

Afectividades del habitar

Un caso de estudio etnográfico en comunidades aledañas al Lago de Texcoco

Affectivities of living

An ethnographic case study in communities surrounding Lake Texcoco

Dr. Enrique Israel Ruíz Albarrán

Universidad Autónoma de Estado de Morelos

Cuernavaca, México

enriqueisraelruiz@gmail.com

Recibido: 12/08/2024

Aceptado: 25/09/2024

ARK: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s26839784/mval984ka>

Resumen

El objetivo del presente artículo es generar conocimiento etnográfico actualizado sobre lo que llamamos afectividades del habitar, entendidas éstas como construcciones anímicas de relaciones ontológicas, políticas y éticas para coexistir en un mundo. El trabajo de campo fue realizado en comunidades circundantes al Lago de Texcoco entre enero del 2023 y agosto del 2024. Para comunicar los resultados de esta investigación se parte de un plan de exposición. En la primera parte, se elabora una reflexión epistemológica sobre la importancia del estudio de la vida afectiva, argumentando que la comprensión etnográfica implica más que la búsqueda del sentido en la existencia colectiva, abriendo un lugar a otros registros del ser-en-grupo como es la construcción de modos de habitar el mundo a través de la vida afectiva. Este mismo apartado cierra con algunas consideraciones metodológicas implícitas en la noción de descripción densa y la teoría de la narración referida a los vínculos entre interpretación, discurso social y enunciación. En la segunda parte del texto, se desarrolla el apartado intitulado afectividades ontológicas, políticas y éticas del habitar en comunidades aledañas al Lago de Texcoco. Aquí se recuperan las enunciaciones de quienes aceptaron participar

en un ejercicio de interlocución durante nuestro trabajo etnográfico. Concluimos con una reflexión sobre el papel del estudio de los afectos en las técnicas etnográficas.

Palabras clave: afectividades del habitar; comprensión etnográfica; comunidades aledañas al Lago de Texcoco

Abstract

The objective of this article is to generate updated ethnographic knowledge about what we call affectivities of living, understood as emotional constructions of ontological, political and ethical relationships to coexist in a world. The field work was carried out in communities surrounding Lake Texcoco during January 2023 to August 2024. To communicate the results of this research, an exhibition plan is used. In the first part, an epistemological reflection is elaborated on the importance of the study of emotional life, arguing that ethnographic understanding implies more than the search for meaning in collective existence, opening a place for other registers of being-in-group such as It is the construction of ways of inhabiting the world through emotional life. This same section closes with some methodological considerations implicit in the notion of dense description and theory of narration referring to the links between interpretation, social discourse and enunciation. In the second part of the text, the section entitled ontological, political and ethical affectivities of living in communities surrounding Lake Texcoco is developed. Here the statements of those who agreed to participate in an interlocution exercise during our ethnographic work are recovered. We conclude with a reflection on the role of the study of affects in ethnographic techniques.

Keywords: affectivities of living; ethnographic understanding; communities surrounding Lake Texcoco.

Introducción

La pregunta por el papel de los afectos en la constitución de la subjetividad, los vínculos sociales o procesos de identificación colectiva con el ambiente que nos circunda, tiene ya un lugar importante en las investigaciones desbrozadas desde las ciencias sociales y otros campos del saber. En términos epistémicos, la vida afectiva es también una fuente de conocimiento existencial. Tómese de ilustración los siguientes planteamientos:

1. Para Xavier Zubirí (1998), los humanos tenemos la capacidad de aprehender una variedad de realidades y ambientes mediante la combinación de procesos intelectuales y experiencias sensoriales inherentes al sujeto. Dicha capacidad es lo que llama inteligencia sentiente. Escribe el filósofo español: “El hombre es animal de realidades (...) tiene ese modo de habérselas con las cosas que es sentir las (...) aprehende en una intelección sentiente” (Zubirí, 2016, pp. 68-69)

2. Algirdas Julien Greimas y Jacques Fontanille (2002), proponen que la semiótica de las pasiones emerge como otra posibilidad epistemológica para estudiar procesos de significación dentro de la compleja relación entre emoción y cultura. No obstante, advierten que, al investigar las emociones en la existencia colectiva, es necesario “reducir la distancia entre el conocer y el sentir” (Greimas & Fontanille 2002, p. 21)

3. Colin Ellard (2016), un neurocientífico londinense explica que la psicogeografía es un enfoque multidisciplinario que articula elementos de psicología de la percepción, la geografía física y la arquitectura para explorar cómo el entorno físico determina nuestra experiencia emocional en los espacios que habitamos, de aquí que sostenga que “los lugares nos generan sentimientos, dirigen nuestros movimientos, nos hacen cambiar de opinión, influyen en nuestras decisiones...” (Ellard, 2016, p. 252)

4. Al mencionar la noción del sentipensar, Arturo Escobar (2014) plantea que esta articulación significativa da cuenta que razón y emoción no son dos rasgos necesariamente dicotómicos que intervienen en la construcción del sentido en la vida humana, sino que, ontológicamente hablando, convergen como existencia íntegra en los seres del lenguaje adscritos a un territorio. De tal suerte que: “Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista” (Escobar, 2014, p. 16)

Ciertamente, podemos agregar una gran cantidad de propuestas de estudio referidas a los intereses que aquí nos convocan, por ejemplo, desde el género, la corporeidad, la crueldad, el narcotráfico, etc. Sin embargo, por cuestiones de espacio, lejos de esbozar un estado del arte para situar la relevancia de todos estos esfuerzos en su actualidad, pertinencia, complejidad o dinamismo teórico, lidiamos con esta falta asumiéndonos como parte de un horizonte de estudio ubicado ahí en lo que Patricia Ticineto (2007) llama *The Affective Turn*, es decir, en donde este giro afectivo es una manera de nombrar un encuentro y desencuentro de enfoques, disciplinas, teorías o métodos interesados en explorar el mundo de las emociones a través de sus expresiones políticas,

culturales, ecológicas, artísticas; expresiones visibles en la lucha social, la vida anímica inconsciente, en los cuerpos, etc. Como señala Sánchez Prado (2012):

