



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

División de Ciencias Sociales y Humanidades

**Doctorado en Ciencias Sociales, línea Psicología Social de
Grupos e Instituciones**

**El Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México y el conflicto
comunitario: El caso de San Luis Tecuautitlán y la disputa por las
significaciones imaginarias sociales (2017-2019)**

TESIS

Para optar al grado de

Doctor en Ciencias Sociales

Presenta:

Esteban Gabriel Morales Gallardo

Director de Tesis: Dr. Rafael Reygadas

Ciudad de México, 30 de noviembre de 2021

Índice

Introducción	8
Primera Parte: Contexto y antecedentes de la investigación	19
Capítulo 1. El proyecto aeroportuario para la Ciudad de México y la disputa dentro de un proceso de desarrollo.	21
1.1 Proyecto Aeroportuario como parte de los Megaproyectos de infraestructura.	22
1.2 Lógica de los megaproyectos.....	24
1.3 La estrategia de los megaproyectos en México	33
1.3.1 La emergencia de resistencias y acción política frente a los megaproyectos de infraestructura.....	39
Capítulo 2. Relación del Estado con las comunidades: Emergencia de las organizaciones agrarias, campesinas e indígenas	42
2.1 Organizaciones agrarias aunadas al Partido Revolucionario Institucional (PRI)	43
2.1.1 Nacimientos de la organización campesina y el corporativismo.....	48
2.1.2 Las organizaciones campesinas de cara al libre mercado y la alternancia en el poder.	54
2.1.3 El surgimiento de nuevos actores campesinos tras el neoliberalismo.....	57
2.2 Las organizaciones indígenas y el indigenismo.....	58
2.2.1 La emergencia indígena mexicana en el contexto neoliberal.....	61
Capítulo 3. Antecedentes del Proyecto Aeroportuario.....	63
3.1 El Proyecto del NAICM en el Lago de Texcoco.....	64
3.1.1 La Aerotrópolis como megaproyecto de infraestructura.....	65
3.1.2 El reto constructivo y el relleno del lago de Texcoco.....	66
3.2 Breve descripción San Luis Tecuautitlán.....	72
3.2.1 Afectaciones tras la construcción del NAICM	73
Conclusiones de la primera parte: ‘El proyecto aeroportuario, como megaproyecto de infraestructura, refleja un despojo de los bienes comunes, extractivismo y urbanización que devela un proceso de acumulación y subordinación de la población’	76
Segunda Parte Marco Teórico referencial y principios analíticos.....	82
Capítulo 4. Imaginario y Comunidad	84
4.1 Los Imaginarios Sociales	87
4.1.1 El imaginario y lo simbólico.....	90
4.1.2 Las significaciones imaginarias sociales	93

4.1.3	Significaciones imaginarias sociales y el Estado Sagrado	101
4.1.4	Las nuevas significaciones sociales.....	105
4.2	La comunidad y el sentido comunitario.....	108
4.2.1	La noción clásica de comunidad frente a la modernidad.....	110
4.2.2	La comunidad inacabada y el horizonte político.....	123
4.3	La comunidad: entre <i>la</i> política y <i>lo</i> político	132
4.3.1	Lo político como horizonte de posibilidad.....	134
4.4	El imaginario político y lo comunitario.....	136
Capítulo 5. Imaginarios, espacio y territorio.....		139
5.1	Dimensión espacial del imaginario	140
5.2	Imaginario y Territorio	148
Conclusión de la segunda parte: Definición de los principios de análisis.....		152
Tercera Parte: Análisis de campo.....		165
Capítulo 6. El rastro de San Luis Tecuautitlán en el contexto de disputa con el Proyecto Aeroportuario.....		168
6.1	‘La construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México: ¿a quién beneficia?, ¿a quién perjudica?: La cooptación del FPDT y la posibilidad de disidencia de San Luis Tecuautitlán.....	172
6.1.1	La particularidad de San Luis Tecuautitlán y el malestar ante el proyecto aeroportuario.....	175
6.1.2	La cooptación del FPDT y el encuentro con San Luis Tecuautitlán.....	178
6.1.3	El nosotros del FPDT y su relación con San Luis Tecuautitlán	179
6.2	El taller de defensa de los territorios y del patrimonio: <i>Silencio-Simulación</i> como práctica institucional	186
6.2.1	San Luis Tecuautitlán frente al Patrimonio.....	191
6.2.2	El malestar frente al despojo y la posibilidad política.	193
6.2.3	El malestar frente a la institucionalización del INAH.....	200
6.2.4	La ensídica patrimonialista como silenciamiento y simulación	209
Conclusión: San Luis Tecuautitlán, la cooptación, silencio y simulación		215
Capítulo 7. Permanencia del imaginario religioso en San Luis Tecuautitlán.....		221
7.1	Imaginarios Religiosos en San Luis Tecuautitlán.....	227
7.2	San Luis Tecuautitlán y la Iglesia.....	230
7.3	La institución social de la fiesta patronal de San Luis Obispo	239
Conclusión: La institución social de la religión y su importancia para la defensa comunitaria		251

Capítulo 8. La Defensa de la Comunidad en San Luis Tecuautitlán.....	257
8.1 La defensa comunitaria como principio de supervivencia.....	262
8.1.1 Defensa frente al cambio generacional.....	263
8.1.2 Defensa ante la marginalidad.....	268
8.2 La defensa comunitaria como elaboración política	274
8.2.1 La creación del movimiento de defensa de San Luis Tecuautitlán	278
8.2.2 La defensa como reivindicación política	287
8.3 La defensa multiculturalista de San Luis Tecuautitlán	295
8.3.1 La Defensa como resistencia y recuperación	300
Conclusión: Las defensas comunitarias como expresión de la fisura comunitaria....	305
Conclusión General.....	312
Bibliografía	322
Anexo Metodológico: La investigación en San Luis Tecuautitlán	335

Índice de ilustraciones

Ilustración 1: Plataforma de tezontle durante el proceso inicial de construcción del NAICM del 10 al 18 de mayo de 2017	67
<i>Ilustración 2: Generación de una segunda etapa de Tezontle. Del 20 de junio al 4 de junio 2017</i>	68
Ilustración 3: Primera nivelación con arena de tezontle. De 14 al 28 de agosto 2017.....	68
Ilustración 4: Segunda capa de arena de tezontle. Del 2 al 6 de octubre de 2017.....	69
Ilustración 5: Relleno de compensación. De 17 de octubre al 1 de noviembre de 2017	70
Ilustración 6: Distribución de tezontle durante el proceso de edificación del NAICM	71
Ilustración 7: Ubicación de San Luis Tecuautitlán.....	73
Ilustración 8: Emplazamiento de San Luis Tecuautitlán	74
Ilustración 9: Cerro Tlaltepec, San Luis Tecuautitlán.	75
Ilustración 10: Mina de Tezontle, Cerro Tlaltepec, San Luis Tecuautitlán.....	75
Ilustración 11 Iglesia de San Luis Obispo previo a la organización de las actividades de Semana Santa 2019.....	235
Ilustración 12: Iglesia del Cerrito durante Semana Santa 2019	236
Ilustración 13: Panteón Municipal	237
Ilustración 14: Entrada poniente a San Luis Tecuautitlán	238
Ilustración 15: Celebración de la Fiesta Patronal	243
Ilustración 16: Bailes Tradicionales durante la Fiesta Patronal	246
Ilustración 17: Líderes ejidatarios en procesión con la imagen del Santo Patrono de San Luis Obispo	249
Ilustración 18: Campesinos ejidatarios durante la procesión patronal.....	250
Ilustración 19: Letrero comunitario en contra la delincuencia	273
Ilustración 20: Plantón tras la extracción de Tezontle	281
Ilustración 21: Asamblea Comunitaria en San Luis Tecuautitlán	293
Ilustración 22: Recepción tras los resultados de la Asamblea Comunitaria	294
Ilustración 23: Recuperación del Jagüey de San Luis Tecuautitlán	297
Ilustración 24: Diálogo sobre el Nuevo Aeropuerto en el zócalo de San Luis Tecuautitlán	299

Agradecimientos

A Rafael Reygadas, Fernando García Masip, Gaya Makarán, Alejandro Stevenson, André Corten, Eugenio Tironi y a todos los entrevistados que, sin ellos, este trabajo hubiese resultado imposible.

Al sistema de becas CONACYT-OEA por el financiamiento.

A mi familia por la paciencia.

Acrónimos

AC	Antorcha Campesina
AISL	Aeropuerto Internacional de Santa Lucía
ALCANO	Alianza Campesina del Noreste
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo
CAM	Consejo Agrarista Mexicano
CAP	Congreso Agrario Permanente
CCI	Central Campesina Independiente
CEPAL	Centro de Estudios Para América Latina y el Caribe
CFE	Comisión Federal de Electricidad.
CNA	Consejo Nacional Agropecuario
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNPA	Coordinación Nacional Plan de Ayala
FPDT	Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra
GACM	Grupo Aeroportuario de la Ciudad de México
MN400	Movimiento Nacional de los 400 Pueblos
NAICM	Nuevo Aeropuerto para la Ciudad de México
LyF	Luz y Fuerza
MIA	Manifestación de Impacto Ambiental
PEMEX	Petróleos Mexicanos
PPP	Plan Puebla Panamá
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PROCAMPO	Programa de Apoyos Directos al Campo
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos
SAGARPA	Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
SEMARNAT	Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales
SCT	Secretaría de Comunicaciones y Transporte
SEDESOL	Secretaría de Desarrollo Social
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte
UE	Unión de Ejidos
UGOCM	Unión General de Obreros y Campesinos de México
UNORCA	Unión de Organizaciones Campesinas Autónomas

Resumen

Esta investigación, que tuvo como propósito de estudio, conocer la disputa por las significaciones sociales imaginarias emanadas a partir de los efectos y consecuencias del proyecto del Nuevo Aeropuerto para la Ciudad de México (NAICM) en el poblado de San Luis Tecuautitlán, derivó en una exhaustiva indagación que implicó tanto una revisión teórica como la puesta en práctica de una etnografía política que, entrelazadas, llevaron a comprender a dicho fenómeno dentro de un coyuntura que, cambiante, exploró diferentes escenarios de tensión.

Fue, a partir de entender que la naturaleza del NAICM respondió a una lógica neoliberal que, en sí misma, produce disputas en las localidades afectadas lo que permitió desentrañar, en el caso de San Luis Tecuautitlán, que la expresión del malestar, como efecto de la distancia entre los significados sociales imaginarios, son parte de una dialéctica entre tradición y cambio que, como parte de la naturaleza creativa humana, decantaron en diferentes versiones de defensa comunitaria que, atada a dicha dialéctica, se ven como repliegue ante la posible profanación de la comunidad que, en este sentido, implicó una respuesta multifacética frente a una amenaza que pudiese llevar a su disolución.

Palabras clave: *megaproyectos, significaciones imaginarias sociales, comunidad, malestar, defensa.*

Abstract

This research, whose purpose of study to know the dispute over the Imaginary Social Significations coming from the effect and consequences of the Mexico City New Airport project (NAICM) in a little town of San Luis Tecuautitlán, resulted in an exhaustive investigation that intricate both a theoretical review and the implantation of a political ethnography that, intertwined, led to understand this phenomenon within a changing context that explored different scenarios of tension.

It was by understanding that the nature of the NAICM responded to a neoliberal logic that, in itself, produces disputes in the affected localities that allowed us to unravel, in the case of San Luis Tecuautitlán, that the expression of unrest, as an effect of the distance between significations imaginary social, are part of a dialectic between heritage and change that, as part of the human creative nature, decanted in different versions of community defense that, tied to this dialectic, are seen as withdrawal before the possible desecration of the community that, in this sense, implied a multifaceted response to a threat that could lead to its dissolution.

Key words: *megaprojects, significations, community, discomfort, defense.*

Introducción

La presente investigación se refiere, a grandes rasgos, a *las consecuencias de los megaproyectos de infraestructura en el ámbito local*, circunstancia que, en su génesis, advirtió *tensiones y disputas* que, como fenómenos, fueron centrales para este trabajo.

Los megaproyectos de infraestructura, alineados con el modelo de desarrollo, han sido, y son, un eje problemático en cuanto a que responden al clima de estabilidad y consolidación democrática. En la actualidad, por ejemplo, estos lejos de centrarse exclusivamente en el beneficio y utilidad pública, se convierten, en cambio, en un objeto de polémica y disputa de los cuales, es posible identificar diferentes actores con propuestas, discursos, y acciones determinadas.

En atención a lo anterior, se puede afirmar que el Estado mexicano, con la instauración de un modelo de desarrollo capitalista ha promovido, y promueve, *la emergencia de expresiones sociales que, fruto del malestar, desnudan las estrategias de silenciamiento y simulación edificadas por la institucionalidad*. En este sentido, y en relación a la específica proliferación de megaproyectos a partir del sistema de concesiones, esta situación fue pensada desde su relación directa con el interés privado que, como parte de la reducción del Estado, solidifica un proceso de modernización fundado en el dominio e imposición.

