado. De aquí, la importancia de la toma de conciencia y la participación creativa, generosa, apasionada del pueblo organizado auténticamente. El Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur con su experiencia acumulada de 49 años de lucha ininterrompida por “Justicia y vida digna para todos y todas”, seguirá aportando a este proceso, ahora en esta nueva etapa del país, para seguir haciendo juntos historia.

obras y programas sociales a lo ancho y largo del suelo patrio. “Por el bien de todos, primero los pobres” ha sido el principio ético que ha guiado el desempeño de su gobierno haciendo prevalecer el bien público, el bien común sobre el bien particular. El combate a la arraigada corrupción que había degradado la vida pública del país en todos sus niveles ha sido y seguirá siendo una lucha gigantesca para sanar las profundas heridas que ha causado históricamente este mal al pueblo mexicano, de manera más cruel a



¡Justicia y vida digna para todas y todos!



Portadas del 1er número del boletín y del primer libro de la colección “40 años de lucha”, ambas publicaciones del MPPCS. Fotografías de la autora.

Jornadas rumbo a los 50 años

El 2022, año en que me acerqué al Movimiento, precisamente estaba inmerso —entre muchas otras cuestiones, dentro de las cuales la pandemia y sus estragos fue preponderante— en las celebraciones de su aniversario número 50, a cumplirse el siguiente año, en el mes de mayo de 2023. Esta coyuntura fue una importante oportunidad para acompañarlo en uno de los actos más importantes de memoria, que son las conmemoraciones. Tuve oportunidad de estar en dos de estos eventos, pues en mayo de 2022 comenzó el ciclo de fiestas conmemorativas bimensuales que se realizarán hasta el cumplimiento de los 50 años, en mayo del 2023. De entrada, la sola organización de esta serie de celebraciones ya nos habla de la importancia de poner en escena y en voz a la memoria, pues, como la propia palabra “conmemoración” implica, en sí son ejercicios de la misma, en este caso, plenos de actividades de remembranza de la historia del Movimiento, que ha acompañado la del pueblo en este último medio siglo. En



Dos aspectos del espacio desde las gradas al escenario. La primera foto es de uno de los discursos, y la segunda muestra la pintura sobre el movimiento.¹³ Fotografías de la autora.

ellas se habló cronológicamente de las distintas etapas por las que ha pasado el MPPCS, destacando cuáles fueron las principales reivindicaciones, luchas y logros en cada una.

¹³ Cuando la fuente de las imágenes no está especificada, es que se trata de material de mi propio acervo etnográfico.

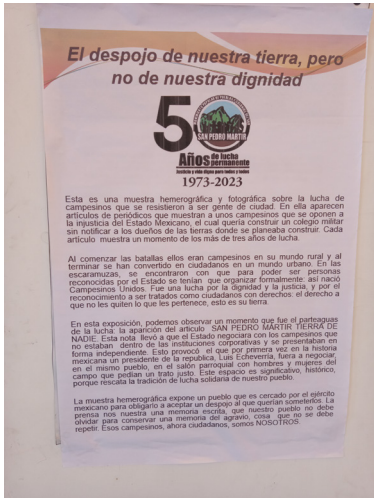
Estos dos eventos se llevaron a cabo el 29 de mayo y 31 de julio de 2022. La primera jornada se llevó a cabo en el foro abierto de la Casa de la Cultura San Pedro Mártir. El foro consta de un escenario, con dos cuartos al fondo, y gradas, todo construido en cemento. Este espacio tiene techo curvo de metal del cual penden grandes y potentes lámparas. El escenario en esta ocasión tenía como telón de fondo una pintura —impresa en un gran lienzo plástico— que hizo una joven oriunda de San Pedro (tercera generación del MPPCS), y en el cual representaron elementos característicos de las distintas etapas de la lucha del mismo.

En esta jornada se habló de las tres etapas por las que ha pasado el Movimiento, marcadas por los tres nombres que ha recibido y las reivindicaciones que hubo en cada uno de estos momentos. En ambas ediciones, Enriqueta —“Enri”,¹⁴ como se le conoce dentro del grupo— fungió como maestra de ceremonias, llevando el programa de la fiesta, dando discursos, presentando al micrófono a las personas que serían oradoras e invitando a tomarlo, en la primera ocasión, para brindar testimonios sobre cada una de las etapas del MPPCS. Cuando las iba nombrando iba pidiendo que se levantaran las personas que estuvieran presentes. Este gesto valió cada una de las veces un aplauso del público, y algunos de esos miembros de cada etapa subieron a hablar al estrado.

Ambas celebraciones estuvieron pautadas por una serie de intervenciones al micrófono cuando la maestra de ceremonias iba pasando a las distintas personas oradoras, programadas o espontáneas. Hubo parlamentos de personas que participaron en las distintas etapas del Movimiento, y una exposición alrededor del escenario con fotografías y ampliaciones de recortes de periódicos de dichas etapas, de las reivindicaciones, conflictos e hitos por los que pasó el MPPCS a lo largo de su historia. Por ejemplo, había notas periodísticas de la incursión del ejército al pueblo, cuando estaba en pleno el proceso de

¹⁴ Sin duda, podríamos decir que es de las personas más importantes para el Movimiento. De ahí que haya sido la “maestra de ceremonias” de ambas celebraciones descritas en este texto.

resistencia contra la expropiación de ejidos para la construcción del Colegio Militar.



Fotografías del cartel introductorio a la exposición y de algunas de las imágenes expuestas. Fotografías de la autora.

La segunda jornada se llevó a cabo en el Salón Cultural (otrota el Salón Parroquial), que es un espacio diáfano de doble altura con techo de dos aguas, con un escenario de obra —es decir, de construcción de cemento— al fondo. El tema fue la lucha por el agua, que dio

pie a la segunda etapa del movimiento, “Lucha Popular”. La exposición gráfica fue entonces en este sentido: por un lado, de fotografías de distintas épocas, desde los años cuarenta, de las distintas obras públicas y actividades comunitarias para el abastecimiento del agua en el pueblo y en la zona; por otro, de caricaturas publicadas en el momento de la lucha en el boletín propio llamado *El despertar popular*, editado en la década de los setenta, y los textos alusivos al agua que acompañaban las imágenes.



El salón durante los preparativos, y dos de las imágenes de la exposición con su respectivo texto. Fotografías de la autora.

Se acomodaron sillas plegables en el espacio de frente al escenario, y en éste se colocó una pantalla con un marco inflable. En esta pan-

talla, y como uno de los momentos importantes del programa, se proyectó una de las primeras ediciones del programa “Aquí nos tocó vivir”, que hasta el día de hoy conduce en el Canal Once la periodista Cristina Pacheco. Esa emisión¹⁵ fue importante para el movimiento porque precisamente la conductora entrevista a varias mujeres miembros del mismo, quienes le cuentan distintas problemáticas que enfrentaban en ese momento —escasez de agua y otros servicios, viviendas precarias y pequeñas, vialidades y caminos en mal estado, trabajos explotados, poco tiempo para la recreación, etc.—. Con un tono de denuncia, tanto Pacheco como las distintas entrevistadas van caracterizando el lugar como con muchas carencias y dificultades, pero, por otro lado, el Movimiento, como organizado y en pie de lucha para hacerles frente. Algunos de los temas hablados en la entrevista son precisamente los problemas de abastecimiento de agua y la lucha por éste. Reproduzco un fragmento de la conversación entre la entrevistadora y Gloria, miembro del MPPCS:

Gloria: Se nos habló de un grupo de señoras, y que fuéramos a participar ahí, que podían meter el agua y nos podían ayudar y nos íbamos a ayudar entre la unión. A base de la lucha, de todas, de San Pedro, de Volcanes, del Pedregal, todas las señoras de aquí de San Andrés y de esta parte, nos unimos, nos ayudaron a meter el agua y se logró el agua.

Cristina: Gloria, ¿qué le ha dado a usted el Movimiento Popular?

Gloria: Me ha dado el saber luchar unidos, y limpiamente, porque aquí, como le vuelvo a repetir, se metió el agua y no dimos ni dinero, ni nada. [...] Aprender a saber luchar y saber sobrellevar mis hijos, porque a veces [...] pero nos hemos sobrepuesto [...] (Programa “Aquí nos tocó vivir”).

En ambos fragmentos destaca lo que significar luchar y el orgullo que implica, pues han logrado constituirse como movimiento de manera autónoma. Una de las mujeres entrevistadas en el programa es

¹⁵ La grabación forma parte del acervo del MPPCS.

precisamente Elvira Enríquez, quien escribió junto con Enriqueta Curiel el capítulo del libro del CIESAS antes mencionado. Esto nos hace pensar en las personas concretas que dentro del MPPCS le han dado visibilidad y van organizando discursos que dan sentido a su identidad y su memoria como grupo, relatos y sentidos que van perdurando a través del tiempo y que contribuyen a sostener su “forma de estar juntos”.

En las dos ocasiones festivas, la música ocupó un lugar importante. En el primero fue interpretada por el Mariachi, agrupación que dijo ser próxima al Movimiento, ya que había participado varias veces en sus celebraciones. La segunda jornada contó con la música interpretada por la propia Enriqueta y Juan —cuya madre era parte del movimiento—, a la voz y la guitarra, con el repertorio, coreado por gran parte de los asistentes, del cancionero católico reivindicativo “Cantemos en comunidad”.¹⁶



Eventos musicales en las jornadas rumbo a los 50 años. Fotografías de la autora.

En cada evento se entrelazaron sentidos tanto combativos como piadosos. Como en toda buena fiesta, no faltó el acto de compartir la

¹⁶ El nombre completo del libro es *Cantemos en comunidad. Hacia la justicia por el evangelio*, y se trata de una publicación de la Diócesis de Cuernavaca que contiene la letra de cantos cristianos de diversos países latinoamericanos, Estados Unidos y España. Destaca su carácter tanto de alabanza como reivindicativo.

comida, repartida hasta los lugares al resto de los asistentes por varios miembros del movimiento.

Los espacios del Movimiento

En cuanto a los espacios, partimos de que son tanto producto como escenario de prácticas socioculturales, por lo cual nos interesa ver las relaciones entre los sujetos y los lugares, en cuya imbricación devienen en “sujetos localizados en relación a espacios subjetivizados” (Signorelli, 2012:176). En esta imbricación, Kuri nos señala los lazos de la memoria, no sólo con la dimensión temporal, sino inequívocamente espacial, y en su dimensión relacional: “[...] toda memoria es una construcción social y espaciotemporal erigida en la vida cotidiana, en el seno de diversos ámbitos de interacción subjetiva y en diferentes espacios, los cuales, a su vez, son producto de la relationalidad social, al tiempo que inciden en los propios lazos sociales” (Kuri, 2017:10). En este apartado hablaré brevemente de los espacios del Movimiento, que son parte de su lucha, ya que los ha conseguido a través de la misma, y es en ellos donde recrea sus premisas de acción a través de distintas actividades.

Los espacios del MPPCS de los cuales puedo dar cuenta son:

- Centro Social Sergio Méndez Arceo
- Casa de la Cultura San Pedro Mártir, dentro de la cual están:
 - Foro
 - Biblioteca Pública San Pedro Mártir
 - “Farmacia viva” (huerto de hierbas medicinales, suculentas y otras plantas, algunas de las cuales ponen a la venta al público)
- Salón Cultural
- Centro Educativo Comunitario
- Centro de Atención Psicológica Los Volcanes

Cada espacio está dividido o compuesto a su vez de varios espacios. Dedicaré apartados separados sólo a aquellos que pude conocer

personalmente en el breve período de trabajo de campo: el Centro Social y la Casa de Cultura.

● Centro Social Sergio Méndez Arceo

El Centro Social Sergio Méndez Arceo tiene en su interior la oficina del Movimiento, varios consultorios médicos —varios de ellos dentro de una policlínica—, el salón de reuniones donde se llevan a cabo las asambleas semanales de los martes, y otros espacios que describiré a continuación. En mi primera visita, en que llevé a presentar mi proyecto al Movimiento, Enriqueta me recibió y me hizo un recorrido para conocer cada espacio que lo compone. Es una edificación de dos plantas con un patio al frente y otro atrás, compuesta por varias habitaciones. Hay un pasillo que comunica el patio frontal y el trasero y las dos áreas de la construcción. En las paredes del pasillo hay fotos antiguas del Movimiento, diplomas enmarcados, frases pintadas alusivas a la lucha, y una banca al frente de la habitación que hace las veces de oficina. Los diplomas han sido otorgados al MPPCS por distintas instituciones a lo largo de varias décadas. Hay también un cartel plástico con el siguiente texto, que al parecer acompañó una exposición fotográfica de la celebración de aniversario de los cuarenta años:

Justicia y vida digna para todas y todos [...] El Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur surge como resultado de la unidad de pueblos y colonias que luchamos por defender nuestros derechos a tener servicios y a ser tratados de manera digna. A través de las fotografías mostramos cómo los espacios y nuestra dinámica comunitaria cambiaron a partir de la lucha que emprendimos hace cuarenta años. Las fotos muestran las carencias de los espacios que habitábamos, pero también nuestra forma de trabajo a través de asambleas en donde siempre hemos buscado la participación de todas y todos. La exposición relata los recorridos que logramos que de forma conjunta con nosotras realizaron los funcionarios para que conocieran de la carencia de agua en la que vivíamos y de los caminos empedrados que teníamos que recorrer día a día. Las imágenes exhiben las movi-

lizaciones que realizábamos al Zócalo capitalino y a otros lugares para hacernos escuchar ante oídos sordos, que no tomarían en cuenta nuestras voces. También revelan las represiones de las que fuimos objeto por exigir nuestros derechos y que, sin embargo, no fueron un obstáculo para que continuáramos luchando. El discurso fotográfico narra nuestros logros, como son las escuelas para los niños de las nuevas colonias; los centros de salud en el pueblo de San Andrés Totoltepec y en la colonia Pedregal de las Águilas, y la policlínica, que han tenido como propósito brindar un servicio al alcance de todos y el Centro Social Sergio Méndez Arceo, que brinda servicios de salud, apoyo psicológico y servicio dental, entre otros. Asimismo, tenemos tanto la instalación de tiendas y lecherías, como la construcción de puentes peatonales y de kioscos, estos últimos como símbolo que caracteriza a los pueblos. Entre estos logros se cristaliza nuestra lucha, pero ella también se expresa en la solidaridad recíproca que hemos mantenido con otras organizaciones. En cada fotografía buscamos transmitir nuestro legado más valioso: una memoria de lucha por la justicia y vida digna para todas y todos. **Consideramos importante compartir esta memoria para que la gente conozca cómo a través de valores como el acompañamiento, la solidaridad y el trabajo comunitario es posible enfrentar las adversidades, y a la vez podemos construir una identidad y un sentido de pertenencia.** Nuestro caminar aún no termina, nuestros pueblos y colonias del sur seguirán en Movimiento (cartel en el Centro Social; negritas mías).

En este texto se hace un recuento de muchos de los logros a través de los años, condensa buena parte del ideario y discurso, y muestra la centralidad de la memoria para el Movimiento.

Siguiendo el recorrido del Centro Social, atravesando el patio frontal, se encuentra la policlínica, compuesta de un vestíbulo donde está el escritorio de recepción, una sala de espera al Centro y varios consultorios a los lados: ginecología, pediatría, rayos X, ultrasonido, homeopatía. El costo por consulta en la policlínica es de 200 pesos, un precio módico a comparación los de servicios médicos particulares regulares. Al otro extremo del patio está la oficina del padre Jesús Ramos. Siguiendo por ese costado, por el pasillo descrito se llega a un

local ocupado por una farmacia, que según entendí es surtida por los propios médicos de la UAM que atienden ahí, y luego está un consultorio. Después se abre el patio al final del pasillo y, del lado izquierdo, una pequeña cocina, como habitación separada del resto. El patio tiene una parte techada donde hay varias plantas comestibles y medicinales, y al fondo, los baños de hombres y de mujeres. Del otro lado, enfrente, están el consultorio de psicología; la sala de juntas, donde hacen las asambleas; y el departamento de Enri. La sala de juntas tiene al centro una mesa plegable de plástico y metal, y junto a la ventana había dos pilas de sillas de plástico. En una de las paredes hay un pizarrón grande blanco, y al fondo, una manta de plástico con el “Credo” del Movimiento: una especie de manifiesto datado en 1987, cuyas frases comienzan con el “Creemos que”, a la manera del Credo católico.¹⁷ Me comentó Enri que ya para ese entonces ellos se adelantaron a varios temas que luego se pusieron sobre la mesa, como el tema de ser una nación multicultural. Aquí una foto del Facebook del Movimiento donde se ve el salón:



¹⁷ Rocío Martínez comenta al respecto: “Los principios del MPPCS son las normas que orientan el actuar de sus integrantes. Durante el 2011, a partir del trabajo colaborativo con un equipo de antropólogos, resignificaron su origen y denominaron dicha Declaración como Credo del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del

Las fotografías que se ven al fondo del lado izquierdo son de varios momentos del movimiento: de una manifestación, hacia los años ochenta; de la fachada del Centro Social; de una reunión de movimientos de América Latina y el Caribe en Santo Domingo, República Dominicana.

La oficina del Movimiento es una habitación pequeña, con un escritorio y unas tres sillas, y algunos estantes en la pared. Al recibirme ahí, Enri me contó que la casa tenía años abandonada en un momento en que el Movimiento necesitaba un espacio propio. Tras una serie de negociaciones con el propietario, en la que primero acordaron ocupar una parte del espacio con la condición de arreglarlo, finalmente pudieron comprársela, habiéndose organizado para reunir el dinero necesario. Me contó que la casa era extraña en su disposición. Hubo que hacerle varias adaptaciones desde la primera etapa de su ocupación para dejarla acorde con sus necesidades. Me contó también del otrora Salón Parroquial, hoy el Salón Cultural, donde recibieron al entonces presidente para llegar a acuerdos respecto a las expropiaciones por el Colegio Militar, y sobre la Casa de Cultura, espacio ganado como una de las reivindicaciones de esa época, y otorgado finalmente tras protestas del Movimiento después de años de haber sido ocupado por maquinaria del Departamento del Distrito Federal. Ahí construyeron también la biblioteca. Me contó también del espacio de la escuela de la colonia Los Volcanes, donde exigieron a la SEP la construcción de una escuela. Quedó un espacio triangular al lado como parte del mismo terreno, que se destinó primero a una tienda de abasto popular y una estancia infantil, pensada sobre todo en lxs niñxs de las madres que trabajaban fuera de casa. Pero luego empezaron a aflorar otras tiendas en la zona y también las estancias, y dijeron: “no vamos a competir con eso”. Quitaron la tienda y la estancia y pensaron que se necesitaba atención psicológica en el lugar, así que hicieron un convenio con una universidad para poder ofrecerla en ese lugar. La escuela y la atención psicológica

Sur, por manifestar sus expectativas de lucha pacífica, firme y decidida, en aras de una sociedad justa e inclusiva que garantice la vida digna y plena de sus integrantes, así como la convivencia armoniosa hacia la naturaleza” (2022:61).

están en la actualidad. A partir de este relato, conocí la historia de varios de los lugares del Movimiento, aunque personalmente aún no he estado en el Centro de Atención Psicológica Los Volcanes. Además, aprecié el sentido de esfuerzo colectivo contenido en cada proceso para conseguir los lugares, equipamientos e infraestructuras que gestionan como movimiento o que lograron que se pusieran a funcionar para la población. En esta foto satelital del Google Maps se aprecia la primaria y el triángulo que se hace entre Volcán Fujiyama y Cofre de Perote donde está el Centro de Atención Psicológica Los Volcanes:



Aquí otras imágenes de Google Maps, pero de la “Vista de calle”:



Otra foto satelital de la misma página. Donde está el marcador, es el Centro Social Sergio Méndez Arceo:



Fotografía donde se aprecia la cercanía del Centro Social (con el marcador) y la Parroquia de San Pedro Verona Mártir.



La fachada del centro en una foto de Vista de calle de Google Maps.

El patio frontal del Centro también hace las veces de estacionamiento. Al lado de la policlínica (Servicios Médicos Especializados, según el cartel de la fachada) hay unas escaleras. Subiendo por ellas se encuentra un pequeño pasillo, a la intemperie pero techado. A la derecha conduce a lo que Enri me dijo que es “la biblioteca”: un salón con una mesa larga, sillas, y una estantería empotrada en la pared, un espacio para leer o estudiar. Luego, a la derecha, atravesando una puerta negra de metal, un pasillo lleva a varias habitaciones a la izquierda. La primera es el archivo del Movimiento: carpetas y docu-

mentos en repisas de metal y una mesa a modo de escritorio. La siguiente habitación fue la sede del Comité de Derechos Humanos Pueblo Nuevo, A.C., que tuvieron varios años. Al fondo esta una pequeña capilla, un espacio adecuado para meditar u orar.

● Casa de la Cultura San Pedro Mártir



Dos vistas del foro. Las fotografías fueron tomadas en la primera jornada de celebración hacia los 50 años del MPPCS.

Este espacio ha sido parcialmente descrito en la descripción de la primera jornada hacia los 50 años del Movimiento. Complemento con imágenes para dar mejor cuenta de cómo está compuesto el recinto.



Superposición fotográfica para dar cuenta de las dimensiones de la explanada y la ubicación del Foro y la Biblioteca.