Este “giro” (...) no se refiere a un vocabulario unificado ni a un corpus inmediatamente identificable de lecturas filosóficas. Más bien, se trata de un diverso espectro de lenguajes provenientes de paradigmas distintos y a veces contradictorios, que parecen haber encontrado en el estudio de la afectividad una forma de superar distintos impasses generados por la institucionalización de discursos originalmente concebidos como disidentes. (p.12)

Vale aclarar, sin embargo, que dentro de esta diversidad de lenguajes se comparte un posicionamiento crítico ante la manera clásica de concebir la complejidad emocional. Sirva de representación el pensamiento cartesiano; posicionamiento filosófico que reduce la diferencia existencial a oposiciones binarias sujeto/objeto, razón/sensación, mente/cuerpo, exterior/interior, etc.

De aquí que la inteligencia sentiente, el acto de sentipensar, la semiótica de las pasiones o la psicogeografía que mencionábamos arriba son algunas apuestas epistémicas para darle un lugar a la comprensión de las realidades humanas en términos de afecto-cognición sin hacer de esta correlación una lectura dualista o separatista de la constitución del ser hablante/mundo/cuerpo/razón/pasión/sensación. Dicho esto, en el presente escrito recurrimos al campo de la etnografía interpretativa de Clifford Geertz (2010), apoyada de la teoría narrativa de Paul Ricoeur (2022) y de nociones psicoanalíticas de orientación lacaniana para pensar lo que llamamos afectividades del habitar, entendidas éstas como construcciones anímicas de relaciones ontológicas, políticas y éticas que posibilitan coexistir en un mundo. Ternario retomado de la filosofía ambiental de Enrique Leff (2023) y a partir del cual interrogamos, problematizamos y multidimensionamos la experiencia sensible investida en un territorio de vida. Para hacerlo, se recuperan las narraciones que nuestros interlocutores compartieron durante el trabajo de campo realizado entre enero del 2023 y agosto del 2024, específicamente, en las comunidades de Texcoco de Mora, San Salvador Atenco, Chiconcuac y San Miguel Tlaixpan, poblados aledaños al Lago de Texcoco, en el Estado de México.

Originalmente, el estudio se pensó únicamente para la zona lacustre, en donde observamos que lo que motivó la organización social de los ejidatarios de San Salvador

Atenco fue la lucha por la protección de su territorio y por la gestión del agua derivado del desvío de sus caudales naturales por lo menos en dos periodos: 1) Tras la construcción de las obras del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM) autorizadas en septiembre de 2015 durante el gobierno de Enrique Peña Nieto que, para no dejar de señalarlo, fue el mismo mandatario que durante los días 3 y 4 de mayo de 2006 ordenó a más de 3500 efectivos de la policía atacar a los pobladores de Atenco, cuyo saldo brutal quedó documentado y denunciado por el uso extremo de violencia, asesinatos y violación sexual. 2) Después de que el presidente Andrés Manuel López Obrador decide cancelar el NAICM en 2019, el problema de la gestión del agua implicó un nuevo desencuentro con pobladores de Atenco, porque aunque se declaró Área Natural Protegida, la construcción del Parque Ecológico Lago de Texcoco siguió alimentándose de caudales naturales como la Ciénega de San Juan. Emergiendo, con esto, conflictos socioecológicos en donde los involucrados son el gobierno mexicano, partidos políticos, organizaciones sociales como el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y comunidades aledañas a la zona lacustre del Lago de Texcoco. No obstante, conforme conocimos más voces interesadas en la defensa y cuidado de los lugares que habitan, se amplió nuestro trabajo de campo hasta San Miguel Tlaixpan, un pueblo de la montaña cercana a Texcoco. Fue así que registramos más historias relacionadas a las motivaciones de nuestros interlocutores para proteger y preservar la vida en su territorio. Cabe mencionar que por razones de protección de datos personales únicamente compartiremos sus enunciaciones, siempre contextualizadas según lo dialogado durante una serie de entrevistas semiestructuradas bajo un enfoque de descripción densa con el propósito de situar experiencias emocionales arraigadas a la existencia y realidades socioambientales de estas comunidades; a sentimientos que desencadenan la lógica de su organización social y, por su puesto, a las causas sociales que promueven su deseo por el cuidado de la vida.

En este orden de ideas, el objetivo del presente texto es generar conocimiento etnográfico actualizado sobre las afectividades ontológicas, políticas y éticas del habitar en territorios circundantes al Lago de Texcoco. La pregunta guía es: ¿cuáles son los entrecruces epistémicos que podemos tejer para alojar narrativas que den cuenta de las características de estos modos anímicos del habitar? Comencemos, pues, con el diálogo epistémico que aquí proponemos.