En este contexto, fue razonable entender que las disputas están en una directa relación con la imposición de un proyecto aeroportuario que, desde la importancia de este como megaproyecto, develó la distancia entre las instituciones con la población afectada. En otras palabras, *las disputas se comprenden como fruto de la brecha o distancia entre las significaciones imaginarias sociales que desenvuelve la institucionalidad a partir del megaproyecto aeroportuario y las formas de expresión del malestar de la población frente a su imposición*.

En lo que respecta al proyecto aeroportuario para la Ciudad de México (NAICM), su polémica imposición develó evidentes disputas que involucraron tanto al Estado

como a las comunidades afectadas¹ lo que, en términos generales, cuajó en la desavenencia con la oficialidad. En este proceso, la gradualidad de la disputa, en un proceso de creciente negación comprendió que, bajo el imaginario social del Estado dominado por el territorio y propiedad, se extiende un profundo sentido de pertenencia que no se corresponde con una realidad llena de desigualdades que desborda de malestar a quienes las padecen.

Hasta acá podría decirse que, si el modelo de desarrollo mexicano admite la destrucción de determinados entornos a fin de desplegar un megaproyecto aeroportuario, este, a su vez, aumenta la posibilidad de una emergencia comunitaria que, figurada en la resistencia y defensa, busque, frente a la apatía de la institucionalidad, confrontar al Estado demandando, a lo menos, un espacio de participación. Sin embargo, ante la *conjunción capital-Estado* como dominio de la política convencional (Mattei 2013, 7), la apropiación privada encubierta bajo la efigie del bien común develó, más bien, que la emergencia comunitaria, como tal, se expresa como una alteridad frente a la amenaza de disolver la singularidad de una forma de vida que es representada, según los propios afectados, como *‘un proyecto de muerte’*².

Con este telón de fondo, esta investigación se instala en la disputa, atribuible al NAICM, acaecida en el poblado de San Luis Tecuautitlán, ubicado en el Municipio de Temascalapa, Estado de México tras la destrucción de dos de sus cerros: el ‘Tepozayo’ y ‘Tlaltepec’ entre los años 2017-2019. Esta situación, que derivó en la expresión de diferentes ‘modalidades de defensas’, admitió comprender que bajo la acción política subyacen, en forma de significados imaginarios sociales, pliegues

¹ La concepción de disputa planteada, cimentada en los significados, se comprende como sensible a la coyuntura social en que, mediante formas políticas, se comprende como un conflicto conceptual entre nociones oficiales, o instituidas, frente a las emergentes como posibilidad. En relación a ello, tanto las ideas de Cornelius Castoriadis, respecto a la Institución Imaginaria de la Sociedad (2013) como de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2006)

² La aparición de la denominación ‘proyectos de muerte’, se relaciona con la manifestación de la posibilidad de la desaparición de tanto naturaleza como de especificad cultural. En este contexto, los proyectos de muerte hacen referencia a los proyectos de infraestructura que, en su configuración y expansión, implican la cercanía de la desaparición de la vida tal cual se percibe.

comunitarios que, vehiculizados desde la defensa territorial y de sus tradiciones, respondieron a los cambios sociohistóricos frente a la amenaza disolutiva.

El interés por elucidar las relaciones sociales observadas en el campo, en conjunto con la inquietud por abordar la disputa como parte de una compleja red de significados puestos 'a disposición' por esfera comunitaria, condujeron a esta investigación como parte de un proceso de constante exploración que, en virtud de la problemática de los megaproyectos, implicó prestarles atención a los cambios coyunturales a la par de incorporar una revisión tanto histórica como teórica.

I. Pregunta de investigación, objetivo central y metodología

Para llevar a cabo esta tesis, la reflexión general respecto a los efectos de los megaproyectos de infraestructura derivó en una serie de *preguntas clave* que, en relación a la información recabada a lo largo de este proceso, se resumió en una pregunta central:

¿Cuáles son los efectos y consecuencias del Proyecto Aeroportuario NAICM en San Luis Tecuautitlán en el plano de la disputa por los significados imaginarios sociales y en la potencial conformación de subjetividades?

Desde la pregunta de investigación, el hecho de reproducir aquellos efectos y consecuencias emanadas del proyecto aeroportuario del NAICM comprendió la necesidad de hallar, al interior de una coyuntura histórico-social, aquellos comportamientos que, con diferentes grados de significancia y mediación externa, refirieron a una versión interpretativa respecto a lo que se vive y observa. En esta relación, como parte de versiones y perspectivas de mundo que conforman vinculaciones y diferencias, la disputa por los significados imaginarios sociales se comprendió como la consecuencia, en el plano comunitario, de las variaciones y nuevas determinaciones sociohistóricas que, introyectadas negativamente en forma de malestar por los sujetos sociales, propiciaron la posible conformación de nuevas subjetividades.

En lo respectivo a la noción de subjetividad acá usada, y considerando la crítica que Castoriadis realiza al dualismo funcionalista³, esta contempló la centralidad del imaginario en cuanto constructo que elabora, predefine y solidifica lo social como realidad efectivamente materializada. Con ello, y teniendo como eje los significados imaginarios sociales, se comprende a la subjetividad como posibilidad de creación de lo imaginario en cuanto a soporte simbólico de la vida.

De este modo, la pregunta de investigación presumió, en la reproducción de orden social, una subjetividad comprendida en cuanto a una orientación parcial de los sujetos sociales que, indeterminada, admitieron la comprensión de la problemática aeroportuaria dentro de un cambio sociohistórico que, *como ramificación de múltiples significados vertidos hacia un mismo fenómeno*, derivó en diferentes versiones o modalidades de vinculación que, en cuanto a las tensiones propias de la disputa por los significados imaginarios sociales, fueron mutando ‘pragmáticamente’ en forma de defensas comunitarias.

En atención a la amplitud de la indeterminación de los significados, se hizo necesaria una delimitación que, en forma de un objetivo central reelaborado y modificado recurrentemente, sirvió, a la vez, de guía para atender aquellos cambios y gradualidades observadas. Esta pregunta, finalmente, fue la siguiente:

Explorar, conocer, y analizar los momentos, procesos y vinculaciones emanados de la disputa por los significados imaginarios sociales en San Luis Tecuautitlán en el contexto de construcción del Proyecto Aeroportuario NAICM durante el periodo 2017-2019

Del objetivo central, a la par de considerar su amplitud como una virtud a la hora de descifrar las actividades observadas en el campo, derivó en el reto, no menor, de

³ En la crítica al funcionalismo, en el cual incluye al marxismo, Castoriadis (2013) sitúa lo simbólico de lo social como elemento creador de las significaciones que, como tales, no responden a la causalidad significado-significante del estructuralismo, sino que más bien se entrelazan, indeterminadas, en una gradualidad que provoca diferentes introyecciones e interpretaciones de lo social que complejizan la subjetividad e intersubjetividad en una diversidad de relaciones inanticipables. La naturaleza de las significaciones imaginarias sociales, implica comprender la subjetividad fuera de una posición funcional para, en cambio, atender a *‘puntos de vista, orientaciones, cadena de significaciones que no solamente escapan a la funcionalidad, sino a las que la funcionalidad se encuentra en buena parte sometida’* (Castoriadis 2013, 219)

abrirse frente a un mundo nuevo a elucidar. Dicho de otra manera, el hecho mismo de indagar en un escenario cambiante produjo la necesidad de salir de un lugar común para, en cambio, abrirse a la amplitud de referencias que, por ejemplo, dieron cuenta que, en la subjetividad, sin ser un lugar determinado por el abandono de toda referencia, se da, en cambio dentro de un rescate de imaginarios instituidos que, en este caso, se desarrolló en relación con las referencias estatales tales como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) e incluso con la efigie de la Iglesia local.

En relación con este último punto, ambas instituciones, como parte del heraldo del patrimonio nacional y, en último término, como se edifican como entidades, que, respondiendo a su origen, persisten en cierta medida de la salvaguarda de del mito criollo de la nación (Manero 2011, 366)⁴. En este sentido, tres fueron las consideraciones que tomó este análisis:

En primer lugar, reconociéndoseles como instituciones 'permanentes', tanto el INAH como la Iglesia, resultaron centrales para entender que, en el seno de las propias disputas por los significados sociales imaginarios, atribuibles en este caso al

⁴ En consideración a lo que acá se entiende como mito criollo de la nación, resulta importante, retomar una interesante definición realizada por Manero: *'El mito revela y oculta. En el mito está presente el proyecto criollo de una patria independiente, una especie de nativismo que pudo generarse en los primeros siglos de la colonia, un nativismo distinto al de los indios y mestizos. Revela también los polos de una tensión en la estructura subjetiva de la dominación colonial. El criollo ha elegido como patria la Nueva España. La estructura nostálgica y culpígena de los mitos de los descendientes de los conquistadores ha dado lugar a otra, en la cual el territorio, el espacio empieza a cobrar una nueva dimensión histórica, temporal. La historia de este terreno, la Nueva España, no es solamente una historia de los indígenas y sus culturas. Estas culturas no son tan extrañas al occidente cristiano. Ya cristianizadas, estas culturas deben establecer los puentes imaginarios que los unen a la cultura universal, al plan divino de la humanidad. La conquista deja de ser una épica heroica y empieza a verse como ese gran error histórico producido por la avaricia humana. El ámbito espiritual generado por los criollos letrados, liderados por los jesuitas ilustrados, aparece en oposición al proyecto moderno de la colonia'* (Manero 2011, 366). En esta definición, creo pertinente agregar, además, que, en la gradual consolidación de las Ciencias Sociales, la Antropología y la Historia en México estas alcanzaron su autonomía como disciplina en la propia mantención de este mito que, como inercia histórica y herencia institucional, son, en el fondo, articulaciones que, en torno a una agenda intelectual que si bien va cambiando en consonancia con las transformaciones del país (Contreras y Puga 2018, 14), esta, de alguna manera, todavía llevaría su marca de su origen vinculado al proyecto nacional que, en este caso, mantiene la sutura de la unidad vinculada a un imaginario estabilizador que, vinculado la incorporación de lo religioso, en un *eco y viático*, en el sentido de Desroche (1976), a fin de condensar las multiplicidades bajo la efigie de una misma patria lo que, en este contexto, y remitiendo, por ejemplo, al INAH, implicaría la importancia de su rol en cuanto salvaguarda del Patrimonio Nacional.

proyecto aeroportuario, *las defensas comunitarias se entendieron como la vigencia de la tradición* que, retomando tanto el rol experto, en cuanto *episteme*, del INAH, así como, además, la importancia de la religión católica como núcleo de la nación, *implicaron un pliegue que, ante los cambios propios de un modelo de desarrollo amparado en la lógica neoliberal, se edifica en virtud de mantener inalterable un modo de vida.*

En segundo lugar, y como parte de lo anteriormente planteado, el objetivo general, llevó a la necesidad de rastrear las defensas comunitarias en cuanto entidades que van mutando en virtud de *sus formas de expresión* que adquieren potencia transformadora que, en el caso de una disputa, *pueden fusionarse pragmáticamente a fin de, por lo tanto, responder a una contingencia política que, en el plano de la subjetivación, admite la posibilidad de, a partir de incluso referencias plenamente instituidas, subvertir a partir de una comunidad emergente* que, reflexiva, de cuenta de un paso del malestar a la acción política convirtiendo a la comunidad en lo comunitario que, en el sentido mismo de la expresión de un malestar capaz de reaccionar y cambiar el mundo que le rodea, implique su incidencia en tanto paso entre lo instituido e instituyente.

En tercer lugar, y como explicación de la importancia del megaproyecto aeroportuario como nodo en donde deambula la disputa, resultó paradójico que, en el caso estudiado, *las subjetivaciones respondieran a la inalterabilidad del modo de vida.* En esta circunstancia, el NAICM como materialización radical de la introyección del neoliberalismo en el Estado, llevó a, dentro de la temporalidad de este estudio, situado en las postrimerías del gobierno de Enrique Peña Nieto, pensarlo como promotor de un *imaginario hegemónico economicista*⁵ (Laval 2003)

⁵ Se comprende acá al imaginario hegemónico economicista como la introyección del paradigma económico neoclásico en la dinámica del Estado el cual, poniendo en el centro al homo economicus, como arquetipo propio de la racionalidad económica, toma decisiones centradas siempre en las razones propias de la economía neoclásica. En esta cuestión, la hegemonía de un pensamiento único, en el sentido gramsciano, deriva que, en la introyección del paradigma economicista neoclásico actualizado posteriormente por el monetarismo de Friedman, se comprenda al Estado mexicano como neoliberal el cual, operando bajo esta lógica, despliegue su poder, legitimado mediante normas que le son propias, a la circulación de capital bajo el apetito voraz e insaciable de grupos económicos, que como parte del Estado, despliegan la efigie del homo economicus como creación instituidora, de la cual, emergen significaciones sociales que le son propias.

que, en este sentido, ha llevado grandes cambios políticos que, a la par de imponer, desencadena una disputa por los significados imaginarios sociales que, expresado en el malestar, se ramifica en diferentes experiencias subjetivas, como la defensa y resistencia frente a un Estado abandonado al neoliberalismo.