Dos imágenes de la Biblioteca Pública, ubicada dentro del recinto de la Casa de la Cultura.



Fotografías de la “Farmacia viva”, ubicada detrás del Foro y a un costado de la Biblioteca.

En la entrada se abre una amplia explanada que hace las veces de estacionamiento. A la derecha encontramos la biblioteca y, al fondo, el foro abierto que, como comenté, tiene un techo curvo metálico que se divide en dos con una sección hacia las gradas y otra hacia el escenario, con grandes lámparas. Las gradas y el escenario son de cemento. El escenario tiene dos habitaciones a los lados, donde hay guardadas varias cosas, como el material utilizado en los talleres de manualidades que se suelen impartir aquí. Las paredes del escenario están decoradas.

El *Centro Educativo Comunitario* se encuentra prácticamente enfrente del centro social. Aún no he podido conocer el recinto por dentro, pero aquí pongo una foto de la fachada, tomada de la Vista de calle de Google Maps:



Como vemos en este recorrido, los espacios físicos, además de cumplir funciones cotidianas concretas y al mismo tiempo poder ser apropiados de diferentes maneras en ocasiones comunes o excepcionales, están “llenos” de memoria en varios sentidos: en el sentido de “huellas”, como objetos y marcas cuya presencia sirve para evocar algún hecho del pasado que tenga un significado importante para el grupo, y a través de los relatos que se generan sobre dichos espacios, y que pueden ser recreados en ellos o en otros, es decir, que son enunciados *in situ* o en otros lugares. Al mismo tiempo, son espacios con un intenso uso y apropiación por parte de las personas del Movimiento y de las usuarias de los servicios que ahí se ofrecen. Es decir, no son espacios que “sólo” contengan objetos conmemorativos, sino que en la vida cotidiana recuerdan cómo se ha llegado hasta ahí como Movimiento, al tiempo que recrean las actividades que precisamente derivan del motor de su propia historia: “justicia y vida digna para todos”. Adriana Aguayo,¹⁸ antropóloga colega del Seminario y conocedora del Movimiento, considera que las y los integran-

¹⁸ Adriana Aguayo (2023), compañera del Seminario “Memorias de lo urbano”, en comunicación personal.

tes del mismo parecen “habitar la memoria; no sólo ‘hacen’ memoria en determinadas situaciones o momentos, sino que todo el tiempo la traen a cuenta en un ejercicio pedagógico que también sirve para dar continuidad a la lucha y permite construir su arraigo”. La lucha así parece ser sustancia de la vida cotidiana.

A MANERA DE CIERRE

Al cabo de la investigación puedo corroborar que al referirnos al MPPCS efectivamente se trata de una memoria que está inscrita en la lucha, y una lucha inscrita en la memoria. Explico el primer punto, de la memoria inscrita en la lucha: en las prácticas cotidianas se recuerda, se evoca la trayectoria de lucha, con sus vicisitudes y sus logros, con las transformaciones positivas y las negativas, con los asuntos pendientes en los cuales seguir trabajando y las demandas que es menester seguir reivindicando. Los lemas del ideario del grupo se hallan inscritos en las paredes de sus espacios, así como el registro fotográfico y hemerográfico expuesto en ellas que da cuenta de los hitos importantes en la historia del colectivo.

La religiosidad, por otro lado, tiene el sentido de evocar constantemente una serie de principios sobre los cuales se rigen el rito, el ritual y el dogma. Se puede pensar que la conmemoración de la lucha se da a la par o en el sentido de la conmemoración religiosa: recordar cierto origen y trayectoria para entenderse como grupo. En las prácticas religiosas se apela a mitos de origen, a una historia que se asume compartida por el grupo de feligreses. En dichas prácticas siempre se está recordando algo, a alguien. Este sentido de evocación —e invocación— se imprime a prácticas que van más allá de las religiosas. Esto toma un particular sentido en una corriente religiosa que se configura con un cariz claramente político, de renovación personal y transformación social. La idea de justicia que configura la Teología de la Liberación está profundamente anclada en los movimientos de liberación de América Latina, y en las ideas de la educación liberadora de Paulo Freire, entre muchos otros referentes. Rocío Martínez, quien concluyó en 2022 su investigación doctoral sobre el

Movimiento, precisamente se refiere a “Campesinos Unidos”, la primera forma de la agrupación, como uno de los mitos de origen de las mujeres del movimiento, con el cual fundamentan su historia, aunque, señala, su *“praxis está en Lucha Popular”*.¹⁹ Lo interesante es precisamente ver cómo esas ideas son recreadas cotidianamente por un grupo con una trayectoria tan singular como el MPPCS, en sus distintos espacios de interacción, y cómo se materializan en acciones concretas, con los proyectos que sostienen día con día, como los servicios médicos (de salud física y mental; de medicina convencional y alternativa) de la policlínica que forma parte del Centro Social Sergio Méndez Arceo, por poner sólo un ejemplo. Y también es interesante ver la religiosidad como eje vertebrador de una identidad de confesión, como “colectivo de fe”, entendida desde una perspectiva particular. La memoria se inscribe en la lucha, se “incrusta” en ella en el sentido en que forma uno de sus pilares de acción: recordar lo que el grupo fue y ha sido para entender lo que se es, en un aspecto que tiene que ver, es claro, con la recreación constante de la identidad colectiva. Y también se encarna, se incorpora en cada persona que se asume como parte del grupo y de esa historia compartida, a partir de la identificación como parte de tal colectivo de fe que es al tiempo un colectivo de lucha.

También es una lucha inscrita en la memoria en el sentido en que el propio grupo ha historizado su andar, lo ha significado, le ha dado un sentido cronológico y simbólico, eligiendo los hitos en la narración de su memoria histórica, las continuidades y las rupturas, configurando incluso una forma de “memoria oficial”, que parece ser compartida por gran parte de los miembros del grupo, según es posible percatarse al irlos escuchando. Las implicaciones que esto tiene o representa es una cuestión sobre la que quisiera seguir reflexionando, y también sobre la presencia o ausencia de contrapuntos en dichos relatos, en tanto contradicciones, matices, distintas versiones de

¹⁹ Dicho en su intervención en la Mesa 4. “Mujeres y Antipatriarcalismo” del Coloquio “Por una política de la vida y la autoorganización. La propuesta del Consejo Indígena de Gobierno contra el capitalismo”, realizado en junio 2018. Enlace: <<https://www.youtube.com/watch?v=8liGMeukCkA>>.

la historia compartida. Y, ¿qué es la historia compartida? ¿es lo que se vivió juntos, o lo vivido por otras personas que hacen sentido para la propia biografía? Ahí entra también la cuestión de la transmisión de la memoria y la apropiación de relatos de otras vidas como parte de la propia, como su antecedente, como parte de la historia propia, como individuo y como grupo.

En el discurso compartido sobre la memoria destacan algunos elementos que se reiteran, y que van construyendo un relato de orgullo y agencia política: dignidad, ser escuchados, los logros obtenidos; el orgullo de *ser luchadoras* (Ángeles en el Conversatorio). Todo esto hace pensar cómo la recreación constante de sí como un sujeto político con fuerza finalmente acaba constituyendo tal, ante propios y extraños, sobre todo ante quienes realmente pueden vulnerar sus derechos. En el rejuego del poder, del atropello y la resistencia (pensando en acontecimientos como el desalojo del campamento por la gasolinera), la reafirmación continua es también condición de existencia, y en ello la memoria tiene todo que ver, en ir dejando registro de lo hecho, lo luchado, lo enfrentado, y en la caracterización de aquellos que en ciertos momentos son vistos como adversarios.

En su trayectoria, el MPPCS ha ido dejando registro de las reivindicaciones y acciones tomadas en cada momento de disputa por recursos materiales y espaciales, y se ha encargado de ir generando su propio acervo documental con los textos que ayudan a explicarlas; por ejemplo, los hemerográficos. Por otro lado, ha llamado la atención de investigadores de distintas disciplinas, al menos desde la década de los años ochenta, con investigaciones de diversos tipos.

He desarrollado aquí algunas ideas sobre la vinculación de la memoria con la resistencia para el caso del MPPCS. No dejo de observarlas en el campo de las relaciones y los conflictos socioespaciales —el eje que vertebra mis intereses de investigación—, y que, para el caso del Movimiento, se expresan de manera más que clara. La lucha comienza por un asunto territorial —la expropiación de tierras— con la afectación en términos de vivienda y del giro laboral y económico de las familias que se quedaron sin tierra para cultivar. Por otro lado,

la escasez de servicios urbanos ha sido un *continuum* a lo largo de muchos años, siendo relevante la lucha por el agua en una segunda etapa del Movimiento. Éste, por otro lado, también ha tenido una lucha por conseguir —y conservar— sus propios espacios, que utiliza para sus fines organizativos al tiempo que los pone al servicio de los pobladores de San Pedro Mártir y pueblos y colonias aledañas. Por otro lado, hay espacios que se lograron con su lucha aunque no sean gestionados por el Movimiento, como las escuelas.

Podríamos plantear que una de sus luchas actuales es justamente por la memoria, dada la preocupación manifiesta de varias de las personas más involucradas en el Movimiento por la transmisión a las generaciones más jóvenes de la trayectoria e importancia del mismo, de modo que sea posible su continuación.

Finalmente, la lucha del MPPCS, la forma en que se ha construido como colectivo, en que cuenta su propia historia, en que se adjetiva a sí mismo en el devenir del tiempo, y su propia manera de “estar juntos”, se nos revelan como una fuente vasta de reflexión y aprendizaje para continuar pensando las resistencias y las disputas socioespaciales en ciudades como la Ciudad de México.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcocer Páez, Laura Paulina (1998), *Pueblo sui generis: Historia, organización social y práctica religiosa en San Pedro Mártir, Tlalpan*, tesis de licenciatura en Antropología, México, Departamento de Antropología, UAM-I.
- Álvarez Enríquez, Lucía (1999), “El Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. Una alternativa ciudadana”, en Daniel Cazés (coordinador), *La creación de alternativas y poderes democráticos*, México, UNAM/CEIICH/Jornada, pp. 39-56.
- Amayo, María Bernarda de Jesús y Carlos Ortiz Tirado Kelly (2017), “El Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur (MPPCS) en la Ciudad de México”, en Guillermo Díaz-Muñoz *et al.*, *Buen vivir y organizaciones sociales mexicanas. Miradas de la diversidad*, Guadalajara, ITESO, Conacyt, RTESAA.

- Arau Chavarría, Rosalinda (1987a), *Historia de una organización urbano-popular en el Valle de México (Prácticas democráticas y constitución de necesidades)*, México, CIESAS.
- Arau Chavarría, Rosalinda (1987b), “Organización de los pueblos y colonias del sur”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, núm. 4, Democracia Emergente en México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-35.
- Camarena, Mario y Martínez, Rocío (2015), “Pasado y presente de un conflicto: el caso de la gasolinera”, en Mario Camarena y Claudia Álvarez (coords.), *Las batallas por la memoria*, México, ENAH-INAH-CEAPAC.
- Camarena, Mario; Rocío Martínez y Lourdes Villafuerte (2019), “El despojo del sentido comunitario: impacto de la nueva diócesis en los pueblos de Tlalpan y Xochimilco”, en *CON-TEMPORÁNEA*, núm.11, junio, pp.193-197.
- Camarena, Mario y Lourdes Villafuerte (2021), “La praxis católica como praxis política. La encíclica Fratelli tutti y el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur”, en *CON-TEMPORÁNEA*, primera época, vol. 8, núm. 15, enero-junio, pp. 50-62.
- Curiel, Enriqueta y Elvira Álvarez (1988), “Experiencia de lucha del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur”, en Jorge Alonso (coord.), *Los movimientos sociales en el Valle de México*, tomo II, México, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, pp.161-190.
- Gelacio, Juan David (2013), “Memoria y resistencia”, en *JURÍDICAS*, vol. 10, núm. 2, pp. 167-180.
- Gomezcézar, Iván (2005), “Para que sepan los que aún no nacem... Construcción de la historia en Milpa Alta”, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-I.
- Gutiérrez, Eugenia (2004), *San Pedro Mártir: El despojo de nuestras tierras pero no de nuestra dignidad*, Col. 40 años de lucha, vol. 1, México, MPPCS.
- Gutiérrez, Eugenia (2004), *La lucha de las mujeres un despertar popular*, Col. 40 años de lucha, vol. 2, México, MPPCS.
- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

- Kuri, Edith (2017), “La construcción social de la memoria en el espacio: una aproximación sociológica”, en *Península*, vol. XII, núm. 1, enero-junio, pp. 9-30.
- Lefebvre, Henri (1973), *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península.
- Makhlouf, Muna (2015), “Aproximaciones a la gentrificación en el Río de Janeiro de los megaeventos deportivos. Actores, discusiones y resistencias”, en Víctor Delgado, Ibán Díaz y Luis Salinas (coords.), *Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina*, México, Instituto de Geografía-UNAM, pp. 229-253.
- Martínez, Rocío (2010), “Nativos y avecindados. Confrontación en un pueblo de Tlalpan”, en Mario Camarena (coord.), *La construcción de la memoria colectiva*, México, ENAH-INAH.
- Martínez, Rocío (2022), “Movimiento popular de pueblos y colonias del sur. Mujeres, memoria y conflicto en los procesos de organización y acción colectiva al sur de la Ciudad de México (1973-2020)”, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH.
- Mc Phail, Elsie y Vania Salles (1994), “Diecinueve investigaciones sobre la mujer”, en Elsie Mc Phail y Vania Salles (eds.), *Nuevos textos y renovados pretextos*, México, Colegio de México.
- Scott, J. (1985), *Weapons of Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Prats, Llorenç (1998), “El concepto de patrimonio cultural”, en *Política y Sociedad. Revista de la Universidad Complutense*, Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, núm. 27, pp. 63-76.
- Riquer Fernández, Florinda (1994), “Ámbito doméstico y participación social de las mujeres: El caso del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur”, en Elsie Mc Phail y Vania Salles (eds.), *Nuevos textos y renovados pretextos*, México, Colegio de México.
- Signorelli, Amalia (1999), *Antropología urbana*, Barcelona, Anthropos.
- Signorelli, Amalia (2012), “Sujetos y lugares. La construcción interdisciplinaria de un objeto de investigación”, en Angela Giglia, y Amalia Signorelli (coords.), *Nuevas topografías de la cultura*, México, UAM/Juan Pablos.

Historia oral, memoria y comunidad: el análisis de la entrevista

Rocío Martínez Guzmán*
Mario Camarena Ocampo*

INTRODUCCIÓN

La enseñanza del análisis sobre la memoria es el tema de este ensayo, donde reflexionamos sobre las formas en las que nos podemos acercar al estudio de la memoria desde la historia oral. Es el resultado de largos años de investigar en torno al seminario de memorias urbanas financiado por Conacyt. Es el producto de discusiones, orientaciones teórico-metodológicas de la investigación histórica sobre las memorias de las personas que habitan en espacios urbanos, y representa una propuesta metodológica desde nuestras experiencias: docencia e investigación para la implementación de entrevistas y el análisis de las memorias colectivas desde los propios sujetos.

El presente trabajo versa sobre la memoria de las señoras del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, que es una organización popular que tiene 50 años, que ha vivido diferentes etapas desde 1973 al 2023: Campesinos Unidos, Lucha Popular y Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur.¹ Nos centraremos en el momento de “Lucha Popular” en la década de los setenta. No pretendemos hacer la interpretación sobre cómo abordar los estudios sobre los movi-

* Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEH-INAH).

¹ En adelante nos referiremos a esta organización como: Movimiento Popular, Movimiento ó MPPCS.

mientos populares, sino mostrar cómo trabajamos metodológicamente los recuerdos de las señoras de una organización urbano-popular.

LA LUCHA CONTRA EL OLVIDO

En el año 2015, a propuesta del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, iniciamos un proyecto de rescate de la memoria en el que participan sus propios miembros. La preocupación nace de la desaparición de los logros que tuvo el Movimiento Popular en el siglo pasado. Las nuevas generaciones no conocen sobre lo que obtuvieron en las décadas de los setenta y ochenta en los pueblos y colonias de lo que hoy es la Alcaldía Tlalpan.²

² Durante la realización del guión de la exposición fotográfica *Agua es vida: la lucha de un momento histórico*, en el marco de 50 años del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, presentada en el salón parroquial del pueblo de San Pedro Mártir el día 31 de julio de 2022, las señoras comentaron que algunos de los logros de su organización durante la etapa de Lucha Popular fueron los siguientes:

Logros en San Pedro Mártir

- Rampas en el puente que cruza la carretera federal a la calle 5 de Mayo.
- Puente en la barranca San Juan de Dios sobre prolongación 5 de Mayo.
- Regularización de algunos predios.
- Proyectos de mejoramiento de vivienda.
- Levantamientos topográficos de varias casas.
- Empadronamiento masivo para regularización.
- Tomas domiciliarias de agua.
- Introducción del drenaje.

Logros en Pedregalito

- Tanques de distribución del agua.
- Depósito de agua.
- Escrituración.
- Tomas domiciliarias de agua.

Logros en San Andrés Totoltepec

- Red de agua potable para todas las viviendas del pueblo.
- Los tanques de distribución de agua son de los gemelos al TL 30: el TL31 en la calle Juárez, el TL 32 en el cerrito Tiburcio Montiel, otro en Tiburcio Montiel y el que está ubicado donde antiguamente estaba el abrevadero en Vicente Riva Palacio.

La exigencia del Movimiento Popular por el suministro de agua se ubica en la memoria colectiva en la etapa de Lucha Popular; no obstante, sus movilizaciones por la defensa del agua para la vida hoy tienden al olvido, y las nuevas generaciones no las conocen, sólo la generación anterior es quien las recuerda y defiende.

En la actualidad, los habitantes de los pueblos y colonias del sur de la Ciudad de México viven una escasez del agua, debido a su distribución injusta. Las autoridades privilegian a las unidades habitacionales, empresas refresqueras y centros comerciales en detrimento de los sectores populares. Las señoras del Movimiento escriben:

Vemos una gran desigualdad en la gestión del agua en nuestro pueblo; hay abusos: por una parte, las colonias residenciales disponen de pozos exclusivos, mientras que los pueblos y colonias pobres les surten el agua por tandeo, dentro de lo cual hay situaciones absurdas, como que personas que tienen agua (a un precio menor) no la pagan, y a quienes carecen de ella se les cobra a precios muy altos, tanto por los medidores de consumo como porque se surten mediante pipas, donde hay un gran abuso. De otro lado, algo que contribuye para la paz es la participación comunitaria en la toma de decisiones mediante sus autoridades tradicionales, pues la acción de caciques y partidos políticos que usan el agua para controlar a las personas va en contra de una sana convivencia.³

En la ciudad este proceso de despojo del agua se ve acentuado con la globalización neoliberal que ve con desprecio a los sectores populares. Se creía que el agua era para todos, que todas las colonias y pueblos eran iguales ante las autoridades, pero son tratados de manera diferente. Los pueblos viven una discriminación por parte de las políticas implementadas por el gobierno de la Ciudad de México.

Ante este contexto de despojo del agua, las señoras del Movimiento Popular exigen justicia, lo cual implica enfrentar las políticas

³ Reflexión del equipo 2 formado por Angelita Quintanar, Marichuy Badillo, Mario Camarena y Lulú Villafuerte para el seminario *Aqua fons Vitae*. Orientaciones sobre el agua: Símbolo del grito de los pobres y de la tierra. "Introducción", numerales 14 al 19. 14 de septiembre de 2022.

del Estado en torno a la distribución del agua a través de actos políticos como marchas, mítines, demandas y fuertes negociaciones. Ellas se ven en la necesidad de recuperar su memoria sobre las luchas que dieron en otro momento por tener agua. El recuerdo sobre las disputas por este recurso es traer al presente las lides por éste y rescatarlas del olvido; construir una memoria⁴ del conflicto por el agua es reconocer la vigencia de una injusticia hacia los sectores populares, es clamar justicia. La lucha por el agua es un problema contemporáneo con raíces en la memoria que no debe de ser olvidado por el pueblo. Le Goff (1991) nos dice que la memoria es sinónimo de justicia, así como el olvido es de injusticia.

La lucha por el agua se ubica en un contexto de auge de los relatos orales sobre las experiencias de lucha del Movimiento Popular que hacen referencia a las diferentes etapas de su existencia desde los años setenta hasta la actualidad, a algún acontecimiento histórico de sus luchas: la tierra, el agua, las viviendas, por las formas de democratización de los pueblos, etc. Esta disputa que en los años ochenta se cristalizó en la incidencia de las mujeres en la distribución del agua, actualmente se ha perdido, por lo que es necesario recurrir a la memoria para conocer cómo reivindicar el derecho a decidir sobre sus recursos naturales y su distribución.