La vida afectiva en el horizonte de la comprensión etnográfica

La raíz etimológica de la palabra etnografía proviene de dos voces griegas: *ethnos* (nación, pueblo, raza) y *graphein* (grabar, escribir) que, en su conjunción, remite al acto de narrar, relatar o describir la vida de un pueblo. Hay que aclarar, sin embargo, que dicha escritura ha sufrido cambios en su concepción a lo largo de la historia de los estudios antropológicos. Tómese de ilustración el trabajo de Edward Burnett Tylor (1993) quien, desde un enfoque evolucionista consideró que el propósito de la comprensión etnográfica era descubrir leyes universales para explicar continuidades, cambios o transformaciones culturales entre las sociedades llamadas salvajes y las modernas; comparando y clasificando sistemas de creencias, artes, costumbres, rituales, etc., frente a los ideales del hombre civilizado. Pongámoslo en palabras del propio Taylor:

Al seguir el gran trabajo de la etnografía racional, la investigación de las causas que han producido los fenómenos de la cultura y las leyes a las que están subordinados, es conveniente trabajar tan sistemáticamente como sea posible un esquema de la evolución de esta cultura a lo largo de sus muchas líneas. (...) Comparando las varias etapas de la civilización entre las razas que la historia conoce (Tylor, 1993, pp.75-76)

Evidentemente, este formato etnográfico mostró inconsistencias que podemos poner en términos de conflictos éticos, epistemológicos y metodológicos. Por ejemplo, mientras se asumió que el trabajo de campo era realizado por alguien que tenía la capacidad de observar objetivamente el mundo de la otredad, presuntamente, porque su mirada científica, fría y calculada le permitía explicar cómo vive la alteridad, cuáles son sus sistemas de creencias, cómo constituye sus formas de organización política, etc., a su vez, se hizo presente el etnocentrismo occidental anulando la diferencia radical de las culturas estudiadas; no sólo tildándolas de bárbaras e irracionales, sin escritura e historia, sino censurando su voz al hablar por aquellas poblaciones nativas toda vez que los científicos evolucionistas se autoasumieron como sus traductores autorizados.

En oposición a estos prejuicios científicos emergió otra manera de entender la comprensión etnográfica bajo postulados interpretativos. Aquí rescatamos los de Clifford Geertz, al sugerir que “hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de

‘interpretar un texto’) un manuscrito extranjero” (Geertz, 2010, p.24). Este manuscrito es lo que llama cultura; un escrito vivo compuesto de significados entrelazados a partir de los cuales la gente organiza su mundo, y en donde su "análisis consiste (...) en desentrañar las estructuras de significación (...) y en determinar su campo social y su alcance” (Geertz, 2010, p. 24), precisamente, porque dichas estructuras articulan el sentido colectivo que una cultura le atribuye a su existencia.

Y, no obstante, ¿la comprensión etnográfica se reduce a la interpretación de significados cargados de sentido, entendiendo este último como aquello producido cognitivamente mediante la recepción de significados para la conciencia? ¿Acaso no hay otros registros ontológicos de la condición humana por comprender, por ejemplo, rasgos que pueden ubicarse en los estados anímicos del ser del lenguaje? El mismo Geertz nos ayuda a pensar esto último cuando advierte que la interpretación etnográfica también le da un lugar a la pregunta por los vínculos entre significación y afecto. Un referente es lo que examina en su estudio sobre la religión como sistema cultural en donde sostiene que las emociones están íntimamente relacionadas con la estética de los símbolos sagrados, en donde cada uno de estos “presta apoyo a estas creencias sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad.” (Geertz, 2010, p. 89)

Esto último nos obliga a replantear qué estamos entendiendo por comprensión etnográfica, más cuando se juega el registro sensible de la existencia colectiva. Hans-Georg Gadamer (2007) dice que el “*verstehen* (comprender) posee dos sentidos... “comprendo el significado de algo” (...) “conocerse allí alguna cosa” (Gadamer, 2007, p. 73) y un “sé cómo me aprenderé de allí (...) con relación a algo de otro” (Gadamer, 2007, p. 74). Si contrastamos ambas posibilidades podríamos decir, por un lado, que en el primer caso se trata de una suerte de traducción de sentido ante el enigma de la cosa y, en el segundo caso, aprehender lo otro del sentido como pueden ser las causas anímicas de la existencia. Aquí podemos hacer una correlación con lo que dice Pilar Gilardi (2013): hay existencia en cuanto hay una suerte de “disposición afectiva (*Befindlichkeit*)” (Gilardi, 2013:91); disposición constituida por estados de ánimo. Estados anímicos que expresan un “modo de ser que es el encontrarse” (Gilardi, 2013, p.93) afectivamente en el mundo. De tal suerte que:

Los estados de ánimo dan noticia de la existencia sin concepto, sin objetivación alguna.
Pero, ¿cuál es la noticia que revelan? Que la existencia es anímica. (...) La afirmación

de que la existencia es anímica implica situar el análisis de la afectividad en el orden ontológico, salir del ámbito de la conciencia. (Gilardi, 2013, p.94)

Así, preguntas del tipo: ¿cómo te sientes?, ¿cómo te encuentras?, ¿qué tienes?, hacen referencia a la condición existencial que se hace pasar mediante la experiencia sensible de estar-en-el-mundo (alegría, tristeza, melancolía, tranquilidad, etc.). Dicho esto, y de regreso a la pregunta por la comprensión etnográfica, aquí sostenemos que, durante el trabajo de campo, no sólo se trata de captar el *Ethos* de un pueblo describiendo densamente las relaciones entre significación y sentido, sino que también es posible hacerlo recuperando el *Pathos* de la cultura. Esto quiere decir que en el trabajo etnográfico “interpretamos los estados anímicos atendiendo a sus fuentes.” (Geertz, 2010, p. 95) ¿Cuáles son estas fuentes? Vivencias, recuerdos, acontecimientos que pueden experimentarse placentera o displacenteramente; a nivel del vínculo social, encuentros o desencuentros con la alteridad, desatando estados de ánimo de empatía o malestar y, por supuesto, las emociones producidas ante la inconmensurabilidad de los ecosistemas que nos rodean. Las fuentes de la producción afectiva, entonces, son todas aquellas que actúan en nuestro modo de habitar anímicamente el mundo; fuentes que narramos conforme nos afectan cuando nos salen al paso. Ahora bien, metodológicamente hablando, ¿cómo se registran estas enunciaciones cargadas de estados de ánimo? Revisemos la noción de descripción densa según la desbrozó Geertz.