Bajo estas tres consideraciones analíticas anteriores descritas, metodológicamente esta investigación se realizó a partir de una *'etnografía política'*⁶ que, como tal, fue fruto de un trabajo de campo realizado, principalmente, en espacios no institucionales.

Como producción y análisis situado en una circunstancia y territorio específico, la necesidad de abordar esta investigación desde la etnografía política llevo a introducirse en las diferentes acciones y experiencias vividas lo que, dentro de los límites y posibilidades atingentes a un contexto en disputa, conllevó una tarea de recopilación de los significados de tales experiencias. Para tal propósito, y en atención a las herramientas de observación⁷ y entrevistas individuales y grupales⁸

⁶ Como aproximación, la etnografía política se sitúa como una herramienta que surge de la tensión entre los diferentes límites epistémicos, se comprende como un intento de generar una lectura transdisciplinaria que, como tal, surja deslindada de una lógica epistémica espuria. En consecuencia, al hablar de una etnografía política ésta denota una apertura en el cruce disciplinar que es central para la producción textual. La opción por una etnografía situada en lo político implicó un ejercicio de cruce interdisciplinar que, preocupada por el infrapoder (Miranda 2010) presente en la vida cotidiana, se erige como posibilidad de deambular en espacios no institucionales (Auyero 2012). Al mismo tiempo, y pensando en la coyuntura del conflicto aeroportuario, permite problematizar y situar las diferentes referencias políticas para, de ese modo, desmontarlas de una lectura epistémica incapaz de dar cuenta de procesos políticos que fueron emergiendo durante el trayecto de esta investigación, evidenciando dimensiones que no son visibles desde una perspectiva macro.

⁷ La observación como técnica, llevada a cabo durante todo el proceso de campo, se desarrolló a partir de tres momentos: El primero, como instancia de reconocimiento del campo, se desarrolló desde el conocimiento de aquellos sujetos políticos que emergieron en la contingencia sociohistórica de despliegue del megaproyecto aeroportuario, lo que llevó a recalcar, finalmente, en la elección del núcleo más politizado de pobladores de San Luis Tecuautitlán; el segundo, realizado directamente en la zona de investigación, se enfocó en una 'familiarización' con el territorio y sus organizaciones que permitió estar al tanto de aquellos lugares comunes en los que se desarrolla la vida cotidiana; finalmente, el tercero, en cuanto observación recurrente, se centró en la exploración los espacios de interacción que surgieron tras los cambios coyunturales propios de un escenario en constante disputa.

⁸ Las entrevistas, por su parte, se sustentaron en la identificación de subjetividades políticas durante el proceso de observación. Realizadas a aquellos pobladores reconocibles en el campo, estas se desarrollaron en conversaciones que, si bien se centraron en conocer de primera fuente las consecuencias del NAICM, se perfilaron en temáticas 'macro' como política, el Estado y sus instituciones para, luego, desenvolverse en aspectos 'micro' como la organización local, la vida cotidiana y las diferencias internas propias de la vida comunitaria, entre otras.

usadas y a lo inasible de la indeterminación del sujeto social, llevó a posicionar esta investigación en cuanto *la centralidad de las significaciones imaginarias sociales para dilucidar el porqué de las acciones, propósitos y vinculaciones de los sujetos sociales y su potencial subjetivación*

El ejercicio de poner al centro las significaciones imaginarias sociales a partir de un trabajo etnográfico atento al devenir político llevó, por lo tanto, al desafío de vincularlas al devenir histórico-social para, en efecto, comprenderlas como parte de un tiempo-espacio. Tiempo-espacio, en cuanto dimensión histórica, asumió la posición de un sujeto social enlazado con instituciones sociales contingentes lo que, de la misma forma, posibilitó, con relativo alcance, el rastreo de relaciones y vínculos específicos deslindados del dualismo epistémico⁹.

II. Contenido y estructura

En lo respectivo a su contenido y estructura, esta investigación se distribuye en los siguientes capítulos:

El capítulo uno busca conocer la relación histórica entre instituciones y comunidades que, abrigada bajo su particular proceso de modernización, da cuenta de la problemática de los megaproyectos de infraestructura en México y sus principales consecuencias.

El capítulo dos, en una indagación respecto a la relación Estado-comunidad en México, se cimenta en el acopio de antecedentes históricos de las paradojas tras la instauración *del agrarismo e indigenismo* que, como instancia que permea la coyuntura, resultó importante a la hora identificar las diferentes subjetividades en el campo de estudio.

El capítulo tres, como parte de los antecedentes específicos de la problemática entre el NAICM y San Luis Tecuautitlán, tiene la finalidad de poner en relación los

⁹ Para comprender el razonamiento teórico, se presenta un resumen de este en el Anexo Metodológico ubicado al final de este trabajo.

elementos sociohistóricos que, presentes durante las primeras fases de reconocimiento del campo, describe, en parte, las afectaciones inmediatas provocadas por dicho proyecto aeroportuario en la zona.

En lo respectivo al capítulo cuatro, como parte del marco teórico-referencial, este responde al análisis de la *perspectiva del imaginario de Cornelius Castoriadis*. En este tenor, la comprensión de los significados sociales imaginarios, este plantea, de modo crítico, a las instituciones y de la posibilidad de creación de nuevos proyectos políticos que deriven en una potencial subjetivación. En este caso, la propia interacción entre teoría y campo desarrollada en esta investigación, derivó en la posterior discusión, con diferentes autores, relativa al concepto de comunidad que, a grandes rasgos, llevaron a repensar su lugar de enunciación, sus formas, fisonomías, posibilidades y articulaciones para, en consecuencia, ayudar a comprender y analizar los procesos sociales presentes en el campo.

El capítulo cinco, como continuación de la reflexión teórica, comprende *un análisis del imaginario en virtud de las determinantes espaciales* observadas en el campo. Como producto de la interacción del investigador con el campo, fue de gran importancia a la hora de hallar, en los eventos coyunturales, tonalidades y matices que, en relación con el análisis posterior, fue importante para comprender al espacio y territorio mismo como un campo en constante *disputa por los significados imaginarios sociales determinadas por las diferencias entre la localidad y la esfera dominante-instituida* lo que, en otros términos, consintió que, tras dicha disputa, el rastro del Estado, como entidad instituida, persiste en la esfera comunitaria lo que, sin embargo, lejos de fagocitar el disenso, es vector que posibilita la subjetivación en momentos en que, la propia lógica del megaproyecto aeroportuario, se comprende como posibilidad de creación, de organización de lo comunitario, de reinención de la tradición y de potencial emergencia de lo político en cuanto a lugar de expresión.

El capítulo seis, como primer análisis del campo, presenta el encuentro con los imaginarios políticos instituidos en directa interpelación con los sujetos estudiados. En este, y como parte de un trabajo dentro de los espacios educativos

institucionales, puso de manifiesto la brecha entre los significados sociales instituidos y la expresión del malestar propia de la situación de despojo y destrucción denunciada por un grupo de habitantes de San Luis Tecuautitlán. En este caso, si bien existió una escucha de las problemáticas, fue posible observar que, a pesar de ser un lugar de visibilización de las experiencias vividas, la fuerza del FPDT como entidad plenamente reconocible en virtud de su lucha en contra del aeropuerto, así como el rol instituido del INAH como entidad garante del patrimonio de la nación, o de *la ensídica patrimonialista*, desarrolló una interpretación que, vinculada a la institucionalización, decantó en el hallazgo de la triada *cooptación, silencio y simulación* que, entendida como estrategia de integración al imaginario político instituido, significó, *a grosso modo*, comprenderla como una suerte de ‘sustitución’ de la disputa por los significados para, en virtud de los intereses propios de la estatalidad, reducirlas a meros objetos de la política administrativa del Estado.

El capítulo siete, en cuanto análisis de la importancia imaginario religioso católico en San Luis Tecuautitlán, se concentró en comprender el modo en que la comunidad se identifica con los objetos sacralizados por la iglesia local. Omnipresente, la iglesia se posiciona como una entidad articuladora de la comunidad y, en este tenor, fundamental para, en virtud de su correspondencia con un origen, ser introyectada como preexistente a toda subjetividad. Habiéndose observado un cierto *voluntarismo comunitario* en torno a la figuración de lo sagrado, la heteronomía religiosa, como entidad constituyente del espacio de la comunidad, despliega diferentes elementos que, si bien pueden considerarse ‘externos’ a la comunidad en sí, decantaron, no obstante, en una imaginaria central para sus habitantes desde la cual imantan su identidad. En este tenor, la potencia de su ritualidad, presente en festividades religiosas de características rurales, comprendió que, más allá de ser una entidad embonada al orden social, la propia vinculación social que *establece la importancia de esta para renovar y preservar las tradiciones* las cuales, en último término, *fueron centrales para la creación de las defensas comunitarias, que en sus diferentes versiones, y más allá de los disensos propios de la vida cotidiana, se comprenden como expresión misma del malestar y de la disputa por los significados analizados.*

El capítulo ocho, en atención a los antecedentes e imaginarios, políticos y religiosos observados, *comprende una descripción y examen de las diferentes defensas comunitarias halladas en el San Luis Tecuautitlán bajo la coyuntura del proyecto aeroportuario*. En este escenario, la defensa, entendida a grandes rasgos como un repliegue representado en la protección, se presentó bajo diversas versiones que, si bien respondieron a la imposibilidad de un consenso, deambularon, todas, en el abrigo que produce la pertenencia. Lejos la división clásica entre sociedad y comunidad, las defensas comunitarias respondieron, más allá de sus divergencias y distancias intergeneracionales, que todas ellas comparten, de una u otra manera, determinados imaginarios instituidos que, fruto tanto de la religión como de la presencia de organizaciones partidistas de oposición y de sobrevivencia económica, más que responder a una resistencia unánime contra un orden injusto, respondieron a pliegues identificatorios en-común diferenciados en cuanto a su distribución e intensidad.

Finalmente, se presenta una conclusión general que, derivada de esta investigación, surgió como reflexión del proceso de investigación el cual, no ajeno a dificultades propias de la diáspora de significaciones que transitaron durante el ejercicio de escritura, se posiciona como instancia para, quizás en un futuro, contemplar que tras la aparente resistencia contra los megaproyectos de infraestructura se entretejen, en cambio, diferentes articulaciones, fragmentaciones, y rearticulaciones que, en virtud del contexto, comprenden como respuesta atada, siempre, al correlato sociohistórico, a sus intensidades y singularidades que, como tales, implican, siempre, estar atento a sus propias condiciones y posibilidad de cambio.

Primera Parte: Contexto y antecedentes de la investigación

Esta primera parte tiene *la finalidad de conocer el escenario en el que se desenvuelve la investigación*. Con la presencia situacional de un contexto, el hecho de contar con antecedentes resulta central para aunar aquellos acontecimientos históricos con las relaciones sociales que la componen¹⁰, a fin de permitirnos reconocer la especificidad en la interacción dentro de un espacio y tiempo determinado, quedando organizado como sigue:

Como primer punto, ubicar al NAICM en un escenario global en que tanto intereses públicos como privados y transnacionales se articulan para, en efecto, afectar el territorio mexicano bajo una figura del progreso imantada en tratados comerciales y en la liberalización de la tierra. Bajo esta amalgama coyuntural, la construcción del proyecto aeroportuario, considerado como importante para el desarrollo del país, lo comprendemos bajo el concepto de *megaproyecto de infraestructura* el cual, a grandes rasgos, admite su complementariedad con el despliegue del capitalismo a nivel territorial que, en el sentido de Harvey (2004, 108), se traduce en *desposesión y expansión geográfica del capitalismo* que, como tal, acentúa la conflictualidad desde la negación de la particularidad de cada uno de los grupos humanos afectados por dicho proceso.

Como segundo punto, aludiendo a aquellos grupos ubicados al margen de la política tradicional, se traza descriptivamente la relación histórica entre Estado y comunidad que, desde su análisis histórico, se describen desde la relación de subordinación

¹⁰ Lawrence Grossberg da cuenta de la complejidad e importancia del contexto como organizador de las relaciones sociales: *‘Los contextos se generan incluso mientras “articulan” los “hechos” o individualidades y relaciones que los componen. También están siempre en relación con otros contextos, produciendo complejos juegos de relaciones y conexiones multidimensionales. Son el resultado y la encarnación de múltiples tecnologías - residual, dominante y emergente- implicadas activamente en la (auto)formación del contexto. Estas tecnologías definen los mecanismos y modalidades de articulación o transformación - las condensaciones de múltiples mecanismos, múltiples procesos, múltiples proyectos y múltiples formaciones- que imponen una organización, una individualidad y una conducta particulares a las “poblaciones” de los contextos’* (Grossberg 2010, 18).

del primero sobre el segundo¹¹. En esta relación, la aparición de figuraciones sociohistóricas de la comunidad política convencional tales como organización agraria, campesinas e indígenas tales como organizaciones agrarias, campesinas e indígenas¹² comprenden una estatalidad que ha llevado a cabo históricamente diferentes estrategias de *silenciamiento* que, como parte de una relación hegemónica, configura una comunidad al amparo directo de las instituciones centrales.