¿Por qué hay un auge de los testimonios? Sin duda existen muchas razones que van desde el interés personal o familiar por querer conocer los derechos a sus herencias, por la vivienda; o con la intención de justificar la presencia de una organización en los espacios públicos del pueblo y la alcaldía de Tlalpan. El pasado se conoce a través de quienes lo vivieron y no han escrito una sola línea sobre ese acontecimiento. El razonamiento para las señoras es relativamente sencillo: la memoria surge de imágenes que quedaron grabadas tal cual ocurrieron y son reproducidas sin el peso de la interpretación de los historiadores. El relato personal le da un carácter de generalidad al

⁴ Las señoras construyen una memoria de las luchas por el agua desde el presente, readaptan su vivencia de acuerdo con las necesidades que viven. Los investigadores se dan a la tarea de recuperar esa memoria y ubicarla en un contexto para explicar un momento determinado.

acontecimiento, como si todos los integrantes de la organización lo hubieran vivido y significado de la misma manera, y está cargado de emotividad más que de la intención de justificar el acontecimiento. Para las señoras el recuerdo de lo vivido se convierte en un criterio de verdad.⁵

Otro argumento muy utilizado por las personas para justificar el auge de los recuerdos es el silencio por parte de la comunidad de un acontecimiento que se vivió en forma emotiva y heroica, y que es parte central en sus vidas como pueblo, es decir, un momento de la vida del pueblo que forma parte de su identidad: la lucha por el agua desde principios del siglo XX.

En este contexto, nosotros, junto con las señoras del Movimiento, vemos la importancia de escribir sobre un momento de la historia de su organización urbano popular y que ahora es autoridad tradicional⁶ en el pueblo de San Pedro Mártir, desde sus propios recuerdos y documentos. Consideramos trascendental recuperarlos porque nos hablan de cómo vivieron y enfrentaron el conflicto desde una perspectiva colectiva, desde un punto de vista donde las protagonistas son ellas. Al analizar la memoria del Movimiento Popular, encontramos que las señoras tienen la intención de justificar su presente a partir del rescate de sus testimonios y de hacer la interpretación de su propia historia desde sus recuerdos. El rescatar y difundir la memoria colectiva se convierte en el motor de la conservación de la identidad del Movimiento y del pueblo en donde se insertan.

No es extraño que las señoras del Movimiento propicien el recurso permanente a la memoria, pues de lo contrario perderían la unidad y la identidad. Como menciona Necochea: “Quien recuerda procura

⁵ En una conversación, Enriqueta Curiel nos decía que era importante recuperar la experiencia de las personas que habían vivido las luchas de la organización, porque sólo ellas podían relatar cómo habían sucedido los acontecimientos y esto era parte fundamental de su historia.

⁶ El Tribunal Electoral de la Ciudad de México reconoció al Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur como una autoridad tradicional por sus luchas constantes por el pueblo y sus colonias. Véase Tribunal Electoral de la Ciudad de México. Juicios para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expedientes: SCM-JDC-1098/2019 y SCM-JDC-1198/2019 Acumulado.

crear una identidad consigo mismo que armonice el pasado y el presente. A la vez, muestra un afán por inscribir su vivencia individual en su mundo, ya en conflicto y en acuerdo. La memoria es entonces un campo de acción [...]” (Necoechea, 2005:15).

Perder la memoria es perder los logros que han obtenido; éstos tienen un valor simbólico para su identidad como comunidad y son parte del patrimonio histórico, de tal manera que la lucha por la conservación la memoria es la lucha por la conservación de su identidad, la de un pueblo que se resiste a ser destruido.

Para el Movimiento Popular es central el rescate de la memoria de servicio y de acompañamiento⁷ al pueblo que tiene carencias y necesidades. Es una memoria que hace su recorrido desde Campesinos Unidos hasta su etapa actual, teniendo como continuidad la defensa del pueblo y sus colonias. En este sentido el Tribunal Electoral dice:

Hace cuarenta y cinco años se fundó la organización Campesinos Unidos en defensa de la Tierra y Territorio que con el tiempo se transformó en [... Lucha Popular y más tarde] en el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. El objetivo del Movimiento es la lucha constante por el bien común del pueblo y de las colonias. Por su trabajo eficaz se ha ganado el respeto y reconocimiento del pueblo, pues ha logrado mantener un diálogo con dignidad ante las autoridades delegacionales y federales. Sus logros han sido en beneficio de las comunidades.⁸

En los últimos tiempos⁹ se han empezado a rescatar los grandes momentos del Movimiento Popular. No todos los recuerdos son iguales; los diferentes grupos han estructurado sus propios recuerdos respecto a los acontecimientos de la lucha por el agua y los servicios y han surgido diversas versiones sobre los acontecimientos. Si

⁷ El acompañamiento se entiende como el solidarizarse con el pueblo y hacer suyos sus problemas y necesidades.

⁸ Véase Tribunal Electoral de la Ciudad de México, pp. 45 y 46.

⁹ Desde 2013 hasta la actualidad.

bien todas hacen referencia a los mismos sucesos, cada una de ellas privilegia a diferentes sujetos y protagonistas de acuerdo a sus intereses y vivencias, lo cual en muchas ocasiones se convierte en un conflicto de memorias.

El apogeo por la defensa de la memoria surgió como preocupación política para defenderse del olvido, frente a la homogenización de las historias, y contra la alcaldía que borra a los sujetos de la historia y se presenta como una institución benefactora. Las señoras se convierten en las herederas de las luchas que ha dado el Movimiento; por ello dirigen su atención a rescatar sus recuerdos en resistencia y que deben tener injerencia en la toma de decisiones de sus comunidades.

En momentos de globalización y homogenización hay una resistencia a la desaparición de sus recuerdos. Así, la memoria surgió como resguardo de lo ocurrido en los instantes heroicos del Movimiento ante la intención de ser borrados por los grupos hegemónicos —borrar las demandas que han ganado a través de las luchas es perder la combatividad— por ser un recurso de movilización e indignación contra los agravios del Estado. Por todas estas razones, en los últimos años la memoria surgió como punto focal de variadas discusiones, en particular por el agua.

La memoria es un elemento disidente de una cultura del conformismo que concibe que todo se los haya dado el Estado y que pierde de vista que son derechos por los que han luchado. Rescatar la memoria del Movimiento sin la participación de las señoras se convierte en un arma de dominación porque se impone una forma de recordar.

En este contexto fuimos invitados a recuperar la memoria del Movimiento; decidimos utilizar la historia oral porque se ocupa de rescatar los significados de la experiencia individual y colectiva, así como de entender el tiempo y espacio en que se mueven los sujetos. Desde la memoria entendemos su actuar en el tiempo presente.

En el propósito del proyecto coincidían varios intereses: a la gente le interesaba recordar las luchas que les ayudaron a enfrentar lo que se vive. A nosotros nos movía un interés académico: entender los resortes mentales que movieron a las personas a luchar, que le dieron un sentido a su organización y lo que las motivó a sublevarse

en ese momento histórico. Como quiera que esto sea, en el rescate de la memoria del Movimiento nos encontramos en un punto en el que confluían el mundo académico y la actividad política; es decir, confluían la interpretación teórica que buscaba la comprensión de los sujetos a través de la historia y el deseo de cambiar la situación que están viviendo. A pesar de procedimientos e intenciones diferentes, las dos posiciones coincidían en la importancia del rescate de los testimonios para fortalecer la identidad comunitaria.

Nos enfrentamos con el problema de cómo trabajar la memoria de las organizaciones populares, que es un desafío de la investigación social, en donde los sujetos que entrevistamos se investigan ellos mismos; donde el punto central es el manejo del tiempo en sus testimonios.

El uso de la historia oral se centra en dos puntos interrelacionados: la realización de la entrevista y el análisis de la misma. Ambos niveles están unidos y sólo se les separa con fines metodológicos. En este proceso, el papel del historiador/entrevistador es central, pues es quien crea el documento oral y es también quien lo interpreta. Partimos del supuesto de que el documento oral es construido entre el investigador y el entrevistado. Dicho documento está determinado por un momento histórico y por la intencionalidad que se tenga para la realización de la investigación.

MEMORIA: UNA IMAGEN CONTEMPORÁNEA DEL PASADO

¿La memoria, que nos dice? Para trabajar con el recuerdo es necesario entender sus características. Así, el testimonio oral es la facultad de recordar, de dejar un vestigio de nuestra vida; es la huella de las vivencias de los individuos y de los grupos, de lo que vivieron y de sus expectativas. Los recuerdos en algún momento brotan al ser invocados, y en otras ocasiones se ocultan esperando el momento que les ayude a caminar en una coyuntura específica. Asimismo, los testimonios orales son un inmenso repertorio de la experiencia: vivida, heredada y de las esperanzas que nos hablan de los individuos en un momento históricamente determinado, del grupo del que forma par-

te y de la sociedad de su época, a la vez que toman posición en torno a los sucesos que están narrando.

Las señoras del Movimiento Popular construyeron su propia idea de la organización a través de la memoria. Parafraseando la idea de García Márquez en su libro *Vivir para contarla* (2015), la historia del Movimiento no está constituida por los hechos ahí ocurridos, sino por la manera en que las señoras los recuerdan para contarlos. Asimismo, para ellas el Movimiento Popular no es sólo las demandas, la organización, su vida interna, su cultura y sus proyectos, sino la manera en que recuerdan todo ello. Estos recuerdos son compartidos por todas ellas como si fueran una gran vivencia, un recuerdo colectivo.

La memoria colectiva acerca del Movimiento es la construcción de un proceso de más de cincuenta años por sus miembros con base en sus recuerdos. Así, recurren a lo vivido, o a la imagen que tienen de ello y que nadie pone en duda; acuden también a lo consignado en libros y artículos académicos. Todos estos elementos se ponen en palabras mediante el recurso de la conversación.

Nos centramos en tratar de entender la experiencia de los sujetos a través de los sucesos en los que participan, lo cual no es sólo comprender la tipicidad del individuo o extraer información sobre el suceso desapareciendo a los individuos. La experiencia abarca la percepción,¹⁰ la acción, a partir de la forma de comprender el mundo en el que vive el sujeto, al menos desde su posición en la sociedad en la que se inserta. Por esta razón es importante comprender los valores y las ideas que intervienen en la particular forma de percibir el momento en el que viven. La percepción —en este caso— está formada por experiencias heredadas por los padres y por toda una tradición de religiosidad popular que su memoria conserva. Los recuerdos sobre las acciones cobran sentido —no como pura información que nos habla de causa y efecto— en tanto que es simultáneamente repetición y creación.

La memoria no es la reproducción directa de sucesos pasados; es la evocación seleccionada de lo que cuenta el narrador. El hecho de

¹⁰ Concepto que tomamos de Williams (2011).

elegir construye un significado, una interpretación de lo sucedido. Los relatos de la memoria, al igual que los de la historia, llevan una importante carga de valores e intenciones que dirigen la narración. En consecuencia, para comprender esos relatos es necesario entender los procesos de selección y significación, que por un lado sería el tiempo en el que se recuerda y se transmite la experiencia.

La memoria oral nos ofrece una visión privilegiada en la reflexión sobre los recuerdos individuales desde el momento en que se narra: el presente. ¿Qué es la memoria? Según señala Ricard Vinyes Ribas, la memoria es una imagen contemporánea del pasado, es decir, el fenómeno de la memoria es una construcción hecha desde el presente; por otra parte la memoria no viene, a la memoria se va, se recurre a ella para elegir ciertos momentos con el fin de armar un discurso que hay que contar a alguien. Estos recuerdos pueden ser experiencias vividas, transferidas o adquiridas, y la elección de ellos es, en buena medida, algo acordado o negociado, a veces con uno mismo dentro de un momento histórico (Vinyes, 2018:21). Otra característica que Vinyes señala es su apariencia de verdad y de perpetuidad, pero también su carácter transformable. Asimismo, la memoria no inventa, pero sí construye con base en significados sociales y culturales, igualmente alterables. Por otro lado, la memoria con estas características se coloca como “verdad, incluso en la única verdad tolerable. O tolerada. O impuesta” (Vinyes, 2018:21), por lo que este autor termina preguntando “qué concertar y con quién. Y para qué” (Vinyes, 2018:21).

Así, la Historia oral enfrenta hoy en día el problema de la particularidad de su información. La comprensión histórica del momento actual requiere tender puentes entre los sucesos específicos y los procesos generales, entre memoria individual y colectiva, lo que implica un tratamiento de su propia especificidad, en donde se cruzan los procesos de las experiencias vividas con los grandes procesos nacionales. El recuerdo provee algo más que el hecho físico, por lo que son de gran importancia para los sucesos del pasado la percepción cultural, la tradición oral y las costumbres. Éstos no sólo hacen tangible un estilo de vida, sino que también nos estructuran las concepciones que tenemos sobre el mundo y que nos llevan a actuar de determi-

nado modo. Una vez que los historiadores empiezan a comprender estas percepciones, reconocen la necesidad de realizar nuevas interpretaciones de la historia, las cuales de otra forma serían inadmisibles.

Los testimonios que hemos recopilado de las señoras acerca del Movimiento Popular hacen referencia a la historia del siglo XX y XXI desde su punto de vista. Estas narraciones, aun cuando se las considere en forma aislada, bosquejan un momento histórico. Cada entrevista presenta su propia concepción del tiempo, la cual forma parte de una época determinada de la organización y del pueblo. La memoria individual constituye una expresión particular de los procesos de la organización de la que forman parte (Necoechea, 2005).

Las entrevistadas narran sus experiencias desde el presente para tender puentes hacia el pasado, y en ese ir y venir cavilan sobre el momento actual. Como estudiosos de la historia contemporánea, nos enfrentamos a un cúmulo de entrevistas que, aisladas o en conjunto, aportan mucha información cualitativa acerca del proceso histórico del siglo XX y XXI en el seno de un grupo social. Así, cada una nos habla de un punto de vista en un mismo contexto y dan cuenta de la concepción particular de un sujeto en medio de un mundo del que forma parte.

El recuerdo es el resultado de un diálogo, y como tal involucra puntos de vista. Cada recuerdo manifiesta la perspectiva de quien recuerda, pero el esfuerzo por relatar las situaciones evocadas desborda el recuerdo individual e incluye otros puntos de vista, incluso opuestos. La complementariedad entre memoria individual y colectiva cobra sentido si entendemos la memoria no como objeto constituido o abstracción, sino como acción, es decir, recuerdo en proceso de constitución a través del diálogo.

Lo que pensamos cuando escuchamos un testimonio es que estamos frente a una vivencia que debemos de entender, que es el punto de vista de la persona que lo narra, pero que ella forma parte de un grupo social.

Nos enfrentamos, entonces, con el primer problema: se tiende a pensar que la memoria de las organizaciones o movimientos es homogénea, y no es así, pues en una organización formada por diferentes personas hay diferentes vivencias sobre el mismo hecho, que se

recuerdan y se cuentan de manera diferente, por lo que el discurso acerca de las organizaciones es heterogéneo. Por ejemplo, en el Movimiento Popular hay un punto de vista desde las señoras que son nativas de los pueblos y otro de aquellas que llegaron a vivir y conformaron las colonias. El segundo problema es que dentro de las organizaciones hay autoridades o personas que tienen una ascendencia sobre los demás miembros, por lo que hay ocasiones que sus recuerdos opacan a los demás. Un tercer problema es la creencia de que algunas de las participantes tienen alguna preferencia para recibir los legados de la memoria de la organización, lo cual es notorio cuando alguien dice “a mí me lo contó el padre” o “a mí me lo dijo la madre”, en el entendido que no se lo comentó a los demás, por alguna razón, pero en el curso de las pláticas se descubre que los representantes han hecho legados de memoria a cada uno de los miembros.

La noción de puntos de vista que nos brindan las narraciones nos permite entender una parte de la sociedad, o bien de su complejidad, en la que cada individuo constituye una versión particular del momento que vivió y de explicación del mismo. Con uno u otro propósito, la idea de recolectar y exponer varios puntos de vista, complementarios o contradictorios, es una manera de entender que un hecho histórico está formado por un cúmulo de recuerdos y versiones diferentes; el hecho histórico no es una versión sino varias, en las que una de ellas es la hegemónica y las demás secundarias, en donde a su interior se dan contradicciones que se expresan en los relatos. El punto de vista nos sirve para entender a la sociedad y sus contradicciones desde la visión del narrador, que relata desde su visión y del grupo con el que se identifica en la sociedad en la que vive (véase Camarena, 2010:85; Jelin, 2002; Necochea, 2007; Portelli, 1989; Sarlo, 2010).

El punto de vista es también un instrumento para concebir la relación entre narración y conciencia, por lo que nos interesa emplear este concepto para indagar las historias de vida. En una entrevista, el entrevistado narra desde su punto de vista en relación con el entrevistador, pero también en relación con un momento histórico en el que vive, por lo que es necesario preguntar quién habla y con quién está dialogando el narrador, ya que no siempre es con el entrevistador. Ese punto de vista se expresa en el contenido y la forma de lo que cuenta,

y de ahí que también preguntemos de qué habla y cómo lo relata. La forma de narrar del entrevistado nos habla de su relación con la sociedad y cómo se ubica en ella, permitiéndonos contemplar las diferencias sociales que van a influir en qué recuerda y qué silencia u olvida, porque hay una intención de transmitir un significado, en algunas ocasiones de manera deliberada y en otras sin ser consciente.

En las narraciones, además, hay un tiempo del relato que está dado en relación del narrador consigo mismo, ya que cambia de posición y percepción a través del tiempo. Por ello, cada entrevista es única, y en una secuencia de entrevistas con una misma persona en diferentes tiempos podríamos escuchar los cambios del punto de vista (Williams, 1980).

Hablar de los puntos de vista es más complejo, y se expresa en las diferentes generaciones que se caracterizan porque sus integrantes comparten edades parecidas, identidades, experiencias políticas y origen social. Al interior cada generación tiene sus propias formas de hacer política; en cada una se tienen diferentes demandas y de relación con el Estado; cada una tiene su propia forma de narrar. En una organización que tiene más de cuarenta años, no suele percibirse que hay diferentes generaciones y, por lo tanto, diferentes vivencias y recuerdos. La memoria de una organización no es una suma de memorias, sino son diferentes puntos de vista donde se revela una gran complejidad de acuerdo al momento histórico que se esté privilegiando.

TEJIENDO TESTIMONIOS

La historia oral es una metodología de investigación que permite conocer la intimidad de los sujetos, así como sus significaciones, y el contexto en que ocurrieron los eventos, su proceso; pero además permite que el entrevistado reflexione sobre su experiencia pasada desde el presente, con una expectativa a futuro. El sujeto construye una interpretación del pasado para justificar su presente y construir un futuro.

En el caso del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, nuestra tarea junto con las señoras ha sido entrevistarlas para recordar

la lucha por el agua. Cuando ellas recuerdan las lides de 1976, lo hacen desde un presente con un contexto de despojo del agua, por lo que construyen una memoria que intenta recuperar las formas de lucha como si quisieran aplicarlas al momento actual.

El fundamento de su lucha es la dignidad y la justicia desde una perspectiva cristiana, lo que marca su recuerdo y su praxis. Narran desde un “nosotros” porque siempre están en busca del bien común y la lucha colectiva, rompiendo con el sistema corporativo de esos años; su forma de hacer política la realizan desde un trato digno, en donde existe un “nosotros” y un “ellos” que de igual manera merecen respeto.

En la entrevista de historia oral no buscamos verdades sino las interpretaciones que la gente realiza del pasado; por ello es importante ser conscientes del punto de vista y caracterizar al sujeto, esto es, entender desde dónde está narrando el entrevistado, ya que para cada uno existen diferentes significaciones y se construyen sentidos diversos sobre los hechos que vivieron (Camarena e Iparaguirre, 1990).

EL CAMINO DE LA INVESTIGACIÓN

La experiencia del sujeto, por sí misma, es profusa y diversa, por lo que resulta imprescindible definir un tema y una pregunta que guíen la investigación; ello evitará que nos desviemos en la infinidad de temas que puedan aparecer tanto en el proceso de investigación como en la entrevista.

En el caso del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur (MPPCS), definir el tema de investigación es preguntarnos: ¿qué queremos saber de la experiencia de las mujeres del MPPCS? Posteriormente hacemos propiamente la pregunta de investigación: ¿cómo ha sido la experiencia de las mujeres del MPPCS en la lucha por el agua en Tlalpan desde la década de los setenta a la actualidad? Esta pregunta debe de cumplir con varios requisitos: debe de ser pertinente, no debe de ser inducida ni cerrada, debe de poner en claro y de manera breve el problema que abordaremos, es decir, debe de conte-

ner sujeto (quién), objeto (qué), ubicación en el tiempo (cuándo), en el espacio (dónde), así como el sentido descriptivo (cómo) o explicativo (por qué). La entrevista presupone que el estudioso tiene como punto de referencia la pregunta de investigación que es la guía de la entrevista.

El sujeto nos permite definir desde dónde vamos a estudiar la historia del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. Se puede abordar desde diferentes puntos de vista: desde la organización como institución, desde el punto de vista de sus integrantes en general, desde el punto de vista de las mujeres, desde el punto de vista de otras organizaciones o desde el deber ser. Para elegir cuál sería el sujeto desde donde miramos, planteamos el problema: ¿quiénes integran la organización?, ¿quiénes son la fuerza de la organización? A lo que los participantes respondieron que la integran todos aquellos que vivían en pueblos y colonias con necesidades similares y que coincidían con una religiosidad liberadora, pero que la fuerza de la organización han sido las mujeres; esto nos permite comprender que el Movimiento Popular es una organización incluyente, pero también una organización de mujeres.