Descripción densa y teoría de la narración como fundamentos metodológicos en el estudio de la vida afectiva

Hacia 1973 Geertz publica *La interpretación de las culturas*, una serie de ensayos que inauguró con el problema de la comprensión etnográfica a partir del concepto de descripción densa. Con este recurso heurístico habló del trabajo interpretativo bajo la tesis de que la cultura o las culturas son escritos vivos que de alguna manera hay que leerlos. El reto para él, en este entendido, está en desentrañar por vía de los entramados simbólicos aquello que le da un lugar al ser del lenguaje como existencia colectiva o, mejor dicho, como ser-con-los-otros. Vale aclarar que dichos entramados son los que emergen como el “objeto” de la etnografía; un objeto expresado a modo de cierta “jerarquía estratificada de estructuras significativas” (Geertz, 2010, p. 22). De aquí que el antropólogo norteamericano sostenga una concepción semiótica de cultura:

“Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (...) dentro del cual pueden describirse (...) de manera inteligible, es decir, densa.” (Geertz, 2010, p. 27)

El asunto es que, desde una noción interpretativa del estudio de la cultura, el etnógrafo debe encontrar la manera de leer ese entramado socio-simbólico para describir desde sus profundidades cómo es que los significantes le dan un lugar a un estilo particular de organizar la existencia colectiva. Esto ya nos habla de otra manera de pensar la cultura, pues “el sujeto no posee relación directa con lo real del mundo, para hacerlo, depende directamente del lenguaje —para después relacionarse con el mundo.” (Ruíz, 2018, p. 137) Evidentemente, no hay un orden universal, hay campos de significantes llamados culturas. Pero, ¿cómo se hace una descripción densa? Geertz propone tres momentos durante su implementación metodológica:

(...la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones percederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta. (Geertz, 2010, p. 32)

Revisemos punto por punto: 1) la interpretación etnográfica remite a una lectura del texto cultural; 2) lo que se lee es “un discurso social, aun cuando (...) fuera un discurso desarrollado en múltiples lenguas” (Geertz, 2010, p.30); 3) La manera en que se lee dicho texto es escuchando las voces de los interlocutores; una escucha entendida como la inscripción de actos de enunciación. Detengámonos en este último rasgo, sobre todo, porque es relevante para el trabajo etnográfico que más adelante vamos a exponer.

Geertz, al retomar de la teoría de la narración del filósofo francés Paul Ricoeur (2022), señala lo siguiente:

El etnógrafo "inscribe" discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada (...) Paul Ricoeur, de quien tomé toda esta idea de la inscripción de los actos aunque algún tanto modificada, pregunta: "¿Qué fija la escritura?" No el hecho de hablar, sino lo “dicho” en el hablar (Geertz, 2010, p. 31).

En la perspectiva de Ricoeur, lo dicho en el hablar no sólo es “una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social.” (Ricoeur, 2022, p. 120); sino que cada enunciación viene acompañada de vivencias singulares que implican historias relacionadas a mundos de vida. De aquí que el filósofo considere que el decir en la palabra “se hace tiempo humano en la medida en que se articula un modo narrativo” (Ricoeur, 2022, p.113) y que, a la par, ese modo narrativo “proporciona (...) un contexto de descripción para acciones particulares.” (Ricoeur, 2022, p. 121).

Hagamos una correlación de este planteamiento con lo que Lacan (2015) traza en las clases IV y V del seminario *El deseo y su interpretación* para introducir lo que llama el problema de la posición subjetiva dentro de su propio discurso, es decir, el lugar del sujeto del inconsciente ante el campo del lenguaje que lo hace hablar. Así, “lo que se enuncia en el significante conlleva una duplicidad interna entre proceso del enunciado y proceso del acto de la enunciación.” (Lacan, 2015, p. 93). La enunciación, sin embargo, es quien revela la ubicación subjetiva del hablante dentro del orden simbólico al que responde y que, en términos antropológicos, podemos entender como la Cultura. Consideramos que esto es muy importante en un ejercicio de interlocución para la comprensión etnográfica porque durante una conversación se busca rescatar y comunicar el lugar que tiene el hablante dentro de sus propias narraciones histórico-culturales. De aquí la importancia de alojar la vivencia que se tiene de un mundo a partir de quien lo narra. El tercer rasgo de la descripción densa, por lo tanto, consiste en localizar “la posición que toma aquel que habla con relación a sus propios dichos.” (Miller, 2013, p.39). De tal modo que, al hacer un trabajo de descripción densa a partir de lo dicho en el hablar, se abre una entrada para escuchar la experiencia vivida dentro de un mundo circundante. Llegados hasta este punto, es momento de recuperar las enunciaciones de nuestros interlocutores para explorar lo que llamamos afectividades ontológicas, políticas y éticas del habitar en las comunidades aledañas al Lago de Texcoco.

Afectividades ontológicas, políticas y éticas del habitar en territorios aledaños al Lago de Texcoco

¿Qué entendemos por habitar? Del latín *habitāre*, la RAE define habitar como morar. Esta concepción genérica resulta poco útil para problematizar los modos en que los