En el punto tres, como parte de descripción de los antecedentes, tiene la finalidad de reconocer al NAICM dentro de la problemática de los megaproyectos de infraestructura y sus consecuencias¹³. En otros términos, el encuentro como San Luis Tecuautitlán como una de las zonas afectadas por el megaproyecto aeroportuario equivale a pensar que, en su especificidad, es, sin embargo, objeto de dominio del Estado y su institucionalidad.

¹¹ La relación Estado-comunidad, comprendida en los primeros tiempos de la república de dominación del primero sobre el segundo, expresa que durante las primeras etapas independientes y de búsqueda de modernización se formula, de modo similar a Tönnies como expresión misma de la dicotomía entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* que, equivale a pensar la diferencia entre comunidad y sociedad (Martuccelli y De Singly 2009, 22)

¹² En América Latina en general, y México en lo particular, los indígenas, o 'pueblos originarios', fueron transformados a la fuerza en una población rural, en campesinos, lo cual, entre otras cosas, acalló la particularidad, promoviendo y facilitando la unión a un proyecto nacional (Bengoa, 2016; Lutz, 2009).

¹³ Un megaproyecto de estas características, además de los cambios físicos presentes en la zona de San Luis Tecuautitlán, se advierte, produciría diferentes consecuencias convergentes, en general, con el uso de recursos o bienes comunes. Al respecto, la extracción el uso y extracción de material pétreo o agua puede producir un daño que podría finalizar con un desplazamiento forzado.

Capítulo 1. El proyecto aeroportuario para la Ciudad de México y la disputa dentro de un proceso de desarrollo.

Hay ciudades tan desacabadas, tan faltas de sustancia histórica, tan traídas y llevadas por gobernantes arbitrarios, tan caprichosamente edificadas en desiertos.

Luis Martín Santos

Durante el anterior y actual sexenio, la temática del proyecto aeroportuario se ha instalado como parte esencial de la agenda pública. La cancelación del Nuevo Aeropuerto en Texcoco y su traslado hacia la base militar de Santa Lucía, encubren una dinámica en que los megaproyectos, como 'praxis' institucional, son llevados a cabo en un escenario de confrontación y resistencia.

Los procesos de privatización y apertura comercial, llevados a cabo sistemáticamente desde el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, surgen diversas movilizaciones y nuevas organizaciones que, tras ser dejadas de lado por la política tradicional, reivindican una particularidad, una forma específica de ser, que las hace deambular en un terreno antagónico que expresa la emergencia de significaciones alternas a la subordinación de la política convencional por el mercado.

En este contexto, en que la última reforma al *artículo 27 de la Constitución* propició la expropiación de la propiedad pública, la paradoja del interés social y la propiedad privada determinó lo que, a juicio propio, forma parte de un proceso de legalización de incorporación de la estatalidad al mercado que bloquea paulatinamente la injerencia del bien común en la toma de decisiones políticas.

Poner especial atención en cómo el proyecto aeroportuario, y cualquier otro megaproyecto de infraestructura, se instala dentro de una tendencia en que el capital, y sus formas de financiamiento (llámense instrumentos crediticios, aportes fiscales y tenencia de acciones), focalizan la ganancia a través de la destrucción y explotación de diferentes lugares. El Estado, desde sus tres niveles (federal, estatal y municipal), desarrolla proyectos de infraestructura en que tanto la expropiación y recursos son usados bajo determinación privada que subordina el desarrollo al interés urbano. En este sentido, la diferencia entre planeación, que permite la

participación social, y la planeación de obras de infraestructura, que solo se valen del cumplimiento del uso de suelo, dan pie a que los gobiernos ejecuten diferentes megaproyectos de infraestructura sin considerar, siquiera, la participación de los afectados salvo para la búsqueda de un determinado piso de legitimidad.

De lo anterior, se admite ver que la magnitud y consecuencias del proyecto aeroportuario provoca oposiciones y resistencias. Con la aparición de la *singularidad comunitaria*, que contempla diferentes redes de apoyo, la aparición de diferentes *acciones políticas*, además de constituir un espacio de visibilización y posibilidad de freno del proyecto, permite observar la distancia entre la dirección del Estado, y sus *imaginarios políticos instituidos*¹⁴, con las significaciones singulares que, sin ser una anomalía sistémica, son signo y expresión del malestar.

En el caso específico de esta investigación, la importancia de la visibilidad FPDT en la articulación de la defensa del territorio resulta un detonante central para conocer las vivencias de otras localidades afectadas por el proyecto, lo cual, en gran parte, fundó la idea de situar la investigación en San Luis Tecuautitlán.

Así, el presente capítulo tiene *la finalidad de problematizar respecto a los megaproyectos de infraestructura y, en específico, las implicaciones que el proyecto aeroportuario representa*. Para tal fin, se busca problematizar a fin de hallar aquellas rutas que permitieron develar aquellos anudamientos ‘fácticos’ que son parte del paisaje contextual del trabajo de campo.

1.1 Proyecto Aeroportuario como parte de los Megaproyectos de infraestructura

Al atender los diferentes discursos del ejecutivo, tanto en el sexenio de Enrique Peña como del de Andrés López Obrador, el proyecto aeroportuario, independientemente de su ubicación, es visto como *parte central de las políticas de*

¹⁴ Como se explica más adelante en profundidad, los imaginarios políticos instituidos aluden a la expresión del magma de significaciones referido a las reglas y normas encadenadas hacia un orden social de repertorios encasillados en diferentes puntos nodales presentes en la autorreferencia propia de la estatalidad.

crecimiento y desarrollo económico. Desde esta perspectiva, el Estado, en concomitancia con el sector privado, posiciona a la visión desarrollista como referente prioritario de sus intervenciones. Los gobiernos, independiente de sus posturas, extienden diferentes actividades programáticas con la promesa de aumentar, cuantitativamente, la calidad y nivel de vida de sus habitantes, desplegando diversos saberes técnicos que buscan calcular el impacto de sus actividades para corregir, dentro de sus posibilidades, sus consecuencias.

Los megaproyectos, como representación del cierre de la inversión, son no solo una apuesta por contar con una infraestructura que permita a México insertarse en la economía global, sino que, además, *encubre un proceso de despolitización*¹⁵ en que las instituciones clausuran toda discusión sobre su construcción y emplazamiento; una dominación del *imaginario económico* sobre lo social que, en parte, bajo la premisa del ‘beneficio para la sociedad’, subsume a las afectaciones sociales, ambientales, culturales, entre otras, a *meros ‘daños colaterales’ y/o externalidades negativas*, midiendo, a lo sumo, sus consecuencias solo en base a pago *de multas o restituciones*¹⁶.

A partir de la década de los ochenta, en Latinoamérica en general y México en lo particular, dentro de un discurso liberal que propone el crecimiento por sobre el desarrollo, se despliegan discursividades economicistas que van *sobrecargando la política*¹⁷, crea repertorios que funden progreso o desarrollo con el de bienestar, a fin de desestimar cualquier explicación por fuera de la oficial. En otras palabras, *la*

¹⁵ El proceso de despolitización hace referencia al constante cercamiento que los procesos de modernización ejercen sobre la particularidad política. En lo que respecta a los megaproyectos de infraestructura, este proceso implica una renovación de un capitalismo en constante crisis el cual, desde la creación de una brecha entre *lo urbano y lo rural* (entre lo moderno y lo ‘arcaico’) formula una lógica de crecimiento desmedido y acumulación capitalista, segregando y despolitizando a partir de un proceso de desposesión (Harvey 2004).

¹⁶ El economista neoclásico Ronald Coase, en un escenario de ineficiencia de las relaciones de producción, reduce las consecuencias en el medio ambiente a un costo social asociado a una negociación privada entre las partes, una resolución de controversias entre el contaminador y el contaminado, superponiendo el derecho a la propiedad privada por sobre los derechos o el mismo recurso, anteponiendo la eficiencia económica por sobre la justicia (Azqueta 2007)

¹⁷ La sobrecarga de la política, durante esta parte del análisis, se comprende como la repetición de formas e imágenes en que esta, en la formación identitaria, crea su imposibilidad, proyectando un imaginario que niega la particularidad, formando un orden simbólico en el que el sujeto se representa, a partir de una falta, siendo, en suma, un sujeto alienado con muchos referentes que, en este aspecto, develan su falta, siendo, en suma, el espacio de lo insustituible.

sobreexposición de significaciones económicas permite observar una tendencia institucional hacia la clausura de otros significados, de otras maneras de pensar el mundo, mostrando una brecha entre formaciones institucionales y sociales, marcadas por la figuración deseante de la primera por capturar el bienestar social en explicaciones de mercado, soslayando todo rastro de subjetividad.

De esto último, es posible hablar de una *lógica de los megaproyectos* que comprende tanto figuraciones e imposiciones enclavadas en horizontes normativos, legitimados por los aparatos de la política instituida que posiciona a cualquier otra formación social como y en cuanto a una *alteridad*¹⁸. En otras palabras, la lógica de los megaproyectos como dinámica de la política neoliberal, su espejo, opera desde su deseo, lo que posiciona *al otro* como una categoría inmóvil, medible y fácilmente etiquetable que acomoda y vacía su particularidad a fin de poder representarla.

1.2 Lógica de los megaproyectos

Los megaproyectos actuales se comprenden en convergencia con los cambios económicos que, fundados ideológicamente por el *monetarismo*¹⁹ y llevados a cabo con el neoliberalismo, *se valen del propio sistema capitalista y su proceso de acumulación para subsistir*. La rapidez con que se llevan a cabo asume una velocidad tal que traspasa los cotos institucionales, sirviéndose de estos mismos para superar las propias trabas burocráticas que imponen las naciones. Sus acciones, concretas, amparan la creación constante de nueva rentabilización que históricamente responde a una circularidad *'auge-decadencia-auge'* que mantiene en circulación un *urbanismo capitalista* fundado en una desigualdad que permite la especulación respecto a la *plusvalía de suelo* (Salcedo 2005).

¹⁸ La alteridad acá expresada se comprende en la oposición de esta con la identidad, la cual, al unísono, está vinculada con la creación frente a la repetición de imágenes, imaginarios, emergiendo como una alternativa real a las herramientas institucionales, a la burocratización y a la propia esfera del capitalismo.

¹⁹ El monetarismo se entiende como una ideología económica que, vinculada a La Escuela de Chicago y a Milton Friedman, defiende la oferta monetaria a partir del uso del propio mercado para la asignación de recursos buscando, siempre el equilibrio entre el Producto Interno Bruto (PIB) y la Inflación. Este, en consecuencia, se funda en la apertura comercial, en la reducción del rol del Estado en la economía y en la defensa de la libre competencia.

Desde esta perspectiva, la lógica de los megaproyectos, como parte del desarrollo sociohistórico del capital, se comprende como parte de la *configuración simbólica y aplicación institucional* (Laval y Dardot 2017) que, en consonancia con el proyecto de modernización, no significa otra cosa que *producir valor agregado* a partir de un megaproyecto que, coherente con una representación simbólica del capitalismo, es parte de muchas otras intervenciones políticas repetitivas y, consecuentemente, producto de una normativa que conjunta lo económico con lo jurídico. Dicho de otra manera, como parte del capital global, la lógica neoliberal, desde su dinámica de ilimitación, crea megaproyectos, los cuales, siendo fruto de ella, consideran lo humano y natural como meros recursos que hacen posible la reproducción del capital.

Por otra parte, el uso de técnicas de fortalecimiento financiero público-privado indica la presencia de diferentes estrategias de promoción política que buscan convencer a la ciudadanía de la imperativa necesidad que tienen para el desarrollo del país, del innegable valor social que representan y de su carácter sostenible pueden ser pensadas como parte de un proceso de *institucionalización*²⁰ que pone en primeros términos el conocimiento proveniente de la economía que cualquier otra forma de adquisición de este por fuera de los sistemas formales. Con ello, apreciar que la exploración de nuevos territorios que permitan el avance del modelo de desarrollo equivale a la mera *búsqueda de la rentabilidad de suelo* que, refugiada en el amparo institucional, genera criterios que clausuran cualquier otra forma de valor que no sea la económica que, en la actualidad, aparece incluso legalizada y legitimada por la política formal²¹.

²⁰ La institucionalización acá mencionada más que corresponder a la acción del Estado en una determinada esfera corresponde, según la interpretación de Lourau (1988), sobrepasa aquello que desea objetivizar, es una dialéctica en constante contingencia que, opera recubriendo sus propósitos. Es por esto que *'políticamente la institucionalización es el contenido del reformismo, opuesto tanto al revolucionarismo de lo instituyente como al conservadurismo de lo instituido'* (Lourau 1988, 80) por lo que, si bien emana de un acontecimiento instituyente, implican un mantenimiento de formas que, siempre, pueden moverse, pero sin cambiar completamente.