Como vemos, la construcción del problema de investigación lleva implícita la definición de conceptos que serán clave en el proceso de investigación. El concepto de religiosidad liberadora nos permite encontrar el fundamento de la praxis de las mujeres del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, conduciéndonos al análisis de la Teología de la Liberación y de la opción preferencial por los pobres que legitiman la lucha por la dignidad y la justicia. Este modelo hace alusión a una Iglesia comunitaria que se solidariza con los oprimidos, acompaña las causas justas y busca construir el reino de Dios en la Tierra, sólo por mencionar algunas de sus características. El objeto nos permitió delimitar el problema de investigación: ¿cómo han luchado por el agua?

El tiempo está marcado por el sujeto y el objeto de investigación, es el elemento que nos permite delimitar el periodo de estudio, el cual se va a determinar en función de la memoria de las personas. Ellas nos van a decir cuándo ubican su integración a la organización, el origen del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur y cada

una de sus luchas. El tiempo también nos permite observar los cambios que se han dado, así como las continuidades que hay en función del sujeto y del objeto, es decir, desde la memoria de los entrevistados.

El espacio hace referencia al territorio en el que se mueven los sujetos y puede ir cambiando a través del tiempo. En el caso que nos ocupa, el territorio de la organización hace referencia a diversos pueblos y colonias de Tlalpan, pero también a la Parroquia de San Pedro de Verona Mártir (hasta hace algunos años).

Una vez que se les explicaron a los participantes estos elementos, junto con ellos formulamos el problema de investigación: ¿cómo han sido las luchas del MPPCS en la experiencia de las mujeres desde sus inicios hasta nuestros días?

Esta pregunta, aparentemente simple, tenía múltiples respuestas, donde la organización aparecía como sujeto historiable desde las mujeres que son parte de ella; es decir, vamos a investigar la trayectoria de una organización que tiene su fundamento en una espiritualidad liberadora, desde la experiencia de las mujeres que combinan el pensamiento cristiano con la praxis social.

MEMORIA DE UNA LUCHA COMUNITARIA

Hacer la historia del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur es importante porque en los últimos años ha sido reconocido como una autoridad tradicional del pueblo de San Pedro Mártir, debido a que ha buscado el bienestar comunitario para los pueblos y colonias de Tlalpan. Además de que es una organización emblemática en dichos pueblos porque sus reivindicaciones sociales y ciudadanas son una forma de vivir y practicar el cristianismo desde la Teología de la Liberación; porque la forma de reflexión teológica que han desarrollado (ver, juzgar y actuar) no se basa en conceptos abstractos sino en las vivencias, carencias y necesidades de la vida diaria con un enfoque en los pobres y con el objetivo de construir un mundo mejor. Por otro lado, es importante narrar la historia de cómo se construyó el espíritu comunitario que priva en una parte importante de los habitantes del pueblo.

Como vimos anteriormente, el problema genera conceptos que deben ser definidos para poder ser preguntados en la entrevista; en este caso son: organización, comunidad, opción por los pobres, justicia y dignidad desde la experiencia de las propias personas. Estos conceptos se elaboraron a partir de reconocer aquellos elementos que los identifican y son significativos para los participantes, pero sobre todo que caracterizan la memoria del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. Así, podemos afirmar que hay una particularidad de la memoria para cada grupo social, por lo que podemos hablar de memorias y no de memoria.

De esta manera, observamos que el primer concepto que fue necesario construir era el de organización, el cual se refiere a la cohesión de los habitantes de pueblos y colonias que conviven no sólo por compartir un territorio, sino que los une una religiosidad, la expectativa de construir una esperanza, el bien común, la participación en la gestión de servicios para hacer habitable el espacio y una forma crítica de ver la realidad desde una posición teológica.

El segundo concepto elaborado fue el de comunidad; este concepto es importante porque los cohesionan con un sentido de acompañamiento y solidaridad ante la realidad que viven. Los participantes se identifican como una organización con sentido comunitario que lucha contra las injusticias del sistema neoliberal en sus diferentes expresiones de violencia: política, armada, económica, cultural, individualista, etcétera. De ahí el concepto de comunidad deviene de la Teología de la Liberación y es el fundamento para la lucha.

Como señalamos antes, es importante resaltar que los conceptos que contiene el problema de investigación se deben desmenuzar para poder convertirlos en preguntas durante la entrevista. Por ejemplo, si queremos saber qué es el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, primero debemos dilucidar cuáles son las prácticas que lo caracterizan, para posteriormente preguntarlas. Así, encontramos que un elemento importante para la organización es participar, por lo que los temas que guían las preguntas en la entrevista versaron acerca de cómo y por qué participan, cómo se organizan y cuáles son sus expectativas, entre otras. Estas preguntas iban enfocadas a las acciones que los caracterizan como organización.

LA ENTREVISTA COMO DIÁLOGO

La investigación histórica tiene como objetivo entender a los hombres y las mujeres en su dinámica social; nosotros como investigadores debemos optar por el estudio de uno o varios grupos sociales, lo cual constituye el sujeto de estudio (*ibidem*).

El objeto de estudio es el aspecto específico que queremos conocer de ese sujeto, es el núcleo mismo de la pregunta; dicho en otras palabras: qué es lo que queremos conocer del sujeto (qué, de quién). El objeto de investigación puede ser para describir, explicar, interpretar o conceptualizar.

Es importante plantear las delimitaciones de tiempo y espacio, ya que no hacerlo haría inviable una investigación, pues no es posible abordar un sujeto y un objeto de estudio en todas las épocas y en todos los lugares. El tiempo hace referencia a los procesos (cambios y continuidades) en la vida de las personas y de los grupos sociales; el espacio sitúa al sujeto y al objeto en un territorio con fronteras sociales, culturales, económicas y políticas.

Cuando se trabaja con los testimonios orales los elementos mencionados (sujeto, objeto, tiempo y espacio) deben estar presentes en la mente del investigador cuando desarrolla el análisis, pues puede pasar —y a menudo pasa—, que el estudioso se pierda en un mar de información muy atractiva donde todo le parece interesante. Pero hay que resistir esa tentación y volver al sendero de la pregunta elaborada.

Teniendo un problema de investigación claro, se elabora un guión que oriente las entrevistas, las cuales pueden ser individuales o colectivas; en ambos casos, el guión es una lista de asuntos que es necesario investigar, que se desprenden del problema de investigación. Nos permite ver los temas que vamos a preguntar en la entrevista mas no el orden que debemos seguir; por ello es necesario evaluar constantemente qué temas se están trabajando en la entrevista y en función de ellos adaptar las preguntas, pues constantemente surgen temas o conceptos nuevos, además de que poco a poco iremos conociendo el lenguaje de los entrevistados.

Las preguntas en la entrevista se estructuran desde los conceptos que se incluyen en el problema de investigación. Si bien se debe ela-

borar un cuestionario que nos ayude a guiar la sesión, no debe ser un cuestionario con preguntas inducidas; lo que se busca es indagar la vida de las personas y su participación, no en los grandes acontecimientos, sino en los momentos que son significativos para el problema de investigación. El cuestionario rígido no ayuda a complementar la información existente sobre el tema, las preguntas imponen una camisa de fuerza a las entrevistas, de manera que lo que debemos buscar es construir un diálogo flexible, donde la curiosidad del historiador juega un papel primordial.

Las preguntas deben de fluir en la conversación; de ahí que hay que enseñar a los que hacen historia oral los atajos y destrezas para preguntar sin perder el hilo de la plática. La intención de la primera pregunta es provocar una descripción de la vida del entrevistado; le siguen preguntas abiertas que permitan enriquecer la descripción, y gradualmente aparecen las preguntas cerradas que piden precisión. También formulamos preguntas que piden explicar las descripciones, llevándonos a buscar significados sobre los hechos o sobre las palabras que utiliza el entrevistado, tanto a nivel general como particular. El entrevistador interviene más preguntando y comentando, entablando así una conversación. La interacción entre el entrevistado y el entrevistador, vista como un procedimiento de la entrevista, gira alrededor de una mezcla balanceada y bien administrada de diferentes tipos de preguntas.

Uno de los problemas centrales en la enseñanza de la investigación de la historia oral es cómo enseñar a preguntar desde los mismos sujetos y el mundo del que forman parte, y no desde un modelo que el investigador trae previamente. Por otra parte, es necesario enseñar cómo rescatar el tiempo desde las preguntas; en otras palabras, entender a los sujetos en su propio tiempo y no desde ideas preconcebidas de los investigadores.

Desde nuestra concepción de historia oral, las entrevistas buscan respuestas y significaciones sobre un tema que se desconoce; no pueden presuponer lo que se va a contestar, por lo que no deben enmarcar sus preguntas desde un modelo preestablecido en lo que debería de ser o cómo deberían haber vivido un hecho las personas. Así, las entrevistas buscan reconstruir la vida de las personas y en-

tenderlas desde sus propios contextos. Buscamos una entrevista cargada de descripciones y significados; Geertz diría una “descripción densa” (Geertz, 1983). La entrevista que busca entender la singularidad de las personas no puede fijar anticipadamente sus preguntas.

Para enseñar a preguntar se les dejó como tarea a las señoras del Movimiento Popular realizar una serie de entrevistas individuales y colectivas, donde junto con ellas entrevistamos a los participantes y después se les explicó cómo se estructuraron las preguntas. Primero nos anclamos en un tema: las luchas del MPPCS, y después lo vinculamos a su experiencia: ¿cómo ha participado usted en las luchas del MPPCS? Posteriormente incorporamos el tiempo preguntando: ¿en qué momento empezó a participar? Cuando realizamos este cuestionamiento no buscamos una fecha exacta, sino reconstruir el momento en que el individuo se incorpora al MPPCS y cómo participa, es decir, el momento en que se hace parte de la organización.

El tiempo está dado en función de la experiencia y memoria de las personas, ya que a partir de los acontecimientos que en su vida personal fueron significativos se van a ubicar los cambios que ha tenido el MPPCS; si bien el origen de la organización puede estar datado con fechas, para las personas se convierte en parte de su vida cuando se incorporan a sus actividades, además de que existe una memoria heredada del origen del MPPCS porque todas ellas cuentan el comienzo a partir de lo que les contaron los primeros integrantes. La experiencia de las personas nos habla de los conflictos que vivían y cómo buscaron solucionarlos, por ejemplo, cuando se le preguntó a una de las señoras: ¿en qué momento comenzó a participar en el MPPCS? Una de ellas relata que comenzó a participar cuando se dio cuenta de que era necesario hacer algo para tener agua, porque nadie haría nada por sí solo sino a través de la organización, junto con aquellos que tenían la misma necesidad.

Historias de vida y significados

Las preguntas que se formulan en la entrevista pueden tener diferentes niveles: uno de ellos a partir de la experiencia personal (el “yo” o el “usted”), y otra a partir del “nosotros” o del “ustedes”. El uso de la pri-

mera persona hace referencia a la propia experiencia del entrevistado, y el otro nivel de preguntas, en tercera persona y en plural, hace referencia a su experiencia comunitaria. Ejemplo de ello es “¿cómo participa usted?”, o bien “¿cómo participaban ustedes?”; aunque puede parecer que es una misma pregunta no es así, ya que la respuesta es diferente pues un nivel hace referencia a su persona y el otro al grupo. Es importante que seamos conscientes del nivel en el que nos estamos moviendo en el transcurso de la entrevista, pero también en el que se mueve el entrevistado. En el caso del MPPCS, el nivel colectivo es el que predomina porque su esencia es comunitaria (Camarena y Necoechea, 1994; Camarena, Morales y Necoechea, 1994).

Otro de los problemas centrales en la entrevista es que se rescate el tiempo en el relato, y para ello proponemos varias formas de entenderlo a través de las preguntas: primero, atender los cambios en la vida de las personas que entrevistamos; segundo, analizar las transformaciones de una generación a otra; tercero, los cambios en la vida de la comunidad. En esto se convierte en pieza central el cómo preguntar sobre ese tema.

En la entrevista estamos preocupados por comparar diferentes momentos de la vida de las personas, buscando un momento en el que el propio entrevistado haya desarrollado con mucho detalle un momento o hecho para, a partir de ahí, analizar otra etapa de su vida. Esta comparación nos lleva a ver los cambios en las concepciones que un individuo se forja sobre la naturaleza humana a partir de su propia experiencia; nos deja ver cómo cada momento en la vida de la gente tiene diferentes significados, pero también podemos encontrar continuidades en ella. Al hacer comparaciones nos adentramos en el tiempo de las personas, donde éstas se expresan utilizando diferentes tiempos, el “antes” y el “hoy”, observando la manera en que la gente vive los cambios a partir de sus diferentes significados: es ver el tiempo en las historias de vida. Un ejemplo de ello es cuando preguntamos a las personas “¿cómo participan en el MPPCS?”. Ellas relatan cómo se incorporaron al Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur y las necesidades o problemas que han tenido, y cómo con el acompañamiento de la organización han podido resolverlos; al preguntarles “¿siempre ha sido así?, ¿cómo era usted antes?”, incorpora-

mos el tiempo porque damos la pauta para que describan cómo se dio ese proceso de participación, es decir, narran un antes y un después.

Otro tipo de preguntas sobre el tiempo es el relacionado con el grupo o comunidad de la que forman parte. El preguntar sobre los cambios en la vida de la comunidad nos llevaría a insertar a las personas dentro de la comunidad.

El entrevistador también se preocupa por ver la coherencia del discurso del entrevistado, para detectar los posibles problemas que pueda tener, ya sea por olvido, mentiras, invenciones, temores o enfermedades. Durante la entrevista se verifica la coherencia interna de la narración, no sólo en términos cronológicos, sino también en los significados.

El historiador oral parte de la idea de que la narración es válida, aunque incurra en fallas de la memoria, exageraciones o ficciones, porque todo ello configura significados en la vida de la gente. Es importante detectar las características de la entrevista, no para juzgarlas o desecharlas, sino para comprender el significado de lo que se narra, en donde debe quedar claro que no buscamos verdades sino vivencias de la gente y, por lo tanto, son dignas de ser tomadas en cuenta en nuestras historias. Todo relato se debe respetar.

Las pláticas con las mujeres del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur se estructuraron desde el contexto que están viviendo: el despojo del agua para uso comercial. De manera que la dinámica de las entrevistas se enfocó en dilucidar el proceso de lucha por el vital líquido. Para poder hacerlo indagamos cómo se incorporaron las personas al Movimiento, cuáles son los problemas que tenían por el agua, de dónde la obtenían y cómo se organizan para luchar por ella. Estas preguntas nos dejarían ver a través de la experiencia de las personas el proceso de lucha del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur por el agua.

Las entrevistas se pueden realizar de manera individual o de manera colectiva. Nosotros realizamos ambos ejercicios para mostrar diferentes dinámicas. En la entrevista individual encontramos que el testimonio aparece cargado de sentimientos y emociones; aunque aparece el “nosotros” enfocado al Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, también aparece la familia como un “nosotros” de

mayor intimidad. Aquí aparecen los conflictos de la comunidad hacia el exterior, pero incluso pueden aparecer los conflictos internos, ya que supone un nivel de más confianza con el entrevistador; aparecen también “los otros” para hacer referencia a los “enemigos” del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur.

En la entrevista colectiva las personas narran en términos del “nosotros” y versan sobre las luchas que han librado como organización, y se pueden identificar los puntos de cohesión y sus características como Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur. Aquí la habilidad del entrevistador es importante haciendo que el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur se compare con otras organizaciones para hacer explícita su particularidad.

La forma de iniciar la entrevista también tiene su complejidad; se puede partir del presente hacia el pasado, pero también del pasado hacia el momento más actual. Realizamos las dos dinámicas buscando ubicar los cambios en la participación de las mujeres, cómo fue el proceso de las tres etapas del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur; de igual manera también indagamos cómo es en la actualidad la organización y cuáles han sido los cambios que ha tenido. En ambos casos, lo que se pretende es recuperar el tiempo, es decir, ubicar el antes y el después. Si bien se parte de dos momentos distintos, ambos dan cuenta del proceso, por lo que, aunque parecieran diferentes, se pueden comparar porque hablan de un proceso y no de fechas precisas.

EL TIEMPO EN LA MEMORIA

Analizar la entrevista después de haberla realizado exige un ejercicio de pensamiento crítico y una postura intelectual ante la temática que se va a desarrollar. E.P. Thompson señala que los pueblos pueden sobrevivir a las vejaciones, a malos tratos y a la explotación si han plasmado por escrito su sabiduría (incluyendo la historia), y han preservado su capacidad para producir nuevo conocimiento escrito. No sólo rescatan su memoria, sino que la analizan y escriben sobre ella (Thompson, 1994). Así, los obreros que escriben su propia historia sabrán quiénes fueron, quiénes son y quiénes pueden

llegar a ser, lo que haría muy difícil la tarea de imponerles lo que deben ser y a lo que no deben aspirar.

El no enseñar a hacer el análisis de los testimonios es no enseñar a hacer historia, lo cual es la clave de la acción colonizadora y de dominación: “[...] el éxito de toda dominación cultural es hacer que la gente no pueda analizar [...] su pasado y reconozca su propia inferioridad” (Thompson, 1994) y que necesite del apoyo de otro para poder realizar su propia historia. Analizar los testimonios y escribir una historia convierte a la persona en autor, es decir, en persona autorizada para opinar, para escribir su propia historia, para hacer pública su verdad y defender el presente a partir de su pasado.

El analizar la memoria desde los testimonios lo hacemos desde la historia que consiste en entender a los hombres y las mujeres como parte de un grupo social, en un tiempo y en un espacio determinado y como producto de un proceso personal (Véase Thompson, 1994; Villafuerte y Camarena, “Los archivos y la lectura en el oficio del historiador”, en Villafuerte y Camarena, 2001:193:211).

En el análisis de la memoria se deben rescatar los procesos que nos dan los testimonios. El tiempo es la parte medular en el examen de la entrevista y corresponde al historiador ubicar los recuerdos de los sujetos en su propio tiempo y en los cambios que ha vivido.

El escrutinio del tiempo en la entrevista significa adentrarnos en los procesos de las personas a través de sus recuerdos. El historiador no se propone reconstruir el pasado como una situación ya dada, ajena a la vida de las personas, sino como un proceso en construcción, en donde el pasado es parte del presente e influye en la construcción del futuro.

Cada recuerdo tiene una manera de concebir el tiempo; nuestro trabajo es recuperarla, hacerla explícita. Así, en la sociedad no hay una sola concepción de tiempo, sino que cada grupo social tiene la suya propia.

El recuerdo nos habla de la experiencia del narrador, y contiene una diversidad de instantes en aparente desorden para los investigadores, pero para quien narra tiene su propio orden y coherencia que sólo habla cuando el investigador está dispuesto a entender a las personas. El análisis de los recuerdos es un proceso creativo y en

constante transformación de acuerdo con la interacción que se da entre el investigador, su método, sus objetivos y la pregunta de investigación propuesta (Véase Necochea, “El análisis en la historia oral”, en Villafuerte y Camarena, 2001:301-316).

En la memoria encontramos la información necesaria para nuestro trabajo, pero ese material lo utilizamos de acuerdo con los conceptos construidos desde los propios sujetos; no somos simples cazadores de datos. Así encontramos que: 1) hay ciertos estudiosos que creen que hay que tener la información que nos da la memoria de las personas para “sacar” la información y “demostrar” lo que ya ha sido planteado de antemano a partir de un modelo teórico; 2) hay otros que creen que los datos son los que nos indican cómo hay que ordenarlos; si el historiador no está atento, termina por convertirse en portavoz del entrevistado, que lo conducirá por el mundo de su “historia oficial”, o bien por el mundo de los valores, juicios y prejuicios de los que están permeados los recuerdos. Sin análisis de ningún tipo ¿dónde quedó la labor del historiador? (Villafuerte y Camarena, “Los archivos y la lectura en el oficio del historiador”, en Villafuerte Camarena, 2001:193-211).

La pregunta que surge es: ¿cómo analizar los recuerdos de las señoras del Movimiento Popular como proceso que incluye cambios y continuidades?

Así, después de que hemos realizado entrevistas, nos enfrentamos a una gran cantidad de recuerdos sobre un periodo de la lucha de las señoras que fueron grabados y transcritos, y ante este escenario nos preguntamos: “¿cómo analizo la memoria de las señoras del Movimiento Popular?”. Aquí vale la pena parafrasear a Luis González, quien dice, palabras más o menos “el que no sabe lo que busca, no sabe lo que encuentra”. Para agregar a esta incertidumbre, se añade que cada recuerdo demanda un tratamiento específico, sin perder de vista que cada una de las entrevistadas tiene su propia particularidad, porque buscamos entender a los sujetos desde sus recuerdos.

Comprender la entrevista en su totalidad antes de editarla, le permite al investigador conocer su concepción de memoria en su propio tiempo del relato, es decir, construir una línea del tiempo desde su propia concepción y la pregunta que guía nuestra investigación.

Según nuestra propia experiencia, para entender cómo los sujetos recuerdan es necesario *escuchar* la entrevista íntegra. Escuchar significa percibir cómo recuerda las acciones que nos narra, es decir, la manera en que ordena el recuerdo tomando en cuenta sus propios conceptos, desde su propio lenguaje, para poder tener un mayor conocimiento del sujeto.