humanos inscriben sus acciones para vivir en su mundo. Heidegger (1994), por su parte, entiende el habitar como un acto que el ser del lenguaje construye para residir en lo real del mundo a partir de su capacidad poética, digamos, historizándose creativamente en cuanto coexistente con el Cielo, la Tierra, los Dioses y la Humanidad; haciendo con el paisaje de las cosas un relato de vida; metaforizando lo que le sale al paso para estar-ahí como ser-con-lo-otro. De aquí que para el filósofo el habitar es un acto que el ser hablante necesita producir para hacer pasar su estar-en-el-mundo. No obstante, Heidegger señala que, con la llegada del discurso de la modernidad, el habitare se desarticuló de su constitución ontológica. Desde entonces, “el habitar no es experimentado como el ser del hombre; el habitar no se piensa nunca plenamente como rasgo fundamental del ser del hombre.” (Heidegger, 1994, p. 130) Y si esto es así, es porque con el advenimiento de la mercantilización del mundo el hablante dejó de vivenciar el habitar como resultado de su estar-ahí en solidaridad con el otro. Esto quiere decir que con la llegada del proceso metonímico de la mercancía las significaciones del habitar quedaron reducidas a su comprensión de plusvalía; porque bajo la lógica mercantil los imaginarios sociales asumen que su residir depende de la objetividad de los espacios que transitan con regularidad en términos de individualidad; a los lugares de encuentro que definen por sus clases sociales y, por su puesto, a su capacidad de consumo para establecerse en casas-habitaciones que funcionan como propiedades privadas. Lo que el filósofo busca señalar es que el problema del habitar en el capitalismo no se percibe como un problema ontológico, sino como uno que depende de la apropiación de los espacios a condición de su consumo, desarticulando con esto al ser del acto poético de habérselas con el otro para construir un lugar para vivir. A este fenómeno Heidegger lo llamó la auténtica penuria del habitar. Cabe subrayar que ésta:

(...) no consiste en (...) la falta de viviendas (...) La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar (Heidegger, 1994, p. 142)

En México podemos relacionar dicha penuria con el desarrollo de los conflictos socioambientales originados por un modelo extractivista radicalmente destructivo que se basa en la explotación a gran escala de los recursos naturales: minerales, petróleo, agua, agricultura, ganadería, bosques, etc.

En nuestro caso de estudio, sostenemos que una de las representaciones contemporáneas de esta miseria de hallarse en el mundo fue lo que hasta el 2019 se conoció como el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM), un mega proyecto multimillonario que, en su primera etapa, se construyó en un terreno de aproximadamente 4,400 hectáreas ubicadas en los municipios de Atenco, Ecatepec y Texcoco de Mora en el Estado de México. Desde el principio, este proyecto aeroportuario fue marcado por su modelo extractivista cuyos efectos podemos caracterizar mediante el exceso, el abuso, el desorden y la violencia ejercida hacia el pueblo de Atenco. Al respecto, tuvimos la oportunidad de platicar con un profesor universitario dedicado a la investigación de sistemas agroecológicos quien destacó la importancia de la organización social frente a los argumentos oficialistas con los que se intentó justificar la construcción del aeropuerto:

Lo que decían ellos, en ese entonces y que se ratificó en 2015 con Peña Nieto, fue que la zona de Atenco-Texcoco que está en la parte lacustre, pues son tierras más o menos planas. El otro argumento que decían ellos es de que era una zona improductiva, que ya no había más que hacerle, que utilizarla para otra cosa y un proyecto estratégico que vieron ellos fue el de construir un aeropuerto. Vicente Fox vio de acuerdo a sus asesores que eran tierras planas, y dijo vamos a hacer un aeropuerto. Sin embargo, no esperó la respuesta social que, inmediatamente, se protestó por el abuso que se tenía sobre las tierras. (Comunicación personal, 26 de septiembre del 2023).

Ahora bien, estas palabras compartidas por el profesor tuvieron resonancia durante un recorrido rumbo a la Ciénega de San Juan. El sábado 25 de mayo del 2024, transitando por los cerritos de Tepetzingo, Huatepec en los ejidos de San Salvador Atenco, un joven activista fundador de un colectivo que se dedica a reconstruir la historia del Lago, hizo un comentario que nos parece orientador para dar cuenta de las relaciones existentes entre territorio, afecto y ontología. Ese día, el joven habló del peligro que corre el acervo cultural de la zona con la llegada de saqueadores:

El cerro de Huatepec junto con el de Tepetzingo formaban una unidad entre habitacional y de culto, se reporta desde el tiempo post clásico tardío, que es la parte de Nezahualcóyotl y los señores acolhuas, desafortunadamente, hay lugares como Huatepec donde vienen muchos saqueadores y empiezan a hacer lo que

llaman pozos de saqueo; piensan que hay cosas abajo enterradas, o algo así, de valor monetario, y el valor que se tiene aquí es más bien ambiental y cultural. (Comunicación personal, 25 de mayo del 2024).

Para este joven, estos valores culturales y ambientales identifican a las comunidades con la vida que hay en el Lago, valores que nos hablan de sus hábitos, sus costumbres, sus creencias, etc.; y aunque sabe que con las nuevas generaciones estos procesos de identificación cada vez son más frágiles, no deja de señalar la importancia que el lago tiene en la constitución del imaginario social en la zona lacustre:

Hay que decirlo, porque la definición exacta, científicamente adecuada del lago no concuerda con lo que ahora es la zona del lago, pero en el imaginario socialmente y de facto sigue existiendo el lago. Las comunidades siguen teniendo esta relación. Muchos de los que actualmente están en esta zona haciendo las actividades lacustres tienen una relación todavía íntima con el agua. (Comunicación personal, 18 de mayo del 2024).