²¹ La preminencia de lo económico en la esfera de la decisión política es una de las formas más características de operación del Estado neoliberal sobre todo en aquellos continentes considerados, despectivamente, como subdesarrollados. En esta relación, en México, la compra de tierra barata para ser urbanizada como parte de los megaproyectos de infraestructura es entendida como

Las instituciones políticas, en una lógica de legitimación y legalización de prácticas de circulación de capital, mediante *la plusvalía* de suelo, amparan la idea de un Estado cuyo fin es liberar al proceso de acumulación capitalista de sus límites burocráticos (Laval y Dardot 2015, 30), lo cual, del mismo modo, *cierra legalmente la posibilidad de una tierra común* a través de diferentes iniciativas correlacionadas a la *propiedad privada* y la decisión de construir o concesionar, acentuando un régimen de producción unívoco que suprime formas de vida alternativas dentro de los cotos territoriales rurales que expande la urbanización como proceso de despojo como estrategia de despojo.

Es este sentido, la naturaleza de los megaproyectos opera de manera indiferenciada tanto a nivel nacional como transnacional. Por ejemplo, en México con la firma del *Plan Puebla-Panamá (PPP)*²², se logró establecer un proyecto de integración económica que, en convergencia con los proyectos de libre comercio, *crea una franja comercial que rompe las fronteras hacia la explotación e inversión en infraestructura que facilite la transacción*. Esta tendencia de integración de México a la economía internacional, lejos de propiciar actividades industriales, se funda en el *control de los diferentes recursos naturales* lo que, en consecuencia, *valida un proceso de expropiación a favor de la circulación de capital* convergente con las continuas apropiaciones territoriales que se llevan a cabo.

El correlato del PPP, como entidad programática de integración de capitales convergente con la lógica capitalista, crea condiciones para una reconcentración de la tierra fundada en una concentración de recursos y exclusión (Tarrío y Concheiro 2006, 62). La búsqueda de diferentes espacios con ventaja para la circulación de capitales, como parte y principio de la racionalidad capitalista, encuentra su

desposesión de tierras rurales que, como oposición a la modernización urbana, son consideradas como zonas de sacrificio.

²² El Plan Puebla-Panamá puede definirse como una instancia de integración económica que, actuando en convergencia con las iniciativas propuestas por el GATT (Acuerdo General Sobre Aranceles Aduaneros y Comercio o General Agreement on Tariffs and Trade) y el ALCA (Área de Libre Comercio para las Américas), el cual tiene como uno de sus objetivos principales la libre extracción de recursos naturales con fines de explotación.

principio, y base legal, en los *cambios al 27 Constitucional*²³ y sus adyacentes leyes reglamentarias. Así, diferentes campesinos e indígenas, siendo despojados de sus tierras por diferentes modos, ya sea por presiones económicas o por la activación de las fuerzas de seguridad del Estado, son, además *exonerados de mantener su modo de vida* a partir de la propia expresión del capital transnacional atraído por el compromiso empresarial de los diferentes gobiernos.

Se puede afirmar que *el germen de los megaproyectos de infraestructura en México radicaría en el libre tránsito del capital, de naturaleza ilimitada, así como también de instancias institucionales admiten su racionalidad*. Consecuentemente, y resultado de una forma de gobierno que abre la esfera pública a los intereses privados, esta conversión institucional, lejos de ser resultado del progreso y de la 'expertocracia', es fruto de un profundo cambio sociohistórico comprometido con el capital. Así, la superación de las fronteras por el capital, la mercantilización de tierras y bienes comunes, bajo el cual los megaproyectos de infraestructura se soportan, solo es posible desde la *creación de normas e instituciones* (Laval y Dardot 2017) en que, invariablemente, los gobiernos tienen mucho que ver. En efecto, los megaproyectos de infraestructura, los cuales se valen del territorio para su desarrollo, ajenos la inexpropiabilidad tras los cambios en el 27 Constitucional, no solo tienen la venia de los gobiernos, sino que, además, son parte de su propia agenda política, lo que se configura como su principal activo económico, frecuentemente usado cuando las exigencias de la modernidad y su desarrollo así lo permitan.

Así, los megaproyectos de infraestructura, del mismo modo, se desenvuelven en un crecimiento expansivo y de explotación de recursos que, como parte de un *imaginario de progreso ilimitado* propio de las modernidades vertido en el uso de suelo, colonizan tierras no urbanas creando, en este caso, una ciudad difusa en que los límites instituidos entre lo urbano y lo rural, paradójicamente, se pierden bajo un mismo proyecto. *Las inversiones de capital, necesidad de mano de obra no*

²³ Los cambios al artículo 27 Constitucional elaborado durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, tuvo como consecuencia inmediata la supresión de la inalienabilidad de las tierras comunes, vale decir ejidales, cambiando el soporte constitucional presente desde la propia Revolución mexicana.

especializada y el aumento de utilidades para la reinversión, o plusganancia, son promocionados por los Estados a través de la creación de argumentos que descartan la idea del uso de estos recursos como herramientas sociales que permitan contrarrestar los efectos negativos del capitalismo. Del mismo modo, considerando la explotación de recursos naturales, se van desarrollando, muchas veces aparejados, diferentes megaproyectos extractivistas, los cuales, valiéndose del *despojo* y de la *desposesión* (Harvey 2004), agotan los recursos naturales sin reparar en su extinción. En suma, *los megaproyectos y la disputa que se la apareja se relacionan con las resistencias y defensas territoriales*, lo cual tensiona la lógica economicista de la política, o neoliberalismo, con la capacidad de instituir derechos sociales, protección de la naturaleza o cualquier otra cuestión que emerja de dicha problemática.

El capitalismo, de este modo, edifica una historicidad desde un modo de pensamiento racional que *oculta la vida de los sujetos ajenos al dominio*. Este proceso del capital, en cuanto a su idea de progreso, estaría en crisis debido a las trabas inherentes del propio circuito del capital que, en su necesidad de circulación, se dirige hacia los diferentes recursos que necesita para subsistir sin reparar en la diferencia de los modos de vida para ponerlas en riesgo. Con la desarticulación radical entre el progreso neoliberal y medio natural se despliegan, incesantes, diferentes megaproyectos que, amparados solo por un *imaginario económico neoliberal* ya introyectado por el Estado *desencadena disputas y tensiones* en las diferentes zonas en donde se establecen. En cuanto a lógica, los megaproyectos son entendidos acá como plena representación del dominio de la racionalidad económica en la esfera pública que, en la clausura paulatina de un espacio social imantada aún en elementos comunes, símbolos compartidos y de significaciones provenientes de la tradición heráldica del nacimiento del Estado, deambulan liminales e irresolutas en lo que, acá, se comprende como la visibilización de una crisis identificatoria ligada a la desposesión²⁴.

²⁴ El imaginario económico acá planteado responde a la tendencia del capital de generar pérdida de referencias a partir de su continuo proceso de desestructuración del espacio social, creando

En la relación anteriormente planteada, del mismo modo, aquellas *formaciones instituidas del capital*, cristalizadas en diferentes organizaciones internacionales con plena influencia en la toma de decisiones a nivel económico, y por lo tanto político, tienden a constreñir dualmente las disputas anteriormente planteadas limitarlas, de modo conceptual al menos, como expresiones ajenas al Estado e incluso declararlas abiertamente como ilegítimas. En este juego economicista, en que las consecuencias del progreso son consideradas como 'externalidades negativas', la distancia entre el Estado, y sus actores privados, frente a pequeñas comunidades contiene, siempre, la posibilidad real del ejercicio de la violencia 'legitimada' que, en forma de represión violenta como en el caso de Atenco²⁵ o la propia amenaza, desaparición o de activistas ambientales²⁶, puede llevar, incluso, a la eliminación de aquello que amenaza la preminencia la institución estatal. Tomando la reflexión realizada por Balibar (2007, 57), como dentro de un contexto neocolonial que *exterioriza al otro* a partir de la propia exclusión institucional y, al mismo tiempo, *los*

condiciones de crisis del proyecto moderno identificatorio, relativizando los diferentes roles, por lo tanto, sobre la propia naturaleza del lazo social. Castoriadis (1997) da cuenta de esta pérdida de referencia en que el sujeto colectivo es reemplazado por la privatización de su experiencia, limitándose, en consecuencia, a meras relaciones determinadas el consumo y la acumulación.

²⁵ Habiendo sido el desencadenante inicial de esta investigación, el caso de la violencia de Estado en San Salvador Atenco, en el contexto primero de la problemática del NAICM, tiene diferentes antecedentes que, amparados muchos de ellos en las formas de organización colectiva, dan cuenta de la importancia de su lucha la cual, como por ejemplo en el estudio realizado por Zires (2006), se plantea que, además de la cuestión de la tierra, los actos de violencia propiciados por el Estado (entre los cuales se encuentran amenazas, golpes, y diferentes vejámenes sexuales) son, del mismo modo, elementos que, agregaría personalmente, desde la negatividad producen organización social como potencial, y posibilidad, de cambio que, además, implica, de modo 'positivo', la incorporación de iconografía proveniente de la propia tradición como, en este caso, la propia iconografía religiosa. En esta cuestión, y atendiendo un artículo desarrollado por Robles, Soto y Paoli (2009), la reactualización de la memoria por una lucha anterior, como inspiración, acompañada de la fuerza de la aspiración de poder incidir en su contexto e impedir las diferentes formas de etnocidio, y de eliminación de las formas de vida es, del mismo modo, un antecedente a tomar en cuenta para comprender el contexto de imposición y violencia que ejerce la expansión de los megaproyectos en México.

²⁶ En México, como en diferentes lugares de América Latina, el aumento de la desaparición de activistas contrarios al modelo de desarrollo, en general, y de los megaproyectos en particular, es, a lo menos desde el sexenio de Enrique Peña Nieto, insoslayable. En la temporalidad de este estudio existían, registrados a lo menos, 30 activistas desaparecidos por agentes del Estado. En este contexto, y relacionándolos el Plan Sexenal de Desarrollo 2013-2018 (que indica explícitamente como objetivo: '*Contar con una infraestructura de transporte que se refleje en menores costos para realizar la actividad económica*' (Gobierno de la República de México 2013, 140)) enuncia que la preocupación del país por insertarse en el mercado global se correlaciona con la creación de zonas de sacrificio y la desaparición de activistas las cuales, sin contar con el amedrentamiento y golpizas, posicionan a una estatalidad que prioriza el devenir económico, haciéndolo política y, desde esta mirada, representación política del neoliberalismo.

incorpora solo a través del trabajo y de la opresión, develando una relación ambigua entre una exteriorización continuada, fundada en la reparación económica, y en una exclusión interior representada en la violencia con que se lleva a cabo la imposición.

Ya sea por extracción o por ocupación de diferentes territorios bajo la *ilusión del progreso*, la expansión urbana, como contenedor de los megaproyectos, produce diferentes contradicciones que, de hecho, ninguna instancia de intervención atiende: sea la expansión de nuevos y arbitrarios límites urbanos, la centralización y segregación espacial y el desprecio del sector *agrícola y comunal*, llevan a un proceso de *urbanización difusa* que carece de articulaciones construidas relacional y simbólicamente para, en cambio, llevarlos a *espacios controlados y homogéneos* (Soja 1996, 37) en que la primacía del capital y del modelo de desarrollo se imponen a cualquier tipo de mirada alternativa teniendo, siempre, el control de la violencia para apagar cualquier cuestionamiento.

Este proceso de instalación de megaproyectos de infraestructura permite ver cómo, dentro del contexto temporal de un proyecto aeroportuario en la zona del Estado de México, *el territorio puede ser pensado como una disputa entre el Estado*, como entidad instituida que delimita el régimen de propiedad (que legitima la desposesión) y las diferentes comunidades como entidades particulares expropiadas. Esta relación agónica, fundada en la *mantención de formas de vida*, desenvuelve diferentes dinámicas de resistencia frente a las concesiones realizadas al capital las cuales van variando en intensidad *dependiendo del momento* en el que se encuentran (Gudynas 2014b). En este punto, por ejemplo, Gudynas (2014a, 29) da a entender que el respeto por las formas de vida, alimentadas en *El Buen Vivir*²⁷, desenvuelven no solo una mantención de las particularidades, sino que, además,

²⁷ El término Buen Vivir, usado por Gudynas (2014a; 2014b) alude a una corriente de pensamiento nacida en América Latina que supone tanto críticas y alternativas al modelo de desarrollo. En una ontología relacional, supone tanto un uso genérico (relacionado con una crítica al modelo neoliberal a grandes rasgos); un uso restringido determinado por la crítica al capitalismo vinculado con la tradición socialista y el modo de crecimiento; y un uso sustantivo comprendido como una crítica radical a las formas de desarrollo en tanto cuestionamiento conceptual y defensa de alternativas postcapitalistas y postsocialistas. El Autor, retomando estas tres direcciones tiende a inclinarse por una noción del Buen Vivir en cuanto a su uso sustantivo.

en la propia deconstrucción las categorías, como el Estado, se pueden reconstruir nuevas, y múltiples, estrategias de modernización y de desarrollo.