Después de conocer la estructura del documento es necesario adentrarnos a comprender lo que es “obvio” para las personas, aquellos hechos, valores, normas y palabras que son “iguales” para todos pero que tienen su propio significado para las personas de acuerdo con su origen social.

Para exponer el método de análisis que proponemos utilizaremos entrevistas, así como otras conversaciones que no quedaron grabadas, todas ellas de mujeres que estuvieron desde los años de 1976 en el Movimiento Popular en la etapa de Lucha Popular, en donde haremos el análisis de cada una de ellas; después haremos una comparación entre diferentes entrevistas y fuentes escritas.

La pregunta que formulamos para analizar las entrevistas es: “¿cómo las mujeres del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur recuerdan las luchas por el agua en un momento de conflicto por el agua en la década de los setenta?”.

Teniendo como base esta pregunta de investigación, las entrevistas, desde una perspectiva fáctica, nos permiten comprender el tipo de luchas que dio el Movimiento Popular en la defensa del agua en los pueblos y colonias al sur de la Ciudad de México. Hay que hacer notar que la pregunta propuesta contiene el elemento temporal (la década de los años setenta del siglo XX), lo cual marca las fronteras temporales dentro de las cuales nos estamos moviendo. Al entrar a la entrevista, los narradores cuentan su vivencia y marcan ciertos momentos importantes en los cuales el investigador, atento y consecuente con su pregunta, registra cuáles son los cambios sociales que se dieron en ese periodo, notando así que para el sujeto y objeto de estudio hay una periodización propia a despecho de las periodizaciones clásicas.

Debemos incorporar en la pregunta el ámbito espacial de nuestro sujeto; en este caso, la organización construye su propia territoriali-

dad con base en dónde están impactando sus demandas y en el origen de las personas que participan.

Es necesario dejar en claro que el problema a investigar y los resultados son una construcción de los investigadores; es decir, no hay pautas universales, ni tampoco procedimientos determinados de una vez por todas, sino procesos de conocimiento que se van afinando en el transcurso de nuestras pesquisas.

La primera recomendación que hacemos es que la entrevista debe ser leída y sacar una línea del tiempo muy detallada. Normalmente creemos que con la lectura basta, pero es necesario ver cómo están planteando los cambios en sus demandas y formas de organización que nos habla sobre el tiempo y un momento histórico, para buscar significados, sólo para mencionar algunas formas de leerla.

Lo primero con lo que nos topamos es que el testimonio de las señoras se caracteriza por la singularidad, desde lo que dice, cómo lo dice y por el contexto en el que se da la entrevista. Sin embargo, la recreación de una narración en forma idéntica por una misma persona nos habla de una historia oficial del Movimiento. Las señoras nos narran cómo es el Movimiento Popular: comenzaron a organizarse por el agua, primero en torno a Lucha Popular en 1976 y en 1980 como Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, cuya denominación permanece hasta nuestros días. En esta organización las mujeres son los actores importantes. Es una narración de luchas a lo largo de más de cuarenta años en los que la organización ha sido combativa, pues además de la lucha por tener agua, han pugnado por la obtención de los servicios y participar en las políticas de distribución del agua en sus comunidades. El relato alude a cómo quieren ser identificadas en el contexto en el que están viviendo en la comunidad de la lucha por tener injerencia en los planes de desarrollo del sur de la Ciudad de México. Aparece una tensión entre la posición individual y la de la organización. La narración de las luchas imprime una huella formal y evidencia una tensión entre las necesidades de las comunidades y las políticas de Estado en torno a las necesidades de la población y de unas señoras que luchan por todo un pueblo.

Ellas tienen una forma de narrar su versión de los hechos. Es la que platican de manera oficial y no les causa problemas, y es la forma

con la que quieren que las identifiquen. En ésta, enfatizan lo que pretenden que se conozca de ellas. Por ello, lo primero que hacemos es trabajar la autoimagen de la organización en la lucha por el agua, ubicando desde dónde narran, quiénes son ellas, su sentido del tiempo; nos interesa ver su propuesta de proyecto a futuro. Enseguida indagaremos el significado de la organización y de las demandas de agua desde el contexto que están narrando.

Una parte esencial del análisis es la vinculación de la memoria individual con la memoria colectiva y el cómo aparece el “otro” o el “ellos”, de aquello que es diferente a “nosotros”. Al analizar un testimonio, se ve cómo aparece, en la narración de las personas, el yo, el nosotros y el ellos (véase Necochea, “El análisis en la historia oral”, en Villafuerte y Camarena, 2001:301-316). Es importante identificar estas formas de la memoria; a veces las personas narran desde el yo, y en la misma narración utilizan el nosotros u otros pronombres, a la vez que están hablando de otra persona, lo cual no es sólo una manera de hablar, sino que denota la manera en que el recuerdo está estructurado y la intención que tienen sobre el asunto que están tratando. Es necesario afinar una delicada sensibilidad para revelar estas formas en la entrevista.

La entrevista se mueve en diferentes niveles: una de ellas a partir de la experiencia personal (yo), otra a partir del colectivo (nosotros), y otra a partir del otro (él o ellos). El uso de la primera persona hace referencia a su propia experiencia, el segundo hace referencia a la experiencia colectiva, y el tercero hace referencia a lo externo del grupo del que forma parte.

Bety hace referencia al “nosotros” en los momentos que narra la lucha por el agua, y sobre las colonias y pueblos que no reciben el vital líquido, es un “nosotros” de carencia que coincide con los marginados de la ciudad y de los pueblos. También encontramos un “nosotros” en términos de los que habitan el lugar, en zonas de reciente urbanización:

Para las juntas se hacían equipos, por ejemplo, todos teníamos el problema del agua, pero era diferente; por ejemplo, aquí nosotros ni siquiera contábamos con tubería, entonces ya se formaba un equipo:

“A ver, ¿quién va a hablar de Pedregalito sobre lo el agua?”. Luego le tocaba a doña Victoria, luego me tocaba a mí, igual de Volcanes. Ya tenían tanques, pero no los suficientes, entonces era otro problema del agua, entonces de allá se comisionaba a la persona que hablaba por Volcanes y así por San Andrés, así por cada lugar, eran diferentes los problemas. Y nos preparábamos y ya se formaban los equipos.¹¹

En la narración, cuando se utiliza el “nosotros” denota una memoria colectiva referida a la organización por esta señora. Bety nos habla de una serie de acontecimientos y concepciones que identifican a un grupo de personas que viven en un mismo espacio: la colonia, y que comparten las mismas necesidades y problemas: la falta de agua. La narradora formaba parte de la organización Lucha Popular, donde los conceptos de justicia y dignidad para una vida digna aparecen en forma recurrente. Así, nos habla de elementos de identidad del grupo de mujeres que luchan por el agua. En este punto resaltó que el relato siempre está narrado en primera persona del plural, el “nosotros,” en donde las relaciones personales se diluyen y se entiende que los acontecimientos narrados les sucedieron a todos los miembros de la organización; es decir se deja de lado al individuo, su experiencia personal y las diferentes significaciones individuales que pudieran tener. Si uno pone atención a este nivel de la entrevista nos podemos percatar de que las personas están hablando de los valores y normas del grupo del que forman parte, en este caso, el de los católicos que sostiene la Teología de la Liberación, del deber ser, de lo aceptado por las personas que rige su comportamiento como buenos cristianos:

En las sociedades actuales, el agua casi ha perdido su valor simbólico de elemento de purificación, de significado de vida para convertirse en un elemento simple, en un objeto útil (para la higiene, para la salud, etc.) y, lo peor, en una mercancía. Discerniendo acerca de los signos de los tiempos, vemos que se ha dejado de lado el significado simbólico del agua como elemento de purificación, de fomento de

¹¹ Entrevista a los habitantes de Pedregalito, realizada por Rocío Martínez con la colaboración de Cinthya Luarte el 10 de marzo de 2011.

la vida, de formador de comunidad, de alianza entre pueblos para su defensa.¹²

Otra de las señoras nos narra respecto a la actualidad:

No tenemos agua, con la obra que están haciendo en La Joya ahora falta más el agua. Nos dicen que no tenemos porque está la obra, pero cuando terminen ya vamos a tener más de la que teníamos antes, pero eso no es cierto, es ilógico que el agua llegue a La Joya y después la suban a los pueblos. Nos están engañando, esa obra es para llevarse nuestra agua al proyecto Estadio Azteca y a las nuevas zonas habitacionales.¹³

El testimonio nos permite ver que el capitalismo ha convertido el agua en un bien que pueden acaparar los grupos privilegiados (productores de refrescos, de cerveza, embotelladores de agua, el fracking para la minería, etc.). La narración hace referencia al despojo de agua por parte de megaproyectos; a diferencia de los años setenta que no había suministro de agua por falta de infraestructura, ahora se construye infraestructura para despojar a los pueblos del vital líquido y dirigirlo a las élites.

El tiempo es clave para darle a la entrevista un sentido histórico. Corresponde al historiador rescatar el concepto de tiempo e introducirlo en el análisis, lo cual es precisamente lo que distingue a la historia oral de otras disciplinas, como la antropología o la sociología. El análisis del tiempo no se propone únicamente reconstruir el pasado, sino entender cómo se transforma la vida de las personas y cómo narran tales transformaciones. Detrás de cada entrevista hay una concepción del tiempo que organiza la memoria de los acontecimientos.

¿Cómo perciben las personas los cambios a través del tiempo? La mayoría de las señoras entrevistadas perciben el tiempo a través de los cambios que han afectado de manera directa las demandas de

¹² Reflexión de la Comunidad Fratelli Tutti respecto al documento *Aqua fons vitae. Orientaciones sobre el agua: Símbolo del grito de los pobres y de la tierra*, realizada durante los meses de septiembre a octubre 2022.

¹³ Testimonio de Juanita, en reunión de comunidad en octubre de 2022.

la organización, lo cual marca las diferencias entre el pasado y el presente: primero lucharon por tener agua y con el paso del tiempo por participar en la distribución del líquido. En esta versión del tiempo existe un antes y un después, pero las señoras han sido agentes activos del cambio, por lo tanto, sienten la transformación que se está generando.

Otra concepción del tiempo que aparece en las entrevistas y conversaciones tiene que ver con lo permanente; esto se expresa con la idea de que siempre ha sido así o las cosas son así: lucha por el agua en forma continua. Dentro de esta concepción, la vida de la organización no muestra momentos de ruptura, sino que se presenta como una continuidad en algún periodo de su vida.

La concepción del tiempo no debe verse como algo establecido e inmutable, sino que va cambiando en el transcurso de la vida de la gente. Hay una idea del pasado y del presente, un antes y un después que corresponde a las diferentes etapas por las que ha pasado la organización, etapas mediadas por grandes transformaciones de índole individual y social.

El que los propios protagonistas entiendan que a partir de las entrevistas se puede ver el tiempo como un proceso en marcha es un punto clave para el análisis de las mismas, lo cual influirá en la manera de explicar su historia bajo su propia concepción de tiempo. Cambios y continuidades son los elementos que nos dan la posibilidad de estructurar un trabajo con un sentido histórico.

Otro de los elementos que debemos desprender de la entrevista es que el análisis del contexto no se propone únicamente reconstruir el mundo del que forman parte los individuos, aunque esto es esencial; intentamos estudiar cuáles son los significados (Danton, 1987), cuáles son los diferentes procesos; cómo se generaron las diferentes opciones por las que optó la gente en su vida, los valores y normas de comportamiento de las relaciones de las que forman parte.

Dentro de todo documento oral siempre hay un contexto. ¿Cómo ubica una persona su contexto? La mayoría de las personas perciben el contexto a partir de las personas que los rodean, de los significados que se les da a los diferentes acontecimientos de su vida, y de esta forma se trata de una noción basada en un mundo externo a ellos.

Aunque el contexto está presente en el acontecer del individuo, no es un elemento consciente en el transcurso de la entrevista, ni para el investigador ni para el entrevistado que nos platica su vida. Sin embargo, la forma en la que maneja éste y sus relaciones nos revela el mundo del que forma parte. Los relatos de las señoras sobre el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur se refieren a los conflictos sociales ocurridos en la Ciudad de México en la década de los setenta. Por ello, aun considerándolos en forma aislada, se refieren a un momento de la historia de la Ciudad de México vista por los habitantes de los pueblos de Tlalpan en el siglo XXI. Ellas nos hablan de sucesos ligados a conflictos políticos que delinean el mundo en el que trascurren sus vidas. Son muchos los eventos que se entretajan en una narración, pero todos tienen en común las políticas estatales que han transformado la vida de los pueblos. El proceso de transformación de la ciudad ha profundizado la polarización social entre originarios y avecindados,¹⁴ la producción de riesgos y daños socioambiental, la violación sistemática de los derechos humanos y colectivos y la precariedad de la vida en los habitantes del pueblo. Este contexto definió este momento histórico, coincidiendo con los tiempos de una generación de personas de personas que viven en la marginación.

La vida de las señoras fue influenciada por las políticas que tienen repercusiones en la vida cotidiana, al deteriorarse todo su estilo de vida. Ellas tienen sus propias posiciones ante los problemas que se les presentaban, y nos dicen: las autoridades federales, el gobierno de la ciudad y el delegacional, y las grandes empresas, inciden en la vida de nuestro pueblo, son los principales responsables de lo que estamos viviendo, pues se han coludido con los empresarios para imponer políticas públicas de descampesinización, especulación en la compra de terrenos para proyectos inmobiliarios, construcción de unidades habitacionales, privatización de los servicios urbanos, cambios de los usos de suelo establecidos en los planes parciales de desarrollo; en inhibir la participación de la población en las decisiones, en la violación sistemática de los derechos individuales y colectivos, y en la precariedad de los habitantes de la ciudad.

¹⁴ Los originarios son aquellos que nacieron en los pueblos, mientras que los avecindados llegaron a vivir ahí. Véase Martínez (2010).

Otra idea del contexto en la entrevista está dada en términos de un discurso aceptado por todas las personas. El relato está dirigido a presentar una imagen de que las cosas son de esa forma. Si bien esa concepción es muy común, nos está narrando el discurso oficial del acontecimiento que le da legitimidad. De esta manera, vuelve a quedar afuera el mundo social del que forma parte el individuo.

El reto es tratar de ver que el contexto es un proceso de creación que nos permite ubicar a los individuos en la sociedad de la que forman parte. Los contextos son los elementos que nos dan posibilidad de introducir en la entrevista un sentido social en donde para las señoras del Movimiento Popular la religiosidad es un elemento importante. Ellas se mueven por una idea de justicia con base en una concepción católica de amor al prójimo. Así, construyen una memoria de justicia y dignidad con base en sus experiencias, que es uno de los móviles de la organización.

REFLEXIONES FINALES

La investigación histórica desde la memoria no es una tarea sencilla; requiere de sensibilidad y reflexión desde una perspectiva respetuosa para comprender las particularidades de las experiencias de los diversos individuos.

Trabajar con la memoria implica un proceso creativo en donde el historiador no se ciñe a una ruta de investigación rígida, sino que tiene la capacidad para caminar por los senderos que marca el sujeto con sus recuerdos y significaciones.

Los sujetos construyen una memoria desde un presente que intentan comprender y justificar, pero también existe una expectativa que guía el relato, por lo que podemos afirmar que en la memoria confluyen pasado (la interpretación de algo que ya fue), presente (el momento en que se interpreta ese pasado), y futuro (hacia donde se dirige la interpretación de lo acontecido).

La memoria permite construir un sentido de identidad y pertenencia, y con ello, un sentido de resistencia; sin memoria no hay cohesión, por lo que es importante construir una memoria para que los

individuos y grupos sociales estructuren una praxis que les permita vivir la cotidianidad. Que las señoras del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur aprendan a recuperar su memoria fortalece su identidad, con ello es posible construir acciones para hacer frente a las diversas necesidades y problemas que viven día a día, así como para defender su territorio.

BIBLIOGRAFÍA

- Camarena, Mario; Teresa Morales y Gerardo Necochea (1994), *Reconstruyendo nuestro pasado: técnicas de historia oral*, México, Culturas Populares.
- Camarena, Mario (2010), “Los conflictos de la memoria”, en Mario Camarena Ocampo (coord.), *La construcción de la Memoria Colectiva*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 83-91.
- Camarena, Mario e Hilda Iparraguirre (1990), “Historia social y testimonios orales”, en *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, núm. 22, pp. 68-74.
- Camarena, Mario y Gerardo Necochea (1994), “Conversación única e irreplicable: lo singular de la historia oral”, en *La Historia con Micrófono*, México, Instituto Mora, pp. 47-61.
- Clifford Geertz, (1983), “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, pp. 19-39.
- Darnton, Robert (1987), *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica.
- De Garay, Graciela (2007), *Para pensar el tiempo presente. Aproximaciones teórico-metodológicas y experiencias empíricas*, México, Instituto Mora.
- García Márquez, Gabriel (2015), *Vivir para contarlo*, México, Editorial Diana.

- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI España editores.
- Le Goff, Jacques (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, España, Paidós Básica.
- Martínez Guzmán, Rocío (2010), “Nativos y vecindados: confrontación en un pueblo de Tlalpan”, en Mario Camarena Ocampo (coord.), *La construcción de la memoria colectiva*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 27-39.
- Necochea Gracia, Gerardo (2005), *Después de vivir un siglo. Ensayos de Historia oral*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Necochea Gracia, Gerardo (2007), “‘Mi mamá me platicó’: punto de vista e historia reciente”, en Graciela De Garay (coord.), *Para pensar el tiempo presente. Aproximaciones teórico-metodológicas y experiencias empíricas*, México, Instituto Mora, pp. 186-202.
- Portelli, Allesandro (1989), “Historia y Memoria: La Muerte de Luigi Trastulli, Acontecimiento vivido o recordado”, en *Historia y Fuente Oral No. 1 ¿Historia Oral?*, Historia, antropología y fuentes orales, pp.5-32.
- Sarlo, Beatriz (2010), *Tiempo Presente. Notas sobre el cambio de una cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Thompson, E.P. (1994), “Folclor, antropología e historia social”, en E.P. Thompson, *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora, pp. 55-80.
- Villafuerte García, Lourdes y Mario Camarena (2001), *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, México, Archivo General de la Nación, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vinyes, Ricard (2018), *Diccionario de la memoria colectiva*, Barcelona, Gedisa.
- Williams, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península.
- Williams, Raymond (2011), *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós.

Documentos

Tribunal Electoral de la Ciudad de México, “Juicios para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano”, Expedientes, SCM-JDC-1098/2019 y SCM-JDC-1198/2019 Acumulado.

Fuentes orales

Entrevista a los habitantes de Pedregalito, realizada por Rocío Martínez con la colaboración de Cinthya Luarte el 10 de marzo de 2011.

Reflexiones de la Comunidad Fratelli Tutti respecto al documento *Aqua fons vitae. Orientaciones sobre el agua: Símbolo del grito de los pobres y de la tierra*, realizadas durante los meses de septiembre a octubre 2022.

Testimonio de Juanita, en reunión de comunidad en octubre de 2022.

Memorias y narrativas en tierra firme... la creación del Estatuto de Gobierno de Totoltepec

Claudia Álvarez Pérez*

*Sí somos originarios,
pero también reconocemos
nuestra raíz indígena.*

ESTATUTO DE GOBIERNO DEL PUEBLO
INDÍGENA ORIGINARIO DE SAN ANDRÉS
TOTOLTEPEC, TLALPAN, CDMX.



Imagen extraída del Estatuto de Gobierno

INTRODUCCIÓN

La siguiente reflexión es acerca del proceso de construcción de la identidad indígena en pueblos originarios de la Ciudad de México,

* Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

mismo que he acompañado desde dos disciplinas: la antropología y la historia. En este texto me acerco particularmente al pueblo de San Andrés Totoltepec, en Tlalpan, cuyos pobladores en abril de 2021 crearon su Estatuto de Gobierno. En plena pandemia de Covid-19, aún con la gran cantidad de fallecimientos, había una imperiosa necesidad por recuperar las memorias, pues viejos y jóvenes estaban partiendo hacia otro plano. Recuerdo que la campana de la parroquia que anuncia el toque especial de difuntos no paraba de sonar, pero aun así en ese ambiente lograron el objetivo.

Debo decir que fuimos invitados mi hermano Maximiliano y yo desde el inicio de la planeación por dos razones: la primera, porque mi padre, Maximiliano Alvarez Pantoja, quien falleció en enero de 2021, fue una persona muy interesada en la historia del pueblo, y había acumulado documentación y diversos libros que hablaban del pueblo, además de que conoció el territorio bastante bien, porque fue representante de los bienes ejidales de 1997 al 2000 y suplente del comisariado de bienes ejidales a partir de 2010 y hasta su muerte. Por ello los concejales consideraron que debíamos colaborar, lo cual agradecemos. La otra razón es porque mi hermano, arquitecto, tenía conocimiento de programas para realizar los mapas que se requerían para visualizar el territorio y porque sabían que yo había estudiado antropología e historia y que podía colaborar de alguna manera.

La creación del Estatuto de Gobierno se da en un contexto social y político que es resultado de un proceso de más de 20 años para los pueblos de la Ciudad de México, tiempo en el que se visibilizaron los principales problemas que vivían, pero sobre todo en el que se abrió un nuevo escenario legal, que es necesario exponer de manera breve.