Expresiones como “valor ambiental” y “relación íntima con el agua”, no son sólo expresiones para entender el territorio como un espacio ontológico, es decir, como una dimensión compleja a través de la cual se configura la existencia colectiva en coexistencia con otras ontologías, sino que, a la par, se habla de esa otra dimensión que es el campo de los afectos. Desde ahí, se tejen conexiones profundas, “íntimas”, en donde los sentimientos están vinculados a los lugares y espacios que se habitan. Y durante nuestro trabajo de campo recuperamos varios testimonios que destacan el valor afectivo que las comunidades asignan a su territorio, al grado de hablar del amor. Tómese las palabras de una joven activista de un poblado de la montaña, quien nos habló del amor que siente hacia el agua. Un amor, dice ella, que le fue heredado por su abuela y su abuelo, desde el campo hasta la cocina y, viceversa. Su convivencia familiar, entonces, es el modo como ella historiza su conexión con el agua:

Desde pequeña veía a mi bisabuelo regar las plantas en la huerta y, él, pues me llevaba. Entonces, me instaló una hamaca grande y me contaba los números en náhuatl; contaba sobre el agua, era muy impresionante, entonces, tuve mi conexión por eso, por mi abuelo, por cómo regaba sus plantas en Tlaixpan, en esa huerta gigante donde ahorita hay casas. Antes era hermosa, era muy bonito tener

a la mano peras, aguacates. ¡Veía la vida! Y también mucha conexión era con la cocina de mi bisabuela, porque mucha de la fruta que se daba en la huerta, pues se utilizaba en la cocina, incluso, las rosas, unas rosas de castilla, son las que ocupaba mi abuela para bañarme; sacaba una tina, la calentaba con el sol y ponía las rositas, entonces, desde ahí viene esa conexión con el agua, desde sus enseñanzas. (Comunicación personal, 15 de julio del 2024).

Estas palabras, es decir, las del “amor al territorio”, también hicieron eco durante una conversación con la cronista del municipio de Chiconcuac. Al preguntarle sobre el vínculo histórico entre los textileros y el Lago de Texcoco, relató que durante el periodo revolucionario la población se vio envuelta en la miseria por lo que tuvieron que trasladar su mercancía hacia la Ciudad de México y el Estado de Hidalgo, lamentablemente, en muchas ocasiones perdiendo la vida. Para la cronista, esta tragedia es la fuente de lo que hoy día en Chiconcuac es “amor al comercio”:

Hubo gente que la asaltaron, que la mataron. Un día no llegó un señor y pues a buscarlo, y lo único que encontraron fue su paquete de suéteres que tenía, sus cobijas; lo habían aventado a un pozo. Ya estaba descompuesto, tuvieron que traer el cadáver del señor. Entonces, sabían que la gente se iba a arriesgar, que ya no iba a regresar, pero tenían que hacerlo, porque si no qué comían. Entonces, yo creo que todo eso le dio mucha sensibilidad a la gente de aquí de Chiconcuac. Los abuelos, ellos, yo creo que nos inculcaron el amor al comercio. Yo creo que aquel sufrimiento que tuvieron los abuelos, que no los inculcaron, nos ayudó mucho a cuidar nuestro comercio, porque es nuestra vida, y así como el tejido, como buenos tejedores, sabemos que si escogemos buenas hebras, si los combinamos, podemos hacer un hermoso tejido; y pues todos somos como una hebra, nos vamos entretejiendo entre los compañeros, entre la gente del pueblo. (Comunicación personal, 8 de agosto de 2024).

Desde un esfuerzo de comprensión etnográfica que implique un ejercicio de descripción densa, podemos decir que lo que aquí desentrañamos es la importancia de pensar el territorio de manera relacional, es decir, en donde ontológicamente, estas comunidades no sólo configuran la existencia en términos de un sentido de pertenencia, sino que el territorio es un lugar investido de emociones y sentimientos a partir de los cuales se simboliza un mundo de vida. Pongamos esto a partir de lo que Enrique Leff (2023) llama ontología de la diversidad. Por supuesto, no se trata de una ontología esencialista,

universal o trascendental, sino de modos históricos de habitar un mundo, del estar-ahí conforme a lo que comunalmente se puede construir para levantar un hogar. En nuestro trabajo de campo, estas ideas nos confrontaron con preguntas del tipo: ¿Qué significa tener un mundo? ¿Qué es sostener un mundo? ¿Qué es hacerse de un mundo? Preguntas que no se pueden pensar al margen de una ontología de los afectos.

Ahora bien, a esta interpretación ontológica le siguen acciones políticas. En nuestro caso de estudio, acciones que ocurrieron cuando las comunidades se enteraron que había un proyecto extractivista que estaba a punto de ponerse en marcha. Detonando la organización social para defender su territorio. Este acontecimiento que va desde la construcción del NAICM hasta su cancelación tras años de lucha, dio origen a que las comunidades desarrollaran proyectos sustentables para contrarrestar los daños socioambientales en todas estas ontologías de la diversidad. Y es que, como dice Enrique Leff, “el valor de los imaginarios sociales de la sustentabilidad surge de su fuerza expresiva en el marco ético-político de un diálogo de saberes” (Leff, 2014, p. 218)

Tenemos aquí la entrada al campo de las afectividades políticas del habitar. Pero para dimensionar su relevancia, es importante distinguir entre política institucional y lo político, es decir, aquella que se ejerce al amparo de una serie de leyes escritas desde donde se determina las reglas del vínculo social o, incluso, se pretende dar solución a los desacuerdos entre los miembros de una sociedad y lo que se produce como efecto de las contradicciones en el vínculo social. Como dice Chantal Mouffe (1999), “Concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es destruir toda la dimensión del poder y del antagonismo (que propongo llamar ‘lo político’), y es confundir completamente su naturaleza” (Mouffe, 1999, p. 190).