Por otra parte, en la mantención de las formas de vida y en la posibilidad de poder construir alternativas de modernización, sin embargo, el momento coyuntural indica que los lazos hegemónicos entre este Estado, desarticulado por la economía neoliberal, y las particularidades comunitarias están lejos de terminar. Con la recomposición capitalista del espacio, expuesta por los megaproyectos, imponen un orden social erigido bajo un régimen de la propiedad privada en el que descansa la propia naturaleza del sistema capitalista. En este aspecto, Harvey (2004;2012), desde el *'acumulación por desposesión'* advierte como, en la base misma de la acumulación capitalista, surge, como una especie de condición, un proceso de apropiación que, en conjunto asirse del espacio, destruye todo aquello que es ajeno a la circulación del capital a fin de expandirse para, en consecuencia, ejercer su dominio.

En consideración con lo planteado, *la lógica de los megaproyectos se entiende, acá, como la materialización de un modelo de desarrollo que, originado por las reformas neoliberales al Estado, se expande respondiendo, únicamente, a la racionalidad de mercado. Sin responder necesariamente a una necesidad pública, su ubicación, determinada siempre por la dinámica costo-beneficio, posibilita el surgimiento de tensiones que, en el terreno de la disputa, se amparan en la superposición de significaciones instituidas para desplegarse por todo el territorio.*

En este tenor, y en lo relacionado con esta investigación, la lógica de los megaproyectos permite comprender la dinámica del proyecto aeroportuario de la Ciudad de México. Inmerso en el despojo visible, en términos concretos, este ilustra una destrucción territorial que, además de acabar con el espacio, *impone un cambio de significación del lugar*, atribuyéndole, en cambio, conjeturas alineadas con su uso instrumental. Este cambio de significación, como nodo central de la disputa,

advierde conflictos y disputas que socaban el *lazo social*²⁸ que amenazan las formas de vida que pueden, en efecto, causar una crisis de significaciones. Acá, en el escenario de construcción del proyecto aeroportuario y en el marco normativo del PPP, el Grupo Aeroportuario de la Ciudad de México (GACM), como asociación empresarial, accediendo a enormes extensiones de tierra, y con el absoluto convencimiento de representar el desarrollo de la zona, se apropia de territorios que, colindantes con diferentes localidades que, mayoritariamente formada por campesinos y con una particular significación de su espacio, reproducen una lógica de los megaproyectos que amenaza el modo de vida.

En el engranaje de los megaproyectos de infraestructura, en lo que respecta al contexto mexicano, se detectaron cuatro elementos interrelacionados: Primero, *el desarrollo de una actividad económica urbana en espacios rurales* determinado por el cambio en el uso del suelo y en la reproducción del capital; segundo, *la proliferación de las vías de comunicación e intensificación del transporte concesionado* que asegure el intercambio y la circulación; tercero, *el acceso ilimitado y cercano a recursos naturales no explotados* a fin de abaratar costos; y, cuarto, *el acceso a una mano de obra precarizada y cercana al emplazamiento*.

Asimismo, el amparo institucional para la realización de este proyecto aeroportuario, entendido como megaproyecto, implica diferentes *tensiones que sobrecargan las instancias gubernamentales*; Si, por una parte, el discurso economicista del 'beneficio' amparado en el progreso y crecimiento nacional extiende la noción de mejora en la calidad de vida para el conjunto de la población, la otra encubre que el costo de esto, además de la precarización laboral adjunta, va en directa relación con los cambios de los modos de vida, la negación de las elaboraciones sociales, y

²⁸ El lazo social devela la imposibilidad de la sobrextaltación normativa que impone la modernidad neoliberal, la que, en lo real, hay separación y disgregación de la colectividad, emanando significaciones diferentes para las mismas leyes instituidas. La promesa ilusoria de este proyecto de moderno capitalista de desarrollo produce formas de vida incompatibles con tal proyecto, quebrando las fronteras, fragmentando, para llevar a cabo sujetos 'sobresignificados', cosificados y reducidos a una ritualidad consumista en que el vínculo constitutivo con un otro se pierde, relativizándolos, siendo prescindibles en la medida en que no ejecutan la norma, el acto, de intercambio mínimo de acceso societal moderno.

la reducción 'de uso' político instituido del 'usuario' o 'beneficiario' que, como conjunto, niega la particularidad y especificidad de los afectados.

Condensar en institucionalidades funcionales las consecuencias sociales, ambientales, políticas y económicas de los megaproyectos *llevan a negar el espacio de participación política real para situarlo en escenas imaginarias de colaboración en el sistema político tradicional*. La lógica de los megaproyectos, como parte de una megaurbanización funcional a la circulación del capital y a su concomitancia con el modelo de desarrollo, hegemonizan lo urbano lo que, como consecuencia social inmediata, subsume todo lo demás, vale decir lo rural, lo indígena y lo barrial, entre otros, *a la imposición de un significado social propio que, como tal, niega la particularidad para, en virtud de su propia lógica, homogeneizar paisajes y espacios*.

Convergente con el origen de esta investigación, es posible entender al proyecto aeroportuario como un megaproyecto con una orientación de dominación técnica, en el que, a través de *la legalización del circuito del capital-inversión*, se destinan gran parte de recursos para cambiar el lugar físico y el significado de un entorno en función de las rentas que puede proveer. A contrapelo, la emergencia de alteridades, movimientos sociales, protestas y tensiones, dan cuenta de, lejos de la unanimidad y plena aceptación de un modelo de desarrollo que despliega desbocadamente megaproyectos, son un importante indicador para comprender que tras este proceso, subyacen disputas vinculadas a la distancia entre las significaciones atribuibles a los megaproyectos y a aquellas edificadas en la particularidad en donde estos de constituyen.

1.3 La estrategia de los megaproyectos en México

La comprensión de lógica los megaproyectos dan cuenta de la necesidad de problematizar su despliegue por el territorio. Como observa Mattei (2013, 21), existe una tendencia en que la propiedad privada como la pública no operan en base a un *bien común*, sino que son, contrariamente, engranajes colectivos de privatización

de los grupos dominantes con el Estado que, a la par de sus intereses, crean estatutos jurídicos para la libre circulación del capital transnacional.

En lo respectivo al rol del Estado mexicano, este ha apelado, a lo largo de su historia posrevolucionaria, a crear condiciones de gobernabilidad siempre convergentes a los intereses económicos de la elite, ya sea de carácter rentista, empresarial o, incluso, de la prominente clase medias criollas. Ejemplos como los denominados “*crecimiento económico sano de los años cincuenta*”, “*alto crecimiento con desajuste estructural*” de los sesenta” o “*el populismo económico de los años setenta*” (Cárdenas 2003) dan cuenta de una tendencia estatal que, al amparo de las normas y legitimidad de la política económica keynesiana impulsada por la CEPAL²⁹, condujeron a un gasto público dirigido principalmente hacia la clase empresarial, grupos cooptados y, claro, hacia la emergente clase media profesional que empezaba a hacer sus primeras armas en política.

La inercia histórica de un favoritismo hacia una determinada elite continuó, incluso, con el desmantelamiento del Estado nacionalista presente en toda la década de los ochenta. Tras la crisis económica de 1982, que derivó en un modelo de desarrollo monetarista, y sin forjar de modo ‘real’ una libre competencia, esta complotó en la creación de una nueva elite empresarial que, a diferencia que la anterior, logró conjuntarse directamente con el poder político y, como efecto directo, actuar más libremente de acuerdo a sus intereses.

Los gobiernos centrales, desde finales de los ochenta, fueron progresivamente armando estrategias de privatización. Durante este momento, la consigna de un ‘crecimiento desigual con bajos índices de pobreza’ fue el emblema de esta nueva perspectiva de modernización del Estado que inicia, a propósito del tema acá

²⁹ El tránsito de la economía keynesiana hacia los elementos de la CEPAL se llevó a cabo desde la medición de diferentes cambios estructurales, ampliamente promovidos desde la década de los cuarenta. Desde la teoría de la dependencia, la cual mostró como los países latinoamericanos solo eran productores de materias primas para los países centrales, incentivando un industrialismo fundado en la inversión en ‘áreas estratégicas’ de la economía. Asimismo, la puesta en práctica en el proceso de desarrollo ‘hacia adentro’ en la economía mexicana, contribuyó a un fuerte gasto y bajas arancelarias que beneficiaron tanto a los empresarios mexicanos, la clase media profesional y los sindicatos afines a los gobiernos de la época. Esta situación, generó una brecha entre ejes industriales y rurales lo que, finalmente se tradujo en diferencias entre lo urbano-rural (Cárdenas 2003)

investigado, con la construcción de diferentes megaproyectos que, bajo la dinámica de la privatización, tiene como finalidad incluir a México en los circuitos transnacionales de acumulación de capital. (Gollás 2003).

Lo que puede ser visto como una lógica de los megaproyectos que, en el caso de México, además sacrificó lo común hacia lo individual puede ser visto, por ejemplo, en la estrategia de liberalización del uso de suelo adscrita al cambio constitucional realizado durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). En efecto, con la modificación del *Artículo 27 de la Constitución de 1917* que, de origen revolucionario, versaba sobre un régimen de inalienabilidad de la tierra, y sus recursos, a favor de la nación en su conjunto (IIJ UNAM 2009), fue modificado por un proceso de legalización de la privatización de la tierra que, en último término, favorece, hasta la actualidad, *la parcelación de ejidos, expropiaciones, compra y venta de tierras, y sus recursos*, determinando el fin del dominio directo del Estado para, en cambio, favorecer licitaciones e inversiones que incitan la creciente desposesión territorial.

En lo sucesivo, este cambio permitió la puesta en práctica de diferentes tratados comerciales internacionales, entre ellos el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) lo que, en concreto, inserta a México dentro de un modelo de desarrollo neoliberal que, finalmente, implicó un cambio de paradigma con importantes consecuencias en el ámbito de los megaproyectos. Por ejemplo, durante el sexenio de Vicente Fox (2000-2006) se propuso, por primera vez, la construcción de un nuevo aeropuerto en Texcoco (2001), además de una presa 'La Parota' en el Estado de Guerrero proyectos que produjeron diferentes tensiones determinadas por la lógica de los megaproyectos desplegada en el territorio. El hecho de que ambos proyectos hayan sido cancelados, independientemente de mostrar la importancia de la movilización y pliegues colectivos con contenido emancipatorio, abrió la posibilidad de pensar en la conformación de las comunidades y de la importancia de los colectivos políticos organizados al margen de la determinación estatal.

En el periodo de Felipe Calderón (2006-2012), mediante la eliminación del Luz y Fuerza (LyF), la tendencia hacia la concesión llevó a la creación de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) la cual tiene como finalidad principal el uso de la infraestructura diseñada durante el periodo estatal en proyectos de inversión privada que se distancian progresivamente de la burocracia estatal, consolidando, el proceso de privatización. *La descolectivización* engendrada por el Estado, surgida desde antonimia mítica, aprisionando discursivamente a la población mediante discursividades que, sin ningún sentido práctico, profundizan el distanciamiento del Estado con los sujetos lo que, en último término, son parte de la conquista del Estado por la empresa privada, una ‘imposición prometedora’, en que la creación de nuevas normas transaccionales desterró la noción de estatalidad amparada en figuras constitucionales laxas. En otras palabras, la creación de normativas de orden internacional llevó a una ruptura, una ambigüedad, en que la imposición lleva a la negación del sí mismo, un vínculo cimentado en el desarraigo, una ‘desidentificación’ y ‘reidentificación’.

Durante el sexenio anterior de Enrique Peña (2012-2018) se intensificaron los proyectos de privatización de los recursos naturales, entre los cuales se encuentra la reforma energética de 2014 que, además de profundizar la estrategia de concesiones del CFE, incluyó a Petróleos Mexicanos (PEMEX). En este sexenio, asimismo, se retoma el proyecto aeroportuario en Texcoco, el denominado Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México (NAICM), el cual comprendía, además del aeropuerto, concesión de las vías de comunicación, hoteles, diferentes comercios y la proyección de un suburbio, según consta en la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) presentada por la Secretaría de Comunicaciones y Transporte (SCT) y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) en el año 2013 (SCT; SEMARNAT 2013).

Habiéndose llevado a cabo alrededor del 40% de la obra, con las subsecuentes expropiaciones, empezó a surgir un cuestionamiento económico respecto a la viabilidad de la obra aeroportuaria. De hecho, diferentes investigaciones (Ortiz y Gutiérrez, 2015; Flores Hernández, 2018; Juárez, 2018) dan cuenta que la calidad

del suelo impide una rápida rentabilidad económica (amortizada por un alto gasto público). Asimismo, la coyuntura político-eleccionaria de 2018 posiciona al proyecto del NAICM como uno de los puntos centrales de debate político, emergiendo, independientemente la cantidad de candidatos dos facciones reconocibles: entre los que apoyaban una 'viabilidad', amparada en registros técnicos de impacto ambiental y de 'beneficio social', y quienes denunciaban la 'inviabilidad' y la no claridad de recursos destinado al proyecto. En ambos casos la entelequia del discurso experto se superpone, evidencia la ambigüedad del proyecto desarrollista mexicano el cual, mediante sistemas de expertos y operadores políticos, dejan en mutismo a los principales afectados, dando cabida a *una irrepresentatividad del sistema político formal* y la posibilidad de pensar en posiciones en *alteridad*.