CONTEXTO POLÍTICO Y LEGAL

Totoltepec es un pueblo urbano asentado en la periferia del sur de la ciudad, cuya composición social está representada por comuneros, ejidatarios y propietarios de pequeña propiedad, que comparten experiencias (Thompson, 1987) en torno al arraigo a la tierra y a la defensa del territorio, y que vivieron dos acontecimientos coyuntu-

rales en el siglo XX que influyeron y los hicieron reflexionar sobre su identidad.

El primer acontecimiento sucedió en 1994 con la irrupción zapatista y la visita a los pueblos de la Ciudad de México de la caravana de 2001; el segundo fue su participación para votar por jefe de gobierno de la ciudad en 1997. Ambos sucesos abrieron el camino hacia una politización en torno a la dimensión étnica, con la especificidad de ser ciudadanos de un pueblo. Es decir, se marcaron las diferencias entre ser y vivir en una colonia o barrio y un pueblo, desde las prácticas de la vida cotidiana hasta las formas de celebrar y de apropiarse del espacio, pero sobre todo cómo se concebían así mismos.

Un factor interesante que visibilizó el proceso electoral de 1997 fueron las prácticas políticas propias para elegir a la autoridad representativa llamada subdelegado, debido a la relativa autonomía y la libre determinación que habían gozado a lo largo del siglo XX. Es decir, muchos pueblos en la ciudad, como Totoltepec, elegían a sus autoridades locales a mano alzada desde 1928 al menos hasta el año 2000, cuando cambió a voto libre y secreto; estas figuras llamadas subdelegados cambiaron incluso de nombre al paso del tiempo en algunas alcaldías, a enlaces territoriales.

En el caso de Totoltepec no cambió de nombre, pero sí la forma en que se elegía. Pasaron al menos 16 años en que se había impuesto el voto secreto; sin embargo, a los vecinos originarios no les parecía confiable y consideraban que era mejor ver las manos alzadas, así no habría sospecha de quién estaba del lado de cada candidato, porque hacía varios años que ganaba el candidato que la delegación proponía de manera velada, con apoyo principalmente del partido político que manipulaba, presionaba o compraba con despensas a vecinos residentes, por lo que los originarios estaban siendo desplazados políticamente.¹

¹ La población que se reconoce como originaria es una minoría frente a los más de 30 parajes o colonias que hay en el territorio. Los vecinos residentes se nombran así porque no descienden de familias originarias, se les dice comúnmente *avecindados*, pero comentan que la palabra *avecindados* les parece peyorativa, aunque proviene de la ley agraria.

Los sucesos que detonaron la transformación de la figura del subdelegado fueron una serie de permisos que el representante en turno (subdelegado) había autorizado sin consultar al pueblo: la instalación de un verificentro en la entrada principal del pueblo, la construcción de una unidad habitacional de más de cien departamentos, autorizada por el Instituto Nacional de Vivienda (INVI), y la autorización de la perforación de un pozo de agua dentro de esa unidad, autorizada por el Sistema de Aguas de la Ciudad de México (SACMEX). Los vecinos tanto originarios como residentes se sintieron agraviados, hicieron visibles inmediatamente los problemas que ya tenía el pueblo y que se agravarían: la contaminación, la falta de agua y afectaciones de movilidad vial, pues las calles del pueblo son angostas.

Afortunadamente se logró detener la instalación del verificentro; la construcción de la unidad habitacional continuó, a pesar de las demandas ante las instancias de medio ambiente, pero la perforación del pozo se logró detener al menos temporalmente, gracias a que en asamblea se trató el problema como punto de acuerdo, para que el Concejo de Gobierno presentara un amparo contra la autorización de SACMEX, que violaba la veda de perforación de pozos en los pueblos.

Es importante mencionar que la organización de vecinos que logró detener el verificentro favoreció que se iniciara el proceso de cambio de subdelegado a Concejo de Gobierno, proceso que inició en 2016 y que fue confirmado por el Tribunal Federal Electoral en 2018. Se dijo en asamblea que era más fácil manipular a un representante que a una representación colectiva, se habló del ejemplo del Concejo en Cherán, en Michoacán, porque varios comuneros de Totoltepec ya habían tenido contacto con ellos, incluso los cheranies estuvieron en el pueblo visitando los parajes de los Bienes Comunes en 2016. Se tomó entonces el acuerdo de que se conformaría el Concejo, donde estuvieran representadas varias autoridades tradicionales: comuneros, ejidatarios, mayordomos y organizaciones sin fines de lucro que trabajaban para el pueblo.

Este proceso, si bien se inició antes del nuevo escenario legal, ya existía la discusión sobre el contexto en el que se conformó la constitución de la Ciudad de México aprobada en 2017, y la Ley de Pueblos y Barrios Originarios, mismas que abrieron un nuevo contexto

legal que ha dado diferentes herramientas a los pueblos para defender sus derechos colectivos y la exigencia del carácter de sujetos de derecho. Se retomaron las leyes de pueblos indígenas y las de carácter internacional en las que México tiene acuerdos firmados.

CREACIÓN DEL ESTATUTO DE GOBIERNO

Es importante decir que el Estatuto de Gobierno es la culminación de un compromiso adquirido por el primer Concejo de Gobierno 2018-2022, que fue elegido en asamblea comunitaria en septiembre de 2018 y confirmado y reconocido por el Tribunal Electoral Federal en noviembre de ese mismo año. Los concejales a cargo: Jerónimo Paz, Marcela Alvarado, Edith García, Rocío Paz y Rosa Miranda, realizaron un primer planteamiento apoyados en dos abogados de Oaxaca y buscaron financiamiento a través de los proyectos que apoya el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) sobre los derechos de los pueblos.²

En abril del año 2021, en plena pandemia de Covid-19, y aun con los riesgos de contagio, los concejales lograron convencer a los vecinos interesados en colaborar de diferentes maneras, ya fuera con sus recuerdos al contar sus experiencias en diversos temas o bien escribiendo algunos textos, presentando fotografías, realizando entrevistas a otros vecinos, etcétera.

Se acordó realizar un primer documento general, se designó a dos personas para ello y los concejales coordinaron ocho mesas de trabajo, denominadas de la siguiente manera: los habitantes del pueblo, territorio, historia, patrimonio, asamblea, concejo de gobierno, impartición de justicia y al último, disposiciones generales, que constituyó el marco legal general. Así, a lo largo de casi un año, y con las disposiciones de salud, se reunieron todos los domingos de 9:00 a 14:00 hrs. en el denominado salón de los espejos de la sede de gobierno.

² Inti Escalona Luttig, Armando Cortés de la Cruz y la licenciada Marlen Rodríguez Atriano.

Algunas mesas de trabajo, compuestas por vecinos originarios y vecinos residentes, se llevaron a cabo de manera virtual, y en algunos casos, presencial. Cada domingo presentaban avances, y todos los vecinos opinaban y hacían propuestas; fue un ejercicio muy interesante que partía de la experiencia de las personas, de lo que recordaban y les habían contado sus abuelos y sus padres, además de los escritos e imágenes presentadas. Todo ello era llevado de nuevo a las mesas de discusión, hasta que se consideró que podía reunirse un solo documento de la participación de todas las mesas.

Si bien en este texto me es imposible hacer una relatoría detallada de cada una de las mesas de trabajo, haré una síntesis general de cómo se reflexionaba y se llegaba a ciertos acuerdos, algunas anécdotas, los desacuerdos (aunque fueron mínimos) y los conflictos a los que se enfrentó el Estatuto de Gobierno, una vez que se le dio difusión en el pueblo.

LOS HABITANTES DEL PUEBLO

La primera mesa consistió en describir y reflexionar sobre cuál era la composición de los habitantes del pueblo. Se contempló a los originarios, que pertenecen a las familias troncales y emparentadas que han permanecido en el territorio por varias generaciones y cuyo estatus era ser comuneros, ejidatarios y propietarios de la pequeña propiedad, se denomina así a estos últimos porque cuentan con propiedad privada y todos descienden de familias originarias.

Se consideró a los vecinos avecindados, designados así por la ley agraria, lo que resultaba peyorativo para ellos, de manera que se resolvió nombrarlas personas no originarias que nacieron en el pueblo pero no descienden de familias originarias; aquí se consideró a las personas con casa propia o que rentan en el territorio.

Se reconocieron a residentes temporales que no son personas originarias, pero que viven ocasionalmente en el pueblo. Además se reconoció a los indígenas residentes migrantes, que viven de manera temporal o de manera permanente, de origen purépecha y mixteco.

Se designaron derechos y obligaciones para todos: originarios, no originarios, residentes temporales e indígenas residentes. Para llegar a tales definiciones se comenzó por nombrar a las personas originarias, haciendo una lista de apellidos de familias reconocidas y emparentadas con quienes se encontraban presentes.

Para definir a los no originarios se partió de hablar de las diferencias de quienes habían nacido ahí, denominados antes nativos, pero que no tenían ninguna ascendencia de familias nombradas en la lista, pero que viven en la comunidad porque compraron algún terreno o casa y viven desde hace más de treinta años en el territorio del pueblo.

La caracterización de residentes temporales fue un poco confusa hasta que el concejal Jerónimo Paz nombró a algunos servidores públicos que cumplen algún rol en la comunidad por un tiempo, “[...] por ejemplo el padre Josep Mahamba, que es de origen congoleño, que tiene derechos, pero también obligaciones porque vive en el pueblo [...]”, por lo que esto quedó más claro. En el caso de indígenas residentes fue más fácil: los vecinos hablaron de las canchas de pelota mixteca que se construyeron en demanda de los vecinos que vienen de la Mixteca y viven desde hace más de treinta años en el territorio del pueblo, por otro lado se nombró a los que viven en casas prefabricadas, “[...] los que realizan y venden sus muebles de madera y son de Michoacán y hablan su lengua [...]”. Se dijo que todos y cada uno de ellos conforman a los habitantes el pueblo.

TERRITORIO E HISTORIA

Las mesas de territorio e historia, aunque se pensó cada una por su lado, se fueron construyendo juntas. Los principales interesados, comuneros, ejidatarios y los propietarios de pequeña propiedad, recurrieron a mostrar mapas y planos que, mediante apoyo de los vecinos más jóvenes, se digitalizaron y se trazaron las poligonales que componen el territorio en conjunto.

Iniciaron por nombrar los parajes que unen los puntos del territorio y que les recordaban alguna vivencia, y por haber sido transmitidos por los bisabuelos, abuelos y padres. Señalaban con los brazos mi-

rando hacia el horizonte hacia donde se encontraban los puntos. Se narró la angustia de algunos de los viejos cuyos terrenos quedaban en uno de los límites, y que a pesar de su edad avanzada de más de 80 años, cada semana caminan casi tres horas para ir y hacer presencia y cuidar que no estuviera invadido su terreno y que, por la construcción de calles y otras casas, era muy difícil llegar si no era caminando, lo cual resultó muy conmovedor y evidenció la importancia del apego y arraigo al territorio.

Después de las narrativas se cotejó con los mapas y las tres mercedes de tierra con las que cuenta el pueblo, ajustando y precisando los parajes de todo el territorio; ya había trabajado adelantado desde mucho antes de la pandemia, porque se han realizado muchos recorridos para caminar los límites con autoridades de otros pueblos, así como de diferentes instituciones de gobierno; y el último recorrido se hizo con un GPS mediante rastreo satelital para mayor certeza.

La mesa que se encargó de construir la historia presentó una línea del tiempo anclada desde el territorio; decidieron que debía narrarse desde el asentamiento más antiguo en la región y se inició por la zona arqueológica de Cuicuico, porque desde ahí se habló del poblamiento; buscaron información en diferentes fuentes, para continuar con la revisión de diferentes documentos como las mercedes de tierras de 1547, 1560 y 1609, las cuales se leyeron gracias a las traducciones paleográficas del Archivo General de la Nación (AGN) y el Archivo General Agrario (AGA), y que están en poder de los comuneros, mediante copias certificadas; también se hizo referencia al mapa de 1532 de los Títulos Primordiales de San Agustín de las Cuevas, donde aparecen sus barrios: la Asunción Chimalcoyoc, San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec, La Magdalena Petlalcalco y nuestra señora de los Remedios Ajusco (Suárez, 2017).

Se enunció la erupción del volcán del Xitle, conocido como “el ombligo”, el cerro de Totoltepec y el de Xochitepec, que siempre han sido referidos como puntos geográficos importantes en la comunidad, para nombrar el territorio y puntos de referencia y orientación.

Además de que se hicieron referencias a la Crónica Mexicana, pues era importante resaltar el origen tepaneca que dice lo siguiente: “[...] y luego en Mixcoac, y en Copilco, y en Atlitlic, y en el lugar de Palpan,

y en Toluca, que en todas estas diez suertes y lugares mató, y cortó cuerpos y cabezas a los Tepanecas el Tlacohtlalt Tlacaoeltzin [...]”³ que refiere el conflicto y batallas de los mexicas contra los tepanecas y que son arrinconados en el Ajusco, para continuar hacia Xochimilco, y coordinan los ataques desde el cerro de Xochitepec, espacio ritual de origen prehispánico,⁴ que se ubica también en el territorio.

Además de que se buscaron referencias de lo que tributaba Totoltepec en el periodo prehispánico, que era principalmente piedra y madera, y del tributo en especie en el periodo colonial en 1553: cacao, gallinas, fanegas de maíz, mantas de algodón.⁵ Los integrantes de la mesa de historia buscaron estas referencias en internet y muchas otras para sustentar la permanencia en el territorio.

En el siglo XX se hizo referencia a la Revolución mexicana, y la participación de algunos vecinos con el ejército zapatista se recordó con cierto sentimiento, pues muchas familias fueron desplazadas a esconderse al monte, a Tepepan en Xochimilco y a algunas zonas de Morelos; en su mayoría regresaron, pero algunos nunca volvieron.

PATRIMONIO

En lo que corresponde a la mesa de patrimonio me correspondió coordinarla por asignación de los vecinos, pues a pesar de no ser concejal, ellos consideraron que debía saber más que los demás por haber estudiado en la ENAH, y acepté el encargo.

Fue muy interesante porque mi tarea era que ellos narraran y describieran su cultura, sin imponer nada. Nos dimos cuenta de que a

³ <<https://www.senshu-u.ac.jp/research/mexicana/cronicamexicana/>>, referencia en Estatuto de Gobierno del pueblo indígena originario de San Andrés Totoltepec, Reseña Histórica, p. 6.

⁴ <<https://www.enah.edu.mx/publicaciones/documentos/63.pdf>>, referencia en Estatuto de Gobierno del pueblo indígena originario de San Andrés Totoltepec, Reseña Histórica, p. 7.

⁵ <https://worldcat.org/search?q=visita+del+oidor+gomez+de+santillan+y+su+sujeto+tacubaya+en+el+a%C3%B1o+1553&qt=owc_search>, referencia en Estatuto de Gobierno del pueblo indígena originario de San Andrés Totoltepec, Reseña Histórica, p. 9.

las formas de vivir, comer, vestir, la construcción de las casas, rezar, celebrar, es decir a las prácticas de la vida cotidiana que las personas mayores narraban no se les llamaba patrimonio, por lo que algunos vecinos se comprometieron y buscaron el significado de esa palabra y se dieron cuenta de que era lo mismo. Por la importancia de un documento legal se dijo que teníamos que hacer listas de los cerros y el monte, las bajadas de agua para hablar del patrimonio natural, anotar cuáles eran los objetos más antiguos catalogados alguna vez por el INAH, como los cristos de caña de siglo XV, así como de las pinturas al óleo y otros objetos, para hablar de patrimonio cultural tangible.

Los recuerdos sobre lo que se siembra, se cocina y se come fueron la parte más emotiva, pues muchos alimentos ya no se preparan y se habló de pérdidas. Lo mismo para las formas de curar, el conocimiento de las hierbas se estaba perdiendo, por lo que nos encargamos de tarea, entrevistar a las abuelas, que era urgente.

Respecto a las celebraciones al santo patrón San Andrés, la peregrinación a Chalma que lleva más de 102 años, las danzas como la de Santiagos que también tiene más de 105 años, es decir, comenzaron a nombrar todo aquello que se siente y se practica, pero a diferencia de las casas de adobe y las pocas construcciones de siglos anteriores del XV al XX, no se ven, lo que se dijo era el patrimonio cultural intangible.

ASAMBLEA Y CONCEJO DE GOBIERNO

Las mesas de Asamblea y Concejo de Gobierno se comenzaron a trabajar por separado, pero se concluyó que iban de la mano, pues en ambos temas se definieron y reafirmaron las nuevas reglas de las formas en que se debía organizar el pueblo, y que fueron retomadas de las asambleas a mano alzada que se hacían antes.

La Asamblea es el máximo órgano que debe tomar las decisiones porque ahí pueden participar todos los originarios, para decidir asuntos cruciales sobre el territorio y que afecten a todos los vecinos,



Imagen: Maximiliano Álvarez Pérez.

incluidos todos los descritos en el apartado de los habitantes: originarios, no originarios, residentes temporales e indígenas migrantes.

Se establecieron reglas para su realización, qué tipos de asamblea, tiempos y formas. Así como reconocer las atribuciones: validar elecciones, actualizar o reformar el Estatuto, resolver asuntos trascendentes del pueblo, entre otros.

Respecto al Concejo de Gobierno Comunitario, se reconoció que es un órgano colegiado de gobierno, emanado de asamblea comunitaria, de carácter ciudadano, honorífico, ajeno a partidos políticos, funcionarios públicos, representantes populares y/o de instituciones gubernamentales. Es el garante de salvaguardar la autonomía y la libre determinación, así como responsable de los bienes inmuebles comunitarios y de recuperar espacios para la comunidad; organizar consultas, asambleas; representar al pueblo ante particulares, otras autoridades de otros pueblos, instituciones y gobierno, etcétera, todo aquello que tenga que ver con funciones y atribuciones propias de su representación.

Además se estableció qué autoridades tradicionales y organizaciones pueden tener representación de concejales, mismos que coor-

dinan comisiones de trabajo que se requieran para la mejor organización del pueblo; se anotaron las que son imprescindibles: Panteón comunitario, Medio ambiente, Educación, deporte y patrimonio, Impartición de justicia, Seguridad y protección civil, Eventos Cívicos y religiosos, Comunicación y difusión, Salud, etcétera. Se anotaron también las responsabilidades y competencias de cada una.

IMPARTICIÓN DE JUSTICIA

La mesa de impartición de justicia fue una de las más polémicas, sobre todo porque al principio cayó el peso en el derecho positivo, pues quienes coordinaron fueron el abogado Víctor Meixueiro y el maestro José Alfredo Pérez. Todos nos sentíamos ignorantes al respecto de las leyes, pero quiero rescatar dos asuntos de suma importancia que fueron reflexionados ampliamente.

Por un lado las leyes resultaban áridas y frías, sin embargo, el maestro José Alfredo Pérez se dio a la tarea de realizar una larga investigación basada en documentación bibliográfica sobre los castigos en el periodo prehispánico, y después sobre los delitos y reglas que se infringían en el periodo colonial. Llegó a la recopilación de entrevistas, donde los mayores recordaban algunas formas en las que se ponía orden en el pueblo; salieron a la luz los recuerdos sobre la cárcel del pueblo, que se ubicaba enfrente de la parroquia, por lo que muchos vecinos quedaron sorprendidos pues no lo sabían. Esto despertó la participación de los más grandes para confirmar que efectivamente, por ejemplo, uno de los castigos por golpear a la esposa era motivo de quedar recluso por unos días, para después disculparse con ella mientras recibía consejos. Si se alteraba el orden por andar borracho, el castigo era hacer caminos, es decir, colocar piedras en las calles y hacer veredas, lo cual recordaron con cierto dejo de dolor, porque era muy pesado.

Un vecino de San Luis Tlaxialtemalco, que asistió invitado a la mesa de impartición de justicia, mostró su desacuerdo con el alcance que tendría el Estatuto, pues opinó que debíamos poner castigos como antes, y como le hacen en muchas comunidades indígenas en

otros territorios, como golpear con cinturón en público cuando se comete adulterio, o bien obligar a hacer trabajos comunitarios a quienes se portaran mal. Todos quedamos sorprendidos, porque nuestra realidad es que eso ya cambió en la comunidad, no es posible hacer ninguna de esas propuestas debido a que al ser un pueblo urbano, las formas de llevar el orden son dentro del derecho positivo y era imposible regresar a aquellas prácticas porque podían acusar al Concejo de violentar los derechos humanos.

Se llegó a la conclusión de que se seguirían realizando las prácticas de consejería y conciliación en las que han mediado siempre ante los conflictos que se presentaban y eran llevados al Concejo, que en su mayoría tienen que ver con el ámbito familiar, desacuerdos por límites, pasos de servidumbre, deudas entre vecinos. Así, el papel de los concejales sería de mediadores y testigos en convenios locales y apoyar los vínculos con instancias de gobierno, principalmente derechos humanos, violencia contra la mujer y violencia contra las personas mayores, etcétera.

DISPOSICIONES GENERALES

Esta mesa la llevaron principalmente los abogados que fueron el apoyo para sustentar legalmente el Estatuto en su conjunto y cada una de sus partes. Fue muy interesante ir revisando renglón por renglón, literal la traducción del documento que se les entregó producto de las mesas de trabajo, que prácticamente era un libro de más de 400 páginas con toda la información resultado de las entrevistas y las narrativas de los vecinos, además de lo que se recabó en documentos, bibliografía y referencias de internet.