Así, hemos de dar cuenta que lo político no es una política de la necesidad, es decir, no corresponde a la institucionalización de la política desde donde se dicta lo que debe ocurrir o hacerse como deber-ser. Lo político, por el contrario, abre un lugar a las singularidades que impiden la realización Ideal de los vínculos presuntamente transparentes entre los seres humanos y el mundo que les circunda. De tal suerte que lo que está jugado es “La imposibilidad del cierre (es decir, la imposibilidad de la «sociedad») [...] que se muestra como movimiento continuo de diferencias” (Laclau & Mouffe, 1987, p. 208). La problemática planteada aquí es crucial en cuanto a que se trata de darle un lugar a la diferencia entre diversas estructuras de existencia, o donde heterogéneas historias de vida-cultural nos convocan a volver a pensar al ser-con-los-

otros desde su falta constitutiva. Lo político, por lo tanto, es la acción social diferenciada que emerge con el desencuentro, el desacuerdo o el disenso inherente al lazo social, haciéndolo siempre frágil, pero no por esto, inhibición del ser cultural para crear un proyecto de emancipación social. Puestas las cosas así:

Las luchas socio-ambientales son la manifestación de una voluntad de poder vivir, que desde los imaginarios sociales de la sustentabilidad reclama los derechos del ser cultural a sus modos autonómicos de existencia y su reposicionamiento en el mundo conforme con los principios y condiciones de la vida. (Leff, 2023, p. 374)

En nuestro caso de estudio sabemos que las comunidades aledañas al Lago de Texcoco estuvieron confrontadas con las autoridades gubernamentales, dando lugar a la respuesta social siendo la defensa de su territorio causa de toda su organización. Y, no obstante, lo político -encarnado en los diversos imaginarios de lucha-, no debe llevarse a la concepción dogmática de un acto perfectamente transparente en sus motivaciones. Si mencionamos esto es porque con la noción de lo político buscamos descolocarnos del Ideal que excluye el problema de todo vínculo social, es decir, sus propias contradicciones al interior de su estructura. Un grupo social en defensa de sus derechos no tiene por qué reducirse a dicho Ideal porque se pierde, precisamente, lo que emerge como neocreación cultural ahí donde también se establecen relaciones de poder, conflicto y antagonismo. Desde su experiencia, la joven activista del pueblo de la montaña nos compartió las complicaciones que enfrentó como una mujer activista. Dicho de otra manera, expresó cuál es su lugar dentro de la lucha social desde el tema del género:

Es muy difícil en verdad empatizar entre mismos activistas porque hay maneras de hacer activismo. El mío no sé cómo se llame pero no es tan radical, es como a tus posibilidades de tiempo, de espacio. A veces hasta de una forma segura de hacerlo. Es muy extraño ser activista naciendo mujer. Eres demasiado criticada por todo y por todos, incluso, por las mismas autoridades a la hora de hacer una reunión, o lo que sea, igual tienen ciertas preferencias en un grupo de hombres; se atraen demasiado, es muy complicado ser activista desde ese punto de vista, porque no sabes cómo te va afectar. (Comunicación personal, 15 de julio del 2024)

En términos de una descripción densa, en este caso, nos interesa sacar a la luz cómo es que esta joven activista desafía las construcciones tradicionales de la política basadas en roles sociales en donde las mujeres son desplazadas a los márgenes de la agrupación social. Sin embargo, su voz irrumpe en forma de una política de los afectos cargada de perspectiva de género. Señalando los vicios estructurales o las contradicciones en los vínculos sociales en los que ella participa. En otras palabras, los afectos políticos no solo subjetivan a los actores mediante su identificación con un grupo, también nos habla de conflictos y divisiones al interior de una organización política. Así, en el caso que ella narra, nos permite pensar que lo político como acto subjetivante tiene que leerse en sus paradojas. A la vez que abre un lugar para la subversión ante el malestar social, también nos habla de la imposibilidad de tejer el lazo social bajo la consigna de su equidad, igualdad o paralelismo en la relación intersubjetiva. Paradojas que describen lo singular de un deseo y el propósito de un proyecto colectivo. Y, no obstante, ¿acaso este rasgo paradójico de lo político no nos convoca a tomar posición ante esto que ontológicamente está constituido por sus propias contradicciones? Tomar posición es asumir una ética de la otredad. De tal suerte que las paradojas de lo político nos invitan a pensar la experiencia ética como aquella que le da un lugar a la negatividad inherente al vínculo social en el que se participa; una ética para que colectivamente se asuma lo que produce desencuentros, pero no por ello obstáculo para resignificar el lazo social. Al preguntarle a un joven activista habitante de Nexquipayac sobre los retos que actualmente enfrenta su comunidad para defender el territorio que les rodea, expresa que:

Antes estaba muy claro, el problema era tumbar al aeropuerto, y ahora el problema no lo tenemos muy claro. ¿Por qué? Porque es un problema social. La problemática no termina en la cancelación del aeropuerto, sino que hay que seguir trabajando por proteger el territorio, incluso, ahora toca batallar con nosotros mismos; con nuestros compañeros, pero entendemos los modos y los tiempos, diferentes de cada quien, pero esa es de las principales cosas que nos afectan. Ahora el problema social, la desunión con la gente, la desunión del pueblo. Yo creo que lo que tenemos que tener para poder defender el territorio como organización de la gente es un reconocimiento del territorio, una construcción de la memoria colectiva, hacer una narrativa de la memoria del pueblo, entonces, arraigadas, bien fundamentadas, vamos a poder hacer trabajo

colectivo. Faenas comunitarias, el tequio, todo un sistema ancestral, sembrar las parcelas como grupo. (Comunicación personal, 15 de junio del 2024)

Para el joven activista, un problema social que afecta significativamente el vínculo entre los miembros de su comunidad es la desunión con la gente, la desunión del pueblo. Esta ruptura en el diálogo tiene efectos en el consenso colectivo, en los acuerdos comunes, en la capacidad de generar liderazgos para tener representación popular ante las autoridades o actores sociales que estén implicados en la problemática de la lucha por el control del territorio. Pero él mismo, nos comparte un plan de acción para hacerse cargo de este problema. Considera necesario generar una narrativa socio ambiental para que su comunidad vuelva a reconocer su territorio por vía de la memoria colectiva.