Tras ser presidente electo, Andrés López Obrador, discursivamente 'férreo' opositor al proyecto del NAICM, llevó a cabo, entre los días 25 a 28 de octubre de 2018, la denominada '*Consulta sobre el Nuevo Aeropuerto Internacional de México*', la cual, lejos de cuestionar la necesidad de un megaproyecto aeroportuario, simplemente, y valiéndose de la 'opinión de expertos', propone dos emplazamientos: Texcoco o la Base Militar de Santa Lucía, distante 20 km la una de la otra. El perlocutor de la 'nueva izquierda mexicana', amparado en la necesidad de un nuevo aeropuerto, promueve la segunda alternativa, Santa Lucía, como el proyecto más viable tanto económica como cultural y ambientalmente, opción que, finalmente triunfó. El cambio de lugar de este aeropuerto expande las consecuencias del sistemático y arbitrario despojo en que, si bien se realizó un plebiscito, además de tener un importante impacto en las formas de vida, desestimó la participación real de las propias comunidades afectadas, exponiendo, una vez más, la preminencia de los intereses particulares encubiertos como 'necesidad social'. En otras palabras, esta consulta constituye un archivo estatal instaurador de legitimidad que instalan los imaginarios del Estado.

En la actualidad, proyectos como el aeroportuario o el tren maya³⁰ ponen en evidencia que el despojo va en directa relación con el vínculo entre las élites económicas y políticas que *expolían derechos* a la población rural. Esta aparente alternancia lleva al poder a una nueva 'izquierda institucional' que, al replicar la misma dirección de su acción instituida, desarrolla la misma lógica de despojo a través de megaproyectos que expone la conjunción Estado-privados, adjudicándose la tutela del representado condensado en sus instituciones.

La imposibilidad de alternativas dentro del sistema político convencional, que permita la participación en la toma de decisiones, lleva a una acción estatal parcial que deja sin representatividad a gran parte de los sujetos sociales sociohistóricamente producidos, generan tensión entre principios individuales, del interés específico, y el colectivo, del 'nosotros' (Gilabert 1993) en que, finalmente, cualquier otro sistema de representación es desestimado, marginan, en este caso, a los muchos afectados por los proyectos, reduciéndolos a meros daños colaterales y, en el mejor de los casos, a objetivos asistencialistas.

En consecuencia, la engorrosa red técnico-burocrática en la que se desenvuelve una administración de 'lo social' entrampada en políticas públicas que, en su asistencialismo, expande una lógica de dominio de la *praxis instituida*³¹. Los cotos de participación reducen a los sujetos colectivos rurales a meros objetivos de la política, lo cual, desde esta perspectiva de trabajo, presume *una ausencia de representación política* que admita *la emergencia de expresiones sociales*. En otras palabras, la imposibilidad de reconstruir la complejidad de lo social, a partir de las

³⁰ El tren maya, como megaproyecto enclavado en la península de Yucatán, implica, al igual que el proyecto aeroportuario, el desarrollo de una consulta de aceptación el cual, del mismo modo, implica la presencia de un conflicto de esta índole diferenciándose, en estos términos, solamente, en apariencia, proyecto político diferente del cual emana. Sin embargo, ante esta circunstancia, independientemente de la adscripción política, de desarrollo, comprendido en sinonimia como crecimiento, parece no cuestionarlo.

³¹ Este término es construido en paralelo antagonismo con la praxis instituyente elaborado por los franceses Christian Laval y Pierre Dardot (2013). En términos generales, esta praxis instituyente, inspirándose en la potencialidad de la teoría del imaginario social castoridiano, implica un cambio creativo de las formas de lo instituido a través de las cuales el decurso normativo es cuestionado, en cuanto *statu quo*, para edificar nuevas leyes desde un acto instituyente de institución de lo inapropiable, desarrollando un derecho común de uso. Por lo tanto, el término praxis instituida implica la inercia del dominio epistémico en que, desde aparatos tecnocráticos, se reproduce un "derecho consuetudinario" que opera bajo la inercia histórica de dominio.

organizaciones societales, implica situarse en un modo de pensamiento en que existe tanto orden social, desafían la propia lógica política tradicional, siendo diferente a aquella racionalidad que las instituciones establecen. Para ello, se precisa articular la coyuntura en relación con las estrategias políticas de las comunidades que se tejen tras la proliferación de los megaproyectos.

1.3.1 La emergencia de resistencias y acción política frente a los megaproyectos de infraestructura.

Diferentes grupos y organizaciones, frente a este despojo y división, han desarrollado estrategias con el propósito de mantener una *forma de vida*³². Crea diferentes articulaciones, con propósitos comunes, se desenvuelven en contra de un Estado oligopólico y de un *orden neoliberal* desde diferentes *acciones políticas*. Estas acciones políticas están aunadas, a su vez, a actos de organización, movimientos sociales, resistencias comunitarias, redes de apoyo, creación de medios de comunicación alternativos, entre otras, las cuales, orientadas desde la oposición hacia la acción privada, buscan transformar sus condiciones de vida y, en cierto sentido, *retomar la colectivización* como un acto figurativo de oposición.

Específicamente en México, de los años ochenta hasta a la actualidad, diferentes acciones políticas de resistencia se han gestado a lo largo del territorio, las cuales son huella de megaproyectos que, en diversa forma y medida, explotan recursos naturales: Extracción de minerales, producción energética, *construcción de proyectos inmobiliarios, infraestructura de transporte y comunicación*, son alicientes para la desposesión territorial.

En general, el rastro de los diferentes megaproyectos de infraestructura esta aparejado con la identificación de diferentes poblados rurales. Asimismo, el rol de las instituciones, en sus diferentes dimensiones, se encuentra delimitado a una

³² Respecto a las formas de vida, este concepto tiene diferentes lecturas: ya sea desde la idea de rescate y salvaguarda de ritualizaciones particulares o, incluso, desde la noción de biopolítica, se comprende acá las formas de vida como aquello que busca ser homogeneizado por el capitalismo y sus instancias de repetición.

lógica de imposición y de repetición del discurso del desarrollo abrigado en la modernización de las zonas conurbadas. Durante el ejercicio de exploración de las consecuencias de estos megaproyectos, la presencia de documentos y archivos institucionales solo reparan en los impactos, elaborados por organismos técnicos. Por ejemplo, durante la revisión del MIA del 2017 de los proyectos aeroportuarios del NAICM y AISL, la legitimación y discurso reparatorio de externalidades y ventajas para el desarrollo limitan la participación en la toma de decisiones, lo cual desencadena, según esta perspectiva, diferentes *expresiones de malestar* frente al ambiente de despojo y negación de modos de vida.

Al respecto, Gudynas observa, en este tipo de conflictos, como la barrera ambientalista es sobrepasada por un tipo de acción colectiva fundada en la defensa que denota *‘una dinámica de oposiciones que resultan de diferentes valoraciones con la sociedad y el ambiente, que discurre como proceso que se expresa en acciones colectivas, donde los actores en oposición interactúan entre sí en ámbitos políticos’* (Gudynas 2014, 87). Resistencia y defensa, de este modo, son acciones que sobrepasan condensación del reclamo dentro de las esferas de la política formal, ubicándose en un contexto más complejo en que sus procesos atienden tanto a la mantención como a la posibilidad de desarrollo de un proyecto común en que la participación es fundamental para llevar a cabo proyectos alternativos ante los procesos de desposesión y despojo.

La resistencia, en el contexto de esta investigación, se comprende como un diálogo ausente que, debido al desequilibrio que la imposición desarrolla, silencia y oculta los procesos de subjetivación. La activación de un proyecto, como dominio instituido, implica negar, dentro de un mismo escenario o espacio, las significaciones otras para, en cambio, articularse desde un discurso unívoco, lo cual, implica observar una dimensión de la disputa amparada en la falibilidad tanto de los actores hegemónicos como también de las instancias de defensa y resistencia. La resistencia se comprende como un proceso dinámico que permite una lectura trazada desde acciones individuales, hasta movimientos y reclamos articulados, el cual, dependiendo de su contexto, tiene diferentes temporalidades y articulaciones.

Los procesos comunitarios en que emergen las resistencias implican una lógica en que se articula un proyecto en que la disputa responde, en sí misma, a la capacidad de crear diálogos y voces, acciones políticas, que den cuenta de la posibilidad de proyectos ante la dominación que el despojo y que, en su visibilidad o latencia, se expresan desigualdad.

Así, atendiendo el caso proyecto aeroportuario, promovido como “*el gran megaproyecto del sexenio*” de Enrique Peña Nieto, este se desarrolla como un megaproyecto de infraestructura que, planeado desde los años sesenta, adquiere lugar en la agenda desde el año 2000 (Lomelí 2010). A finales del sexenio de Ernesto Zedillo (1994-2000), la SCT planteaba la ‘necesidad urgente’ de construir un nuevo aeropuerto que hiciera frente a la creciente demanda y a la saturación del Aeropuerto Benito Juárez. Sin embargo, fue durante el gobierno de Vicente Fox (2000-2006) que el proyecto se empezó a llevar a cabo a través de, primero, designar un comité asesor que permitiera dirimir su emplazamiento, y segundo, contemplar la viabilidad técnica del tal proyecto. Así, el día 22 de octubre de 2001 se optó por la zona del lago de Texcoco para llevar, primero, la formulación de un decreto expropiatorio, el cual fue cancelado por las diferentes instancias de movilización colectiva, entre ellas, el FPDT (Zires 2006).

Por otra parte, no fue hasta el día 22 de diciembre de 2013 en que el secretario general de la SCT, Óscar Callejo Silva, anunciaba como gran proyecto del sexenio el resurgimiento del problema aeroportuario. De esta manera, el 26 de enero de 2015 se dan por iniciadas las obras las cuales, por más de tres años se llevaron a cabo continuamente hasta su suspensión parcial en septiembre de 2018, tras un proceso de consulta ciudadana realizado por el gobierno entrante, trasladó del proyecto a la base militar de Santa Lucía, también en el Estado de México (BBC 2018).

En este escenario, es posible ver cómo se entrelazan aspectos tanto de resistencia y acuerdos. Conociendo, brevemente, los procesos del implementación del proyecto aeroportuario, la emergencia de actores como *#YoPrefieroElLago*, los 12 Pueblos Originarios de Tecámac, o la Asociación de Afectados por el Nuevo Aeropuerto,

entre otros, dan cuenta de la emergencia nuevas y renovadas resistencias que, independientemente de sus articulaciones y duración, se desenvuelven bajo una acción de resistencia y creación de condiciones de visibilidad formadas, muchas, de forma autónoma, permitiendo insertarlas dentro de las relaciones histórico-sociales entre Estado-campesinado y Estado-indígenas cimentadas en el cuestionamiento de la temporalidad.

Capítulo 2. Relación del Estado con las comunidades: Emergencia de las organizaciones agrarias, campesinas e indígenas

Ver la emergencia de diferentes actores, según la perspectiva de esta investigación, resulta importante para conocer tanto el contexto como la instancia sociohistórica en la que se instala. En principio, el objetivo es conocer las diferentes organizaciones campesinas e indígenas dentro de un tejido histórico que permita realizar una lectura de los procesos en relación y constante actualización de los acontecimientos encontrados en el campo, propicia, de ese modo, una continuidad.

Con la identificación de diferentes organizaciones, la noción de lo comunitario en este apartado se ampara en la idea de aquellos cuya definición es contraria a los procesos de modernización, lo cual, es este aspecto, permite conjugarlos, con fines explicativos³³ dentro de una emergencia en *espacios agonísticos con el Estado* (Mouffe 2015). En lo respectivo al caso mexicano, las formas de reconocimiento campesino e indígena tienen su nodo central en las reformas agrícolas (agrarismo) la cual formó una idea de comunidad a partir del trabajo agrícola, desarrolla una

³³ La diferencia entre Estado y comunidad, dentro del contexto estudiado, puede definirse a raíz de un proceso de exclusión derivado del intento de una homogeneización cultural, siempre latente en la realidad latinoamericana. Atendiendo la complejidad del caso mexicano, la presencia de una dualidad permanente admite la coexistencia, en diferentes escenarios de tanto un discurso que 'incluye' en base a la exclusión, es decir, mediante formaciones identitarias-conjuntistas en que, a través de las instituciones y su sistema funcional, 'invita' a determinados grupos a formar parte de ellos, no sin antes cumplir con determinadas visiones de realidad, de significados compartidos impuestos desde lo denominado como "oficial".

conjunción en función de la creación de políticas de modernización que buscaron incorporar las disidencias dentro de un proyecto común.

El reconocimiento de lo comunitario se articula alrededor del territorio. Como tal, tiene su génesis en la propiedad agrícola revolucionaria, aunque, dentro de algunos relatos registrados por Ramírez (2004), Lomelí (2010) y Rosas (2013), tendrían su raíz en la colonia³⁴. Sin embargo, para conocer la relación tierra-comunidad, es necesario indagar la aparición de la figura “*campesino-indígena*” que, en términos de esta investigación, se dilucida solo con la aparición del Estado posrevolucionario y el “*proceso civilizatorio*” llevado con la Constitución de 1917, en la antesala de la organización ejidal³⁵, y que duró hasta las reformas estructurales, de corte neoliberal, tras la crisis de los años ochenta. A continuación, se explica, en parte, este proceso.