Nos fueron explicando el sustento del Estatuto en varios artículos de la Constitución mexicana, del Convenio 169 de la OIT, diversos pactos internacionales de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, la Ley del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, la Ley de Aguas Nacionales, la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, la Constitución Polí-

tica de la Ciudad de México, la Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes de la Ciudad de México, la Ley Orgánica de Alcaldías de la Ciudad de México, la Ley de Desarrollo Agropecuario y Rural Sustentable de la Ciudad de México, la Ley Ambiental de Protección de la Tierra en el Distrito Federal, el Código Federal de Procedimientos Civiles, y obviamente el Acuerdo Plenario emitido por la Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación del 29 de noviembre de 2018, donde se reconoce al Concejo de Gobierno de Totoltepec.

Un punto central que se discutió con los abogados fue que no era lo mismo originario que indígena, pues en el contexto de la Ciudad de México, muchos pueblos originarios no se reconocían indígenas y el pueblo sí reconocía su raíz, sus abuelos, su lengua que perdieron y que existía la intención de recuperarla, sus costumbres que todavía se tienen como la siembra de la milpa, sus recuerdos aunque dolorosos de ser tratados como indios bajados del cerro (Álvarez, 2022). Además de que no existía el término originario en las leyes. Se insistió en que el Estatuto debía decir indígena originario, y aunque les parecía reiterativo, al final comprendieron la preocupación de los vecinos y así lo anotaron.

Aunque para los vecinos era un tanto engorroso hablar de capítulos, títulos y muchos números romanos, se fue leyendo línea tras línea y corrigiendo; terminábamos cansados pero satisfechos, era un compromiso adquirido en beneficio del pueblo, nadie estaba dispuesto a abandonar la tarea que nos habíamos impuesto.

Para culminar el Estatuto se discutió que detrás de tanto trabajo no estaban personas, sino familias que eran la base y el origen de Totoltepec, quienes habían transmitido sus experiencias, sus memorias, sus saberes, su conocimiento, por lo que se acordó colocar los apellidos de las familias que habían participado en la elaboración.

DIFUSIÓN DEL ESTATUTO

Una de las etapas más importantes fue la difusión; para ello se realizaron varias videocápsulas diseñadas de manera casera sobre los te-

CONTENIDO

PRESENTACIÓN.....	4
RESERVA HISTÓRICA.....	5
ESTATUTO DE GOBIERNO.....	10
TÍTULO PRIMERO DISPOSICIONES GENERALES.....	10
TÍTULO SEGUNDO DE LAS Y LOS HABITANTES DEL PUEBLO INDÍGENA ORIGINARIO DE SAN ANDRÉS TOTOLTEPEC.....	16
CAPÍTULO I DE LA CARACTERIZACIÓN DE LAS Y LOS HABITANTES.....	16
CAPÍTULO II DERECHOS Y OBLIGACIONES DE LAS Y LOS HABITANTES DEL PUEBLO ORIGINARIO.....	18
TÍTULO TERCERO DE LA ORGANIZACIÓN INTERNA DEL PUEBLO INDÍGENA ORIGINARIO.....	22
CAPÍTULO I DE LA ASAMBLEA COMUNITARIA.....	22
CAPÍTULO II DEL CONCEJO DE GOBIERNO COMUNITARIO.....	26
CAPÍTULO III DE LAS COMISIONES.....	36
TÍTULO CUARTO DEL TERRITORIO DEL PUEBLO ORIGINARIO DE SAN ANDRÉS TOTOLTEPEC.....	42
CAPÍTULO I PROPIEDAD SOCIAL DE LOS LINDOS.....	42
CAPÍTULO II DE LOS BIENES COMUNALES DE LA COMUNIDAD AGRARIA.....	43
CAPÍTULO III PROPIEDAD PRIVADA: FUNDO LEGAL, CASCO DEL PUEBLO Y EX HACIENDA DE XOCO44.....	45
CAPÍTULO IV TERRENOS DE PROPIEDAD FEDERAL.....	45
CAPÍTULO V DE LOS USOS DEL SUELO Y ACTIVIDADES PROHIBIDAS EN EL TERRITORIO.....	45
TÍTULO QUINTO DEL PATRIMONIO TANGIBLE E INTANGIBLE DE NUESTRO PUEBLO.....	47
CAPÍTULO I BIENES MUEBLES E INMUEBLES PROPIEDAD DEL PUEBLO INDÍGENA ORIGINARIO.....	47
CAPÍTULO II DEL PATRIMONIO INTANGIBLE.....	50
CAPÍTULO III DEL PATRIMONIO NATURAL Y SITIOS CEREMONIALES.....	52
TÍTULO SEXTO DE LA IMPARTICIÓN DE JUSTICIA.....	53
CAPÍTULO I PROCEDIMIENTO PARA IMPARTIR JUSTICIA EN EL PUEBLO.....	53
CAPÍTULO II DE LAS SANCIONES.....	56
CAPÍTULO III DEL RECURSO DE REVISIÓN.....	56
ARTÍCULOS TRANSITORIOS.....	57
CRÉDITOS.....	58

CRÉDITOS

Familias

- 
- | | |
|--------------------|--------------------|
| Aguilera Álvarez | Hernández Islas |
| Alvarado Santillán | Jiménez Blancas |
| Álvarez | Martínez Rodríguez |
| Álvarez Pérez | Meixeiro Razo |
| Álvarez Ramírez | Miranda González |
| Anaya Álvarez | Miranda Nava |
| Anaya Pérez | Morales Carrillo |
| Ávila Mora | Morales |
| Benítez Palma | Morales Rodea |
| Benítez Palomares | Moreno |
| Benítez Rocha | Oliviera Santillán |
| Camacho S | Ortega Ramírez |
| Carrillo Gómez | Paz Álvarez |
| Carrillo Martínez | Paz Camacho |
| Cruz Martínez | Pérez Álvarez |
| Díaz Gómez | Ramírez Miranda |
| Díaz Miranda | Reséndiz García |
| Díaz Olvera | Reséndiz Zamora |
| Espinosa Álvarez | Rocha Lemus |
| Flores | Romero Martínez |
| Flores Nava | Sandoval Bórja |
| Fuentes Romero | Sandoval García |
| García Balderas | Sandoval Díaz |
| Gómez Miranda | Torres F. |
| Hernández Espinoza | Velázquez Romero |

Imágenes: Estatuto de Gobierno.

mas abordados en cada capítulo. Se subieron a la página de Facebook del Concejo de Gobierno, porque no se podía realizar la Asamblea General para presentarlo, a pesar de haberse diseñado y planeado su presentación, pero las disposiciones de salud, que eran monitoreadas por el centro de salud del pueblo, no permitieron que se llevara a cabo.

Se realizaron alrededor de 300 impresiones en blanco y negro del borrador y se obsequiaron a quienes estuvieran interesados, para que sacaran más copias y las regalaran con la intención de leer, revisar y proponer cambios. Se entregaron a las autoridades tradicionales a través de los concejales que los representaban, para que lo revisaran e hicieran propuestas. También se hicieron pequeñas reuniones con diversos grupos del pueblo.

El Estatuto en general fue bien recibido por los vecinos; sin embargo, las personas que se dedican a ser mediadores en la venta de terrenos, los desarrolladores inmobiliarios y las organizaciones de vivienda que ya tenían tratos con las anteriores autoridades, no vieron

con buenos ojos el título cuarto que corresponde al territorio y que habla de las formas de propiedad. En especial el capítulo V De los usos del suelo y actividades prohibidas en el territorio, que refiere que no pueden intervenir “[...] autoridades y particulares para desarrollar proyectos que afecten las condiciones de vida y recursos naturales de nuestro territorio, sin consulta previa, libre e informada, de buena fe y demás criterios”⁶. Por este motivo buscaron bloquear la participación de los vecinos en las asambleas.

El semáforo Covid-19 cambió a luz verde hasta el mes de septiembre de 2021, por lo que se programó la primera Asamblea General en octubre. Sin embargo, fue bloqueada por algunos vecinos, pero sobre todo por la organización de vivienda Congreso Popular, que según información de personal que trabaja en el INVI, cuenta con dos predios más (además del que ya se construyó como mencioné líneas arriba con más de 100 departamentos), en Totoltepec y algunos más en otros pueblos de la región. Dicha organización mueve por lo menos 150 personas con banderas y palos para amedrentar; afortunadamente el pueblo no les ha dado oportunidad de confrontarse.

Fue hasta el 19 de diciembre de 2021, cuando se realizó una segunda asamblea, que también fue bloqueada. Sin embargo, en la convocatoria se anotó la leyenda de que si se bloqueaba o se impedía quedaba aprobado el Estatuto. Se tomó lista a los asistentes afuera de la sede de gobierno para que quedara constancia de que el pueblo originario estaba siendo objeto de presiones externas para no presentar el documento. Se convocó a una tercera Asamblea el 8 de mayo de 2022, que se realizó en una sede alterna, donde quedó ratificado. Como última etapa del proceso se envió a la Consejería Jurídica de la Ciudad de México.

La creación del Estatuto de Gobierno representa el interés de los originarios, no sólo por definir una identidad, sino realmente por defender lo que queda: las memorias, su historia, el territorio, sus espacios comunitarios. El documento es una pequeña constitución local,

⁶ Art. 82, Estatuto de Gobierno del pueblo indígena originario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, CDMX, p. 45.

en la que se han plasmado las preocupaciones de trascender y sobrevivir en una ciudad neoliberal que dicta sus prioridades y donde los pueblos sólo aparecen como folclor, en el mejor de los casos, o como botín electoral.

El reto mayor ahora es que la comunidad en general se apropie del Estatuto, para que lo que algunos llaman “abusos y costumbres” se terminen y se pueda encausar un orden y organización mínima que regule y detenga aquellos proyectos que afecten a la comunidad, pero sobre todo se busque el bien común para todos, como se reiteró varias veces aquellos domingos de 2021.

CONCLUSIONES

La creación del Estatuto de Gobierno es un proceso que busca establecer algunos parámetros de un nuevo orden en las formas de relacionarse, un ejercicio de autonomía y libre determinación que establece una forma diferente de gobierno interno, que apela a dar certeza a la toma de decisiones en asamblea, donde se consulta al pueblo sobre aquellas posibles afectaciones a la población en general, para tratar de defender el territorio.

Si bien en el fondo está la conformación de una dimensión étnica, anclada en una identidad indígena originaria, como se les insistió a los abogados, porque para los vecinos es importante el vínculo entre territorio, historia, familia, prácticas culturales, sus recuerdos, sus memorias (Jiménez, 1978). Justo eso es lo que hace muy encomiable la participación de vecinos residentes que se han arraigado al pueblo y que participan en las comisiones del Concejo, porque también se preocupan y ya son parte del pueblo, respetan y se han adaptado a las costumbres. Su mirada de otredad al no ser originarios les permite entender las cosas de otra manera, y ayudan a reflexionar los problemas que son compartidos.

El Estatuto de Gobierno es parte de la lucha permanente del pueblo ante la exclusión y discriminación, por su identidad pueblerina, por la ausencia y la falta de recursos de gobierno que llegan a cuentago-

tas y en contextos electorales, que individualizan los beneficios y que rompen con lo comunitario.

Uno de los objetivos principales de la constitución del Concejo de Gobierno es justo dejar de lado las filiaciones partidistas, respetables todas y cada una de ellas, pero que no deben influir en las decisiones del pueblo, y ello queda plasmado en algunos artículos del Estatuto, porque incluso se toma en cuenta que para poder ser concejal no deben trabajar en partidos políticos o ser trabajador de estructura en los distintos niveles de gobierno, con la intención de poner un límite a la intromisión de funcionarios y servidores públicos.

Por otro lado, mi participación en la elaboración del Estatuto es parte inherente de mi historia de vida y de las luchas de Totoltepec, pero también desde mi formación académica y mi acercamiento metodológico.

La reflexión en torno al proceso de acompañamiento por veinte años a través de mi formación en dos disciplinas diferentes, la antropología y la historia, cada una con sus metodologías y supuestos teóricos, me han permitido trazar una ruta de análisis para comprender cómo las memorias se convierten en narrativas, es decir, cómo las evocaciones y recuerdos al paso del tiempo se transmiten, se socializan, se apropian y se convierten en memorias colectivas estructuradas más allá de relatos aislados que los pueblos narran como su historia.

Es desde la historia social (Thompson, 1997) a través de la metodología de la historia oral la que me permitió comprender cómo fue el proceso de escritura del Estatuto de Gobierno, lo que implica otro proceso al pasar del recuerdo, la memoria colectiva, al documento, y una traducción entre el sistema normativo interno en diálogo con el derecho, retomando las leyes estatales, nacionales e internacionales. Además de entender la relación entre la memoria y la historia (Portelli, 1993).

El análisis desde la perspectiva de la antropología de la experiencia que conocí cuando era estudiante de antropología y que me fue posible comprenderla y reflexionar sobre ella, porque mi trabajo de campo lo realicé en otros pueblos que no eran el mío, me permiten hacer un análisis de mi propia experiencia, me hace consciente de mi postura

política en la comunidad al ser la maestra que trabaja en el INAH, pero al mismo tiempo una mujer originaria igual que otras mujeres del pueblo.

La otra es la autoetnografía, como forma narrativa y como metodología (Blanco, 2012), pues este trabajo se encuentra inmerso totalmente en la autoobservación de lo que se estudia, donde la subjetividad está a flor de piel al ser copartícipe. El diálogo con mis vecinos originarios y residentes me vincula a la dimensión étnica indígena originaria, por mi ascendencia indígena y mi origen en Totoltepec; mis memorias y recuerdos son parecidos a los que narran quienes han vivido experiencias en espacios y tiempos compartidos, pero también las memorias de los viejos, como son las que mis padres y mis abuelos me han transmitido.

La arena de la subjetividad está en diálogo todo el tiempo con lo objetivo, entiendo que no analizo objetos de estudio, sino sujetos que son de mi clan, por decirlo de alguna manera, que sus problemas, conflictos y preocupaciones son los míos. Al mismo tiempo, mi experiencia en la participación de la elaboración del Estatuto, debo decir que resultó terapéutico y encausé la muerte de mi padre con su legado a la comunidad y la transmisión de su pasión por los bosques de nuestra comunidad, al escuchar cada domingo a sus amigos y compañeros relatar sus experiencias en torno al territorio y su vida cotidiana, la relación con sus padres y sus abuelos. El ambiente era complejo porque la pandemia seguía, pero el pueblo debía seguir aunque las circunstancias fueran adversas.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Pérez, Claudia (2022), “La construcción de memorias indígenas en los pueblos originarios de la Ciudad de México”, en María Ana Portal (coord.), *Memotopías Urbanas, un recorrido etnográfico*, México, UAM/Juan Pablo Editores.
- Berger, Peter y Thomas Luckman (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Blanco, Mercedes (2012), "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos", *Andamios*, vol. 9, núm. 19, Ciudad de México, mayo/ agosto.
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- Jiménez Montiel, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac, México*, México Universidad Autónoma de Aguascalientes
- Portelli, Allesandro (1993), "El tiempo de mi vida: las funciones del tiempo en la historia oral", en Jorge Aceves (coord.), *Historia oral*, México, UAM/Instituto Mora.
- Raymond, Williams (2001), *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós.
- Suárez Castro, Teresa (2017), *El Título Primordial de San Agustín de las Cuevas (Tlalpan)*, DITAC, A.C., Raíz del Sol.
- Thompson, Edward (1981), *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica.
- Thompson, Edward (1997), *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora.

Documentos consultados

Estatuto de Gobierno del pueblo indígena originario de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, CDMX.

Colofón.

La memoria como recurso etnográfico

Ana Rosas Mantecón*

El libro *Pensar la memoria desde la etnografía. Aproximaciones metodológicas*, coordinado por Aguayo y Portal¹, nos permite añadir a la reflexión sobre la memoria como objeto *de* investigación, la de la memoria como recurso clave *para* la investigación antropológica. Esta dimensión heurística de la memoria nos lleva a problematizar diversos aspectos de la etnografía: ¿Qué implica para la antropología, que trabaja con los recuerdos del “otro”, abordar la memoria como eje analítico? ¿Cómo se construye el dato a partir del cual se elaborará el conocimiento antropológico? ¿De qué maneras intervienen condicionantes como el género, generación, situación económica, lugar de vivienda, tipo de actor social u origen étnico en las formas específicas de recordar los hechos sociales? ¿Qué papel juegan las memorias de los sujetos de la investigación en la producción del conocimiento? ¿Cómo se relacionan las memorias individuales con la colectiva? ¿Qué relevancia tiene la reflexividad en el proceso de investigación?

Lo primero que descubrimos es que la memoria no está ahí esperando a ser objetivada, es producto de una construcción en donde la narración es el eje fundamental. Jorge Aceves (2000; 2018) ha identificado este giro heurístico que mira a la memoria como algo por cons-

* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

¹ A lo largo del texto haré referencia a las aportaciones de los diversos autores que integran el libro y sólo en caso de que me refiera a otras publicaciones indicaré las referencias bibliográficas específicas.

truir, no por recuperar: un acto productivo, no exento de tensiones y contradicciones, que viaja al pasado a partir del presente y se proyecta hacia el futuro. El investigador no es un desenterrador de memorias momificadas ni tampoco resucita recuerdos inexistentes. Se acerca a vivencias resignificadas, resemantizadas, producto de la reconfiguración de lo vivido, de lo que antes no parecía relevante, por ello, asegura Portelli (1985), “la memoria no es un almacén de hechos sino una matriz de significados”.

Pero “recordar involucra más que sólo rememorar los hechos —aseveran Aguayo y Portal en la Introducción— es un proceso que tiene sentido en la medida en que actualiza el presente. Produce y nos produce siempre en contextos históricos determinados. La memoria no es entonces ‘la realidad’, sino lo que resulta significativo de ella en contextos específicos”. La memoria es la materia prima del antropólogo, ya que es a través de ella que tenemos acceso al sistema de representaciones, a las nociones, ideas y visión del mundo de los actores sociales. Lo que buscamos no son evidencias empíricas ni descripciones precisas sino la construcción de los significados de tales experiencias, vividas desde la individualidad pero en ubicaciones históricas y contextuales específicas, lo cual impacta las formas en que se produce y reproduce, y le imprime a la memoria un carácter cambiante. Memoria y olvido se relacionan: los olvidos nos conducen hacia vivencias que han sido secundarizadas y que se encuentran aisladas o incomprendidas.

Identificar estas dimensiones temporales de la memoria (el viaje al pasado en función del presente y el futuro) nos lleva a reconocer que la memoria es una forma individual y colectiva de intervenir en el mundo. Así lo señala María Ana Portal Ariosa en “La memoria como dispositivo en la recreación de la identidad local en los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México”: el sentido de la memoria “no es traer el pasado al presente, sino cargar el presente de sentido a partir de la reinterpretación del pasado”. Coincide con Elizabeth Jelin cuando reconoce que cuando los grupos recuerdan se dan distintas versiones que pueden incluso contraponerse y que expresan los “proyectos y expectativas políticas hacia el futuro” de cada uno (Jelin, 2002:43-44).

Adriana Aguayo Ayala habla incluso de una *mnemiósfera*, una atmósfera sonora, espacial y afectiva construida desde la memoria, que desde el presente (desde el aquí y el ahora) lee el pasado con el objetivo de posibilitar la existencia de la comunidad a futuro, independientemente de dónde residan sus miembros (en la capital o en el lugar de origen). En “Estar ¿ahí? Reflexiones sobre el trabajo de campo con habitantes indígenas de la ciudad”, muestra cómo esta transmisión de afectos, saberes musicales, culinarios, paisajísticos permite dar continuidad al sentido de pertenencia a pesar de la movilidad, y a su vez, facilita seguir hablando de un *nosotros* aunque no se resida en el lugar de origen ni se haya nacido en él. Al mismo tiempo, desde los espacios de destino, hoy de residencia y posible nacimiento, la *mnemiósfera* construye “lugar” creando puentes de conexión entre el “aquí” y el “ahí” (el lugar de origen). Vemos así cómo las memorias siempre están ancladas a lugares, aunque estos no sean inmutables ni tampoco armónicos: hay lugares geográficos físicamente delimitados y simbólicamente apropiados, pero también con otro tipo de materialidad (no geográfica), los cuales son significados y apropiados desde la memoria. Como señalan Aguayo y Portal, el *lugar* puede considerarse como *localización* (en el sentido geográfico del término) o como *posición* (desde un punto de vista relacional). Esta posición es relativa con respecto a otros lugares y por la distancia que los separa (Bourdieu, 1999).