A nivel de una descripción densa podemos decir que en este plan de acción están jugados afectos que apuntan al arraigo de su ser-cultural constituido en la historia de su territorio con el propósito de cuidarlo, pero revitalizando sus prácticas colectivas para lograrlo. Y este revitalizar el vínculo es ya un proyecto ético. Proyecto que, para decirlo con Emmanuel Lévinas (2000), implica la responsabilidad para con el otro. Toda vez que “es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.” (Lévinas, 2000, p.79)

Cuando el joven habla de su apuesta por el reconocimiento del territorio, participando en faenas y tequio o todo lo que signifique hacer lazo social, por ejemplo, sembrando parcelas en grupo, ¿acaso no habla de esta responsabilidad para con el otro –lo humano- y lo otro –su ecosistema-? Responsabilidad que no se reduce al otro entendido como lo humano, sino a lo otro entendido como ontologías de la diversidad. Dice Lévinas, “La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar.” (Lévinas, 2000, p. 85) Pero para que esta responsabilidad surta efectos subjetivos es menester sostenerse de una causa, una causa que se hilvane a modo de un deseo de vida. Para este joven, una causa es el amor:

Para mí, es sólo fundamental la recomposición de los tejidos sociales, solamente podemos hacerlo con amor, con amor a nuestros hermanos, a nuestros compañeros; con amor a la tierra, con amor al agua, con amor a la vida, con amor al territorio, con arraigo. Eso es para mí algo fundamental. (Comunicación personal, 15 de junio del 2024)

Ciertamente, no se trata del ideal del amor entendido como amor romántico. Por el contrario, la ética del amor es una apuesta que, en acto, es “una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago...la responsabilidad es inicialmente un para el otro.” (Lévinas, 2000, p. 80)

Desde una mirada de la descripción densa consideramos que este acto es también la posibilidad de tomar posición ante el ideal de la armonía social para ya no confundirlo con los imaginarios de la fraternidad colectiva, sino, precisamente, interrogar qué es aquello de lo que nos hemos de hacer cargo para crear con las contradicciones del lazo social que habitamos. La ética, en este contexto, ¿acaso no nos convoca a tomar una posición afectiva sobre aquello que se nos presenta como malestar en un mundo?

A modo de cierre

A partir de esta investigación, ¿es posible hablar de contribuciones metodológicas para el campo de la etnografía y los estudios culturales que en este caso ubicamos en comunidades aledañas al Lago de Texcoco? Si bien es cierto, consideramos que nos falta mucho trabajo epistémico y de campo para puntear ciertas implicaciones que, eventualmente, nuestra propuesta pueda tener en la metodología etnográfica, sostenemos que, por lo menos, este trabajo es un esfuerzo por cambiar la idea de que el proyecto etnográfico únicamente debe captar horizontes de sentido articulados en el orden simbólico de una cultura -a partir del cual se organiza la intersubjetividad del espacio. Como hemos dejado de manifiesto, la pregunta por la vida afectiva nos ha permitido reconocer y, por lo tanto, aceptar que el territorio no se reduce a un espacio físico donde hay objetos para la conciencia, sino que también es un lugar existencial investido de emociones. En este entendido, pensar el habitar como efecto de las emociones, nos permitió dimensionar construcciones anímico-ontológicas, anímico-políticas y anímico-éticas expresadas en un territorio para coexistir.

Por otra parte, hay que destacar la importancia de la noción de descripción densa y la teoría de la narración como recursos heurísticos fundamentales en el enfoque metodológico aquí utilizado. De entrada, porque se procuró describir modos de vida en la complejidad simbólica que se asientan. Esto nos permitió comprender que el acto de coexistir en un territorio en términos afectivos desentraña significaciones más profundas de la existencia humana en contextos específicos como el de nuestros interlocutores. Asimismo, alojar las enunciaciones de quienes narraron su historia nos dejó ubicar su lugar existencial ante su propio relato.

Finalmente, nos parece importante seguir nutriendo la presente investigación para que más adelante pueda participar en la implementación de políticas públicas o intervenir con nuevos proyectos de investigación acción participativa para contribuir a la solución de problemas socioecológicos, por ejemplo, los conflictos que hoy día se dan en la gestión del agua derivado del desvío de sus caudales naturales como es el caso de la Ciénega de San Juan.

Referencias bibliográficas

- Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Ediciones UNAULA.
- Ellard, C. (2016) *Psicogeografía. La influencia de los lugares en la mente y en el corazón*, Ariel.
- Gadamer, H.-G. (2007). *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos.
- Geertz, C. (2010). *La interpretación de las culturas*, Gedisa.
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artigas Editores.
- Greimas, A., Fontanille, J. (2002) *Semiótica de las pasiones: De los estados de cosas a los estados de ánimo*, Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2022). *Ser y Tiempo*, Editorial Trot.
- Heidegger, M. (1994) “Construir, Habitar, Pensar”, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal.
- Lacan, J. (2010) *La angustia. El seminario 10*. Paidós.
- Lacan, J.(2015) *El deseo y de su interpretación. El seminario 6*, Paidós.
- Laclau, E.; Chantal, M., (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI.
- Leff, E. (2023). *Ecología Política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*, Siglo XXI.
- Leff, E. (2014) *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, Siglo XXI.
- Lévinas, E., (2000), *Ética e Infinito*, A. Machado Libros, S.A.
- Miller, J.-A. (2013) *Introducción al método psicoanalítico*, Paidós.
- Mouffe, C. (1999) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós.

Ricoeur, P. (2022). *Tiempo y Narración I*, Siglo XXI.

Ruíz, E. (2018). “Pensar la naturaleza con Lacan: significante, sujeto escindido y objeto a”. *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica*, Núm. 39, pp. 125-145.

Sánchez Prado, I. M. (2012) *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*. Iberoamericana, Vervuert.

Ticineto, P. (2007) *The Affective Turn. Theorizing The Social*, Duke University Press: United States of America.

Tylor, E. B. (1993) “Cultura Primitiva”, *Antropología. Lecturas*, McGraw Hill.

[Zubirí, Xavier \(1998\) *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubirí: Madrid.](#)