Hay una conflictividad intrínseca en la construcción de la memoria. Ésta se manifiesta en escenarios de disputa por el poder, evidencia cómo los sujetos desarrollan prácticas de negociación, apropiación y producción de sentidos. Tal como han explorado Hernán Fioravanti y Albert Moncusí —en un libro previo coordinado por María Ana Portal— “diferentes actores, tanto instituciones públicas como movimientos sociales de barrio y el vecindario, a través de su memoria biográfica están movilizándolo y negociando diferentes memorias y narrativas sobre los barrios que habitan. Lo hacen a partir de diferentes marcadores de la memoria, los cuales sirven como cronotopos que materializan ciertos pasados y permiten movilizar y producir narrativas particulares sobre el espacio urbano, siguiendo lógicas con paralelismos y contrastes” (Fioravanti y Moncusí, en Portal, 2022:

157). Al respecto, Muna Makhoul De la Garza en “Historia colectiva y resistencias al urbanismo neoliberal en un pueblo del sur de la Ciudad de México” destaca en su análisis del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur que la memoria es un elemento medular de su lucha: para su cohesión y continuidad como grupo, para mostrar el camino a los que vienen y así garantizar la existencia de nuevas generaciones que continúen con el trabajo a partir de lo ya hecho, para la persistencia de la resistencia, para su visión y proyección de futuro. A través de diversas prácticas como eventos conmemorativos y reflexivos sobre la memoria, materiales (publicaciones, textos propios, etc.) y los espacios del movimiento, sus integrantes no sólo “hacen memoria”, también la “habitan” —término acuñado por Adriana Aguayo para caracterizar el ejercicio pedagógico de sus prácticas para dar continuidad a la lucha y construir su arraigo.

Antropólogas feministas han denunciado las maneras en que textos etnográficos clásicos han reflejado una perspectiva masculina y patriarcal, invisibilizando las experiencias de las mujeres y acallando sus voces. En “Memoria y Vida Cotidiana. Mujeres protagonistas en la producción y defensa de su hábitat”, María Cristina Sánchez-Mejorada Fernández recupera las memorias de la urbanización de una colonia popular de hombres y mujeres. Encuentra que éstas —a diferencia de los primeros— incorporan sus dolores, implicaciones en la vida cotidiana y emociones en sus narraciones. Las voces de las mujeres introducen una pluralidad de puntos de vista y nos permiten reconocer la dimensión afectiva de la memoria. Tal como Luz Maiceira Ochoa ha hecho notar, la etimología del término recordar proviene del latín *recordare*, compuesta del prefijo *re* (“de nuevo”) y un elemento de *cordare/cor/cordis* (“corazón”). Recordar implica volver a pasar por el corazón (citada por Sánchez-Mejorada Fernández, 2015:30).

La memoria tiene un carácter híbrido: la conforman imágenes, sonidos, olores, sabores, texturas, palabras, sentimientos, que se van organizando en el recuerdo y se anclan en los lugares y en los afectos, de ahí que se multipliquen los tipos de memoria: visual, auditiva, sensorial, gustativa, olfativa. En “Memorias y narrativas en tierra firme... la creación del Estatuto de Gobierno de Totoltepec”, Claudia Álvarez

Pérez relata el relevante papel que varias de estas memorias juegan para un movimiento social que busca construir la identidad: de sabores, de olores, de formas de vivir, comer, vestir, construir casas, rezar, celebrar, sembrar, curar, entre muchas otras prácticas de la vida cotidiana.

Un reto fundamental es el análisis de la relación entre los recuerdos individuales y la memoria colectiva, la mirada atenta al yo testifical, a las personas únicas e irrepetibles que entrevistamos y que al mismo tiempo están insertas en grupos sociales. “Historia oral, memoria y comunidad: análisis de la entrevista”, de Rocío Martínez Guzmán y Mario Camarena Ocampo, ofrece una propuesta metodológica para el rescate “de los tiempos, lugares y sujetos de la memoria, el ir y venir entre los recuerdos individuales y colectivos, así como los diferentes puntos de vista en torno a un mismo suceso que se suelen encontrar en los relatos”. Dado que los recuerdos se arman desde el presente, es importante comprender los valores y las ideas que intervienen en la particular forma de percibir el momento en el que viven. “La noción de puntos de vista que nos brindan las narraciones nos permite entender una parte de la sociedad, o bien de su complejidad, en la que cada individuo constituye una versión particular del momento que vivió y de explicación del mismo. Con uno u otro propósito, la idea de recolectar y exponer varios puntos de vista, complementarios o contradictorios, es una manera de entender que un hecho histórico está formado por un cúmulo de recuerdos y versiones diferentes; el hecho histórico no es una versión sino varias, en las que una de ellas es la hegemónica y las demás secundarias, en donde a su interior se dan contradicciones que se expresan en los relatos. El punto de vista nos sirve para entender a la sociedad y sus contradicciones desde la visión del narrador, que relata desde su visión y del grupo con el que se identifica en la sociedad en la que vive”.

Las representaciones del pasado no siempre van a ser compartidas por toda la colectividad. De ahí que Pierre Nora asegure que es hasta la etapa del análisis que se arriba a la memoria colectiva —entendida como el conjunto de recuerdos de una experiencia vivida por la colectividad. Para Martínez Guzmán y Camarena Ocampo, el entrevistado narra desde su punto de vista en relación al entrevistador, pero también en relación a un momento histórico en el que vive, por lo

que es necesario preguntar quién habla y con quién está dialogando el narrador, ya que no siempre es con el entrevistador. Ese punto de vista se expresa en el contenido y la forma de lo que cuenta, y de ahí que también preguntemos de qué habla y cómo lo relata. La forma de narrar del entrevistado nos habla de su relación con la sociedad y cómo se ubica en ella, permitiéndonos contemplar las diferencias sociales que van a influir en qué recuerda y qué silencia u olvida, porque hay una intención de transmitir un significado, consciente o inconscientemente.

Si bien me he referido fundamentalmente a la relación entre memoria y etnografía, es claro que se trata de fenómenos que requieren aportes transdisciplinarios, no sólo para la construcción del conocimiento sino también para su comunicación. Como señala Antonio Ziri6n P6rez en “Retorno al Cuadrante de la Soledad. Etnografía, memoria y olvido en un barrio bajo del Centro Hist6rico de la Ciudad de M6xico”, la memoria y la etnografía “comparten una naturaleza narrativa, se tejen por medio de relatos, se construyen como historias que se cuentan y transmiten a trav6s de la palabra, o con im6genes y sonidos, a partir de una experiencia directa del mundo que ha quedado en el pasado”. Este reconocimiento lo llev6 a adoptar un estilo de escritura etnogr6fica m6s cercano al relato o a la cr6nica que al registro objetivo o al reporte cient6fico —en concordancia con la *Creative Non-Fiction* de Renato Rosaldo o la *etnoliteratura* de Francisco Amezcua.

Las memorias de los sujetos se producen en interrelaci6n/negociaci6n con la del investigador y la de sus interlocutores. De all6 que se hable de “conurrencia de memorias” (Mar6a Ana Portal): el investigador detona la memoria del otro para explorar el fen6meno social que estudia y, al hacerlo, estimula la propia memoria, articulando los relatos del sujeto de la investigaci6n con los suyos. Es por ello que Rosana Guber llama a reconocer que durante el trabajo de campo se desarrolla, m6s que presencialidad, una co-presencialidad: no s6lo se coincide en un espacio y tiempo c6smicos, sino se vive un tiempo y un lugar rec6procamente significativos. En “Trabajo de campo etnogr6fico post 2020. Una cuesti6n de tiempo y lugar” plantea que los

antropólogos debemos analizar la historicidad de la relación que entablamos con nuestros interlocutores en el campo; “esa historicidad se advierte en el proceso a través del cual el antropólogo va aprendiendo progresivamente a interpretar su ‘estar ahí’ como lo hacen sus interlocutores. Con esto, el antropólogo va aprendiendo que su reflexividad (yo estoy acá para hacer investigación) no necesariamente se corresponde con las reflexividades de sus interlocutores (espía, maestro, militante, mujer quita-maridos, estudiante, policía, representante del Estado, etc., etc., etc.). La cuestión es comprender esos procesos de transformación recíprocos entre investigadores e interlocutores, que nunca somos idénticos”. Nuestros textos son el resultado de la relación entre cierta elaboración teórica que nosotros emprendemos y los sucesivos acuerdos con los que las partes vamos renovando las bases de nuestra relación en campo.

Katzer y Chaviazza han evidenciado cómo las críticas a la esencialización del llamado “punto de vista nativo” como si éste fuera homogéneo, estático y ahistórico y pudiera distinguirse con nitidez de la perspectiva de quien observa, han conducido al rechazo de la tajante separación entre las perspectivas emic y etic, cuando en realidad éstas son aspectos complementarios de una relación dinámica establecida entre actores provenientes de distintos marcos culturales y sociales (Katzer y Chaviazza, 2019:11).

Como apunta Guadalupe Reyes Domínguez respecto a las influencias mutuas entre los actores sociales de los procesos estudiados y el etnógrafo, tal reconocimiento requiere considerar este “juego especular” (Biskupovic y Brinck, 2019:21, citados por Reyes Domínguez) en las anotaciones, procesamiento y análisis de la información etnográfica: “las observaciones hechas en ‘campo’, las respuestas a las entrevistas, las narraciones proporcionadas por los interlocutores, etc. no deben ser considerados como fuentes de datos listos para analizarse, así sin más, sino como resultados de la interacción entre reflexividades, por lo que será necesario explorar cómo las relaciones entre el investigador y los miembros del grupo intervienen en la generación del ‘dato’” (Reyes Domínguez, 2023:23). Coincidentemente, María Ana Portal en “El trabajo etnográfico: dis-

tancia, encuentro de memorias y de miradas” asevera que, si bien, el *punto de vista* del investigador se construye desde un conjunto de teorías y conceptos particulares, una de sus características centrales es que, se requiere de la incorporación significada, analizada e interpretada del *punto de vista* de los informantes. Este punto de vista dista de ser homogéneo o unificado: “el texto” que intenta descifrar quien hace etnografía está escrito a muchas manos, se conecta a lo que Katzer y Chaviaza llaman “una red multisituada de relaciones entre actores... con situaciones y grupos de personas que se redefinen continuamente, mediante conflictos, alianzas y negociaciones y, desde ahí, el etnógrafo trata de producir un tipo de conocimiento que vincula lo teórico con lo sensitivo, lo vivencial, lo experiencial” (Reyes Domínguez, 2023:20).

El reconocimiento de que los datos no existen por sí mismos, sino que son producto de la interacción (Lomnitz, 2014) y del proceso de interpretación, ha alentado el que la reflexividad gane terreno frente a la escasa autocrítica sobre el proceso indagador, la subjetividad del investigador y la excesiva credibilidad hacia el testimonio. Rosana Guber (2011:46-47) señala diversas dimensiones de la reflexividad a considerar al hacer etnografía: la del investigador en tanto miembro de determinada sociedad y determinado sector de ésta, así como académico portador de una particular perspectiva teórica y de *habitus* disciplinares y epistemológicos específicos. Igualmente, las reflexividades de la población estudiada. En “Trabajo de campo etnográfico post 2020. Una cuestión de tiempo y lugar”, Guber plantea que se trata de reconstruir las relaciones sociales, la organización social y la política académica que atraviesa, que interpela y provoca a los investigadores. ¿Cómo inciden en la indagación etnográfica lo local y lo internacional de nuestras antropologías: las posiciones de dirección, de discipulado, de escuela teórica, circuitos interinstitucionales, internacionales, políticos, económicos y también, muy especialmente, las relaciones sociales que hicieron posible realizar sus trabajos de campo?

La reflexividad debe estar presente en las diversas fases del proceso de investigación —la elección del tema, la relación con nuestros interlocutores en el campo— y de difusión de sus resultados. La re-

visión en retrospectiva de previas experiencias etnográficas, llevó a Antonio Ziri3n P3rez a reflexionar que uno de los servicios m3s importantes que la memoria puede prestar a la antropolog3a es el de ser una herramienta para la autorreflexividad y la autocr3tica, pero tambi3n para los procesos de ense1anza-aprendizaje. “A trav3s de la memoria etnogr3fica, por medio de la cr3nica y con ayuda de narrativas audiovisuales, es posible transmitir a los estudiantes los dilemas 3ticos, las encrucijadas epistemol3gicas, los miedos e inquietudes personales y pol3ticas”.

Adriana Aguayo invita a asumir una postura cr3tica y reflexiva que nos permita estar atentos a las condiciones de producci3n del conocimiento, al modo en que el campo nos afecta y c3mo lo afectamos, as3 como a comprender nuestras capacidades y limitantes para convertirlas en herramientas de an3lisis. El reto es recuperar estas huellas visibles y no visibles, expl3citas e impl3citas d3ndoles contexto social y cultural. Para Mar3a Ana Portal el quehacer antropol3gico debe estar en un continuo movimiento controlado por la observaci3n de la distancia, el ejercicio de contextualizaci3n de diversas fuentes y la circularidad de la memoria y de la interpretaci3n. Ya Geertz hab3a enfatizado que las descripciones hechas por el etn3grafo no son retratos fieles de la realidad, sino que son, en sentido estricto, *interpretaciones*. Por eso afirmaba que la actividad del etn3grafo m3s que observaci3n y descripci3n es interpretaci3n, “ya desde el comienzo nos hayamos interpretando, y lo que es m3s, interpretando interpretaciones [que los sujetos analizados hacen sobre sus pr3cticas y experiencias] (Geertz, 1987:24).

En relaci3n con la reflexividad de la poblaci3n estudiada, Guadalupe Reyes Dom3nguez subraya la importancia de profundizar en c3mo la posici3n de las personas en el espacio social influye en sus maneras de actuar, describir y narrar. Se trata tambi3n de dilucidar la forma en la que los miembros del grupo interpretan al investigador (su presencia, acciones y discursos) y cu3les son las im3genes y representaciones que tienen sobre su campo de estudio, pues de ello depende en gran medida el tipo de informaci3n y colaboraci3n que est3n dispuestos a dar y la forma en que la externan (Reyes Dom3nguez, 2023:119).

Todos estos cuestionamientos han llevado a revalorar la contribución de las personas con quienes hacemos trabajo de campo al proceso de producción del conocimiento antropológico. Como señala Luis Reygadas, el modelo colonial de conocimiento antropológico consideraba al investigador como el sujeto cognoscente, a los nativos como aquéllos por conocer y un único tipo de saber válido (el conocimiento científico). Los procesos de descolonización posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los movimientos sociales de los sesenta y setenta, y la antropología posmoderna de los ochenta, sembraron el camino para una fuerte crítica del colonialismo en la antropología. La irrupción de las antropologías nativas ha llevado a que cada vez con mayor frecuencia los “sujetos de estudio” discutan las investigaciones que se realizan sobre ellos, obligando a los etnógrafos a replantear sus interpretaciones, a ser recíprocos con la comunidad que los acoge y a devolver los resultados. Pero como bien señala Reygadas, el que los saberes producidos por todas las personas que intervienen en el proceso de conocimiento sean reconocidos como valiosos, no los exime de estar sujetos a la crítica y la vigilancia epistemológica y metodológica, ya que ninguno tiene de antemano la garantía de ser “objetivo”, “científico” o “emancipador” (Reygadas, 2015:103).

Subsisten grandes retos para transformar la estructura asimétrica del trabajo de campo y las relaciones de poder entre los antropólogos y las comunidades que estudian. El gran desafío —considera Rosana Guber— es cuán lejos o cuán cerca quedamos del campo con nuestros escritos, quedamos lejos cuando buscamos imponer sistemas teóricos y lealtades políticas a cuanto pudimos aprender en el campo y de quienes nos lo enseñaron.

Quizás nuestro mayor desafío sea pensar cómo construir y elaborar en nuestras investigaciones ese punto en el cual el término ‘compromiso’ (o el que corresponda) resulta de una reflexividad cada vez más recíproca, donde mi descubrimiento valga algo parecido para ellos y para mí. Esta reflexividad recíproca es, necesariamente, el resultado de un proceso de conocimiento mutuo, no un punto de partida. Apropiarnos de ese proceso significa pensar críticamente en nuestros trabajos de campo y, por lo tanto, significa concebir e inscribir nuestros trabajos de campo en la historia y en la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Jorge (2018), *Uso de la historia oral y de vida en la investigación educativa. Aspectos metodológicos y de fuentes orales*, Col. Cuadernos del Centro, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.
- Aceves, Jorge (2000), “Las fuentes de la memoria. Problemas metodológicos”, en *Voces recobradas. Revista de Historia Oral*, año 3, núm. 7, abril, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, pp. 6-10.
- Aguayo, Adriana y María Ana Portal (coords.) (2023), *Pensar la memoria desde la etnografía. Aproximaciones metodológicas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Juan Pablos Editor.
- Geertz, Clifford (1987) [1973], “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40.
- Guber, Rosana (2011), *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Halbwachs, Maurice (2004), *La Memoria Colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Katzer, Leticia y Horacio Chiavazza (2019), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo-Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Lomnitz, Claudio (2014), “La etnografía y el futuro de la antropología en México”, en *Nexos*, disponible en <<https://www.nexos.com.mx/?p=23263>>.
- Maceira Ochoa, Luz (2015), “Dinámicas de comunidades mnemónicas: grupos de mujeres memoriosas en acción”, en *Alteridades*, núm. 49, Departamento de Antropología, UAM Iztapalapa, disponible en <<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/783/1100>>.
- Nora, Pierre (2008), *Los lugares de la memoria*, Montevideo, Ediciones Trilce.

- Portal, María Ana (2022), *Memotopías urbanas. Un recorrido etnográfico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/ Juan Pablos Editor.
- Portelli, A. (2013), “Sobre los usos de la memoria: memoria-momento, memoria involuntaria, memoria perturbadora”, en *Socio-histórica*, núm. 32, 2do. Semestre, disponible en <<http://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SH2013n32a05>>.
- Reyes Domínguez, María de Guadalupe (2022), *Etnografía e investigación con niños. Debates contemporáneos*, México, Pergamino Editora.
- Reygadas, Luis (2015), “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico”, en Cristina Oehmichen (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, México, UNAM, pp. 91-118, disponible en <<http://www.ram-wan.net/restrepo/etnografia/12-reygadas.pdf>>.

Pensar la memoria desde la etnografía.
Aproximaciones metodológicas
se terminó en octubre de 2023
en Juan Pablos Editor, S.A. de C.V.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19
Col. del Carmen, Alcaldía Coyoacán
México, 04100, Ciudad de México
<juanpabloseditor@gmail.com>

Publicación electrónica

Los textos que componen esta publicación muestran los cruces entre la experiencia etnográfica y las trayectorias de un conjunto de investigadores que participaron en el proyecto titulado: *Las memorias de lo urbano: territorio, identidades y sentido de pertenencia ante la urbanización neoliberal*, financiado por el Conahcyt, cuyo objetivo fue describir y analizar el papel de la memoria en la construcción del sentido de pertenencia en la Ciudad de México.

El tema de la memoria, en tanto objeto de estudio, tiene implicaciones metodológicas complejas ya que en ella intervienen no sólo un marco teórico específico, sino la intersección de diversas memorias individuales: la de los entrevistados y la de los investigadores. Los investigadores detonan la memoria del otro para explorar el fenómeno social que investigan y al hacerlo, estimulan la memoria propia articulando los relatos del sujeto de la investigación con los suyos.

En el proceso de investigación se observa esta dinámica de entrelazamiento que se convierte, a través del análisis y la interpretación, en datos para la investigación. Se trata de un proceso dinámico en el que la memoria adquiere diferentes perspectivas de acuerdo al enfoque del investigador y de los propios investigados. Es justamente este proceso del que se da cuenta en este libro a partir de dos ejes: por una parte, la experiencia etnográfica de los autores y la relación que se establece entre investigadores e interlocutores durante el trabajo de campo y, por otra, la reflexión metodológica de estos procesos.





Adriana Aguayo Ayala

Doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Ciudad de México.

Desde 2017 es profesora-investigadora de tiempo completo en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Sus líneas de investigación son: percepción del espacio, construcción del sentido de pertenencia, ciudadanía, identidad, memoria, renovación urbana, racismo, segregación y gentrificación.



María Ana Portal Ariosa

Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1987 trabaja como profesora-investigadora de tiempo completo en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, en la Ciudad de México. Las principales líneas que trabaja actualmente son: memoria, identidad urbana, formas de organización y participación en pueblos originarios de la Ciudad de México, espacio público, ciudad y construcción de ciudadanía.

CIUDADES Y CIUDADANÍAS

*Renovación urbana, modos de habitar
y desigualdad en la Ciudad de México*

Angela Giglia
(coordinadora)

*Nuevos escenarios urbanos. Políticas públicas y
sentido de pertenencia
en la ZMVM*

Adriana Aguayo Ayala
(coordinadora)

*Cines latinoamericanos en circulación,
en busca del público perdido*

Ana Rosas Mantecón
Leandro González
(coordinadores)

Caminando en los espacios de memoria

María Ana Portal
Rocío Martínez Guzmán
Mario Camarena Ocampo
(coordinadores)

Habitar y comprender el espacio urbano.

*Escritos de Angela Giglia
sobre la Ciudad de México*

Adriana Aguayo
Antonio Zirión
(compiladores)

*Memotopías urbanas.
Un recorrido etnográfico*

María Ana Portal
(coordinadora)

*Memorias en conflicto.
Reflexiones desde lo urbano*

Mario Camarena Ocampo
Rocío Martínez Guzmán
(coordinadores)

*Memoria y políticas culturales.
Procesos globales, conflictos locales*

Adriana Aguayo Ayala
Rocío Ruíz Iagier
(coordinadoras)

Imagen en portada: Mónica Pioquinto