2.1 Organizaciones agrarias aunadas al Partido Revolucionario Institucional (PRI)

El corporativismo en México está caracterizado por una presencia sostenida a lo largo del tiempo el cual puede ser comprendido, a *grosso modo*, como subordinación de las clases populares hacia un Estado que se caracteriza por

³⁴ Respecto a los antecedentes provenientes de la colonia, en estas tres investigaciones se presentan antecedentes poco claros respecto al origen colonial de las comunidades en la zona conurbada del Estado de México. Se consigna en estos trabajos una recuperación de tres haciendas, posteriormente nombradas, las cuales, sin embargo, son expropiadas tras la Revolución mexicana con el proceso de estabilización de fronteras entre las tierras indígenas y de las haciendas.

³⁵ Si bien, en muchos textos revisados se consigna al periodo de Lázaro Cárdenas (1934-1940) al que se le atribuye la creación del Ejido, su presencia normativa se inicia con el artículo 27 de la Constitución de 1917, la cual delineó las primeras propiedades comunales que rompieron con la propiedad latifundista. Su definición central nace con la Ley Ejidal del 30 de diciembre de 1920 que, en su artículo 13 capítulo segundo señala: “La tierra dotada a los pueblos se denominará ejido”. Esta Ley Constaba de 42 artículos y 9 transitorios. Respecto a la capacidad jurídica de los Pueblos, estableció que “Tienen derecho a obtener tierra por dotación o por restitución, I.-los Pueblos; II.- Las Rancherías; III.- Las Congregaciones IV.- Las Comunidades; V.- Los demás Núcleos de Población de que trata esta Ley. En otras palabras, la capacidad jurídica se determinó por la categoría política de un núcleo de población. Estableció en su artículo 13 que la tierra con que se dotara a los pueblos se denominaría Ejido. En Forma provisional se estableció el disfrute en comunidad de las tierras y la administración de las mismas, por una junta de aprovechamiento de ejidos, mientras se expedía la normatividad para hacer el reparto de las tierras”.

cooptar lo económico, político y social, a fin de posicionarse por sobre las dialécticas de las clases sociales, interviniendo en todos los ámbitos para, de ese modo, ser garante y representante del bien común y de la paz social (Cárdenas 2003). Dentro del escenario a estudiar, este se instala en lo acontecido con la reforma agraria.

El proceso de reforma agraria, establecido en la Constitución de 1917, estuvo determinado por *un problemático tránsito de una idea restitutoria hacia una redistributiva*. Tal tránsito, derivado de la originalidad del proceso mexicano, dio cuenta de una compleja reforma que circuló entre un modelo individualista y colectivista que formó al ejido, como un modelo comunitario que da cuenta del particular proceso de federalismo construido tras la revolución mexicana. El ejido, bajo este contexto, admite la siguiente definición, derivada de su organización:

Cada jefe de familia del núcleo de la población tenía derecho a una parcela, a una unidad de dotación, para cultivarla personal e individualmente. Además de las parcelas, el núcleo de la población debía recibir tierra común para agostadero de los animales de trabajo o recolección de leña para cocinar. Se agregó otro espacio para que las familias pudieran construir sus casas: la zona de urbanización. El número de capacitados y el tamaño de las unidades de dotación definían teóricamente la superficie que debía dotarse. El conjunto de las parcelas individuales, el uso común y el poblado formaban idealmente el ejido, el sujeto colectivo de entrega de la tierra. (Warman 2001, 55).

Como idea procedente de la particularidad revolucionaria mexicana, la dotación de la tierra ejidal fue extremadamente compleja, la cual descansó en el paternalismo presidencial que, derivado del texto original del *Artículo 27 Constitucional de 1917*, le dio potestad al Estado para constituir a la propiedad agrícola como elemento primordial para el imaginario de progreso presente de la época, implica una doble vertiente de interiorización de los significados sociales de Estado revolucionario: *distribución material de tierras y distribución de saberes*. De este modo, aunque el reparto de la tierra fue la principal demanda de la Revolución, la forma cómo fue ejecutada por los gobiernos posrevolucionarios fue el principal desencadenante de una corporativización, sometiendo a los campesinos a las centrales oficiales y al partido del Estado.

De esta forma, por ejemplo, en el lado norte del Estado de México, se presentaron en total 1.131 solicitudes de tierras, de las cuales solo el 29% (386) fueron

aprobadas con éxito. Tras la evidente protesta social, Obregón consagró, por primera vez, la “Ley de los Ejidos” el 30 de diciembre de 1920 (Rosas 2013, 63). En ella, se establece, a grandes rasgos, probar la necesidad del uso de las tierras que, independientemente del estado jurídico precedente, debía ser agrícola y de subsistencia.

Sin embargo, en 1921 se derogó la Ley Ejidal, siendo reemplazada por la denominada “*Ley de Posesiones Provisionales*”, que reformulaba la organización de las tierras. Con la “*Ley Bassols*”³⁶, sin embargo, se fijó una cantidad máxima para la pequeña propiedad, instituyendo espacios de “*inexpropiabilidad*”. Para ello, la propiedad ejidal tendría que ser cincuenta veces menor en relación a la superficie no afectada (Rosas, 2013).

Si bien, en 1927 ya se había dado fin a la distribución agrícola, con el asesinato de Álvaro Obregón en 1928 y con el ascenso de Emilio Portes Gil (1928-1930), el reparto de tierras superó, paradójicamente, el reparto del régimen anterior. Se comprende, sin embargo, que esta fue una medida para evitar rebeliones campesinas en el contexto de la denominada “*Guerra Cristera*”³⁷ (Medina 2006).

Dentro de este contexto de diferenciación y desigualdad en el reparto de tierras, uno de los mecanismos elementales de distribución fue la incorporación a un sistema desigual de asistencia a través de nociones raciales (Acevedo 2015). La ‘incorporación del indio’, de esta forma, se llevó a cabo en esferas de control como el indigenismo político representado en las primeras escuelas agrícolas que, a pesar de la oposición de José Vasconcelos, siguió con una inercia de mantener y establecer diferencias.

³⁶ ‘La Ley Bassols’ (23 de abril de 1927) fue una ley formulada durante el gobierno de Elías Calles (1924-1928) en la cual, con el nombre original de ‘Ley de Dotación y Restitución de Tierras y Aguas’, tuvo la intención de apegar la adquisición de tierras mediante una legalidad más estricta que permitiese vadear trucos e irregularidades que retrasaran la aplicación del reparto. Junto con esto, se permitieron réplicas por parte de los hacendados, mediante una participación en los procesos (Rosas, 2013).

³⁷ La Guerra Cristera fue un conflicto posrevolucionario acaecido durante los años 1926-1929, en el cual una amplia cantidad de actores políticos tomaron parte, destacándose la lucha en las zonas rurales

Posteriormente, durante la breve presidencia de Pascual Ortiz Rubio (1930-1932) la política de reparto agrario amparó a los hacendados, paraliza, en muchos casos el proceso de construcción ejidal. Esto propició una serie de enfrentamientos que involucraba haciendas, autoridades agrarias y comunidades ejidales, desplegándose las primeras instancias de conflicto y disputa frente a las desigualdades instituidas previas a la Reforma Agraria (Rosas, 2013).

En consecuencia, durante este momento, convivieron en el Estado de México dos escenarios relevantes que dificultaron una repartición de tierras igualitaria, tal como en muchos lugares de la república: En el primero, *está presente en el propio latifundio propulsaba un sistema paternalista de obediencia hacia los hacendados por parte del campesinado rechaza el reparto dado que consideraban injusto recibir tierras de sus legítimos dueños*. En el segundo, y ligado al proceso anterior, *el rol de la iglesia católica la que, mediante sacerdotes católicos, divulgaba la idea de un Estado alejado de caris religioso, estableciendo un 'castigo divino' a los campesinos que aceptaban tierras provenientes de la hacienda* (Rosas 2013, 12), sometiéndose a un proyecto criollo que, de cierta manera, rompe con el pasado mítico indígena para instituirlo dentro de la imaginaria del Estado.

Con la integración iniciada formalmente con el pacto cardenista, se crearon nuevos límites que, en el sentido y contexto de contención de movilizaciones sociales agrícolas, constituyeron una frontera de sentido que tuvo como finalidad conservar la interpretación de mundo del *imaginario criollo*³⁸ de estrechas diferencias y reglamentadas en base a un poder central legítimo.

Por su parte, las formas de organización obreras, campesinas, profesionales, urbanas, sindicales, entre otras, en constante interacción con el Estado, generaban diferentes acuerdos y compromisos que, con fines reivindicativos, buscaban *representación política*. No obstante, no fue hasta en sexenio de Lázaro Cárdenas

³⁸ El imaginario criollo alude a aquella representación del 'indio del pasado' que, retomada por criollos y mestizos, el cual, edificado posterior a la colonia, intenta recuperar a las civilizaciones del pasado desde una mirada particular, emergiendo el indigenismo como forma de incorporación de estos recortes atávicos.

(1934-1940) para que estas demandas tuvieran eco en la institucionalidad y, de paso, iniciar el periodo de cooptación y corporativismo político (CEPAL/FAO 1978).

El mundo rural, a grandes rasgos, se forjó al alero de pequeños productores, ejidatarios, pueblos originarios y propietarios, que vieron en el reparto agrario y el fomento de la producción una oportunidad. Al mismo tiempo, hasta 1960, las organizaciones y sindicatos perdieron, progresivamente, autonomía lo cual, lo que llevo a que este fuese centralizado por el PRI y su represión (CEPAL/FAO 1978). Además de la cooptación mediante la represión política, una de las fuentes de cierre del sistema político mexicano fue el fomento de las redes clientelares en las que el ejecutivo distribuía discrecionalmente recursos públicos a través de la militancia al PRI (Garrido 1986), formalizando el bienestar social a partir de la correlación con las fuerzas oficiales.

Sin embargo, el ejercicio de *simulación democrática* en que se permitió la coexistencia de un sistema de partidos no tenía asidero en la práctica. De hecho, en este momento, previo a los años sesenta, el ejercicio electoral era fuertemente controlado por el régimen priista, lo cual, sumado a la coexistencia de oposiciones opacadas, y controladas, comprende al corporativismo mexicano dentro de las dinámicas de un partido hegemónico retomada por Giovanni Sartori:

El partido hegemónico no permite una competencia oficial por el poder, ni una competencia *de facto*. Se permite que existan otros partidos, pero como partidos de segunda, autorizados; pues no se les permite competir con el partido hegemónico en términos antagónicos y en pie de igualdad. No sólo no se produce de hecho la alternación; *no puede* ocurrir, dado que ni siquiera se contempla la posibilidad de una rotación en el poder. Esto implica que el partido hegemónico seguirá en el poder tanto si gusta como si no (Sartori 2005, 286).

La alta concentración del poder político, el clientelismo, falta de transparencia, control electoral y represión son las características principales del corporativismo o sistema de partido hegemónico mexicano (Grammont y Mackinlay 2006). De este modo, los diferentes gobiernos llevaron a cabo medios para impedir la alternancia en el poder para, consecuentemente, producir subordinación y aceptación en los

diferentes sectores de la población y, del mismo modo, crear una relación autoritaria entre el ejecutivo con el resto de los sectores sociales, incluidos el resto de los poderes, forjando condiciones que permitieron tanto la visibilidad contralada como la misma invisibilización (Lutz 2009).

2.1.1 Nacimientos de la organización campesina y el corporativismo

Dentro del marco de las organizaciones sociales indígenas mexicanas la más importante en este periodo es la Confederación Nacional Campesina (CNC), la cual, creada al amparo del régimen cardenista, estuvo constituida mayoritariamente por ejidatarios oficialistas, beneficiarios de la reforma agraria. En términos políticos, son conocidos por ser el único representante del campesinado hasta los años sesenta, articulando su discurso principalmente al acceso a la tierra y a los fondos de fomento (Grammont y Mackinlay 2006).

En el sexenio de Lázaro Cárdenas, y en concordancia con su cargo de General de la Revolución, se profundizó la '*cuestión de la tierra*' a través de una Reforma Agraria diferenciada de todos los gobiernos anteriores. Esta reforma constaba de una integración de las organizaciones ejidales al proyecto de modernización del Estado atravesada por una visión desarrollista que alentaba cambios en la forma de extracción, escuelas agrícolas e incentivo a una explotación racional y colectiva de los recursos naturales. (Lutz 2009, 162). Con el establecimiento de una visión corporativista de Estado, se redujo la brecha entre las condensadas clases obreras y campesinas, posibilitando la emergencia de conglomerados, liderazgos y caciquismos al amparo del proyecto estatal.

Tras la consolidación institucional del territorio, obtuvo beneficios como la obtención de créditos mediante la *Ley de Crédito Agrícola* y una continua capacitación agrícola a través de la *Escuela Central*³⁹. Se establece el '*pacto social cardenista*' que

³⁹ La Escuela Central estaba dentro de las denominadas 'Escuelas de Acción', la cual se caracterizó por contener programas de enseñanza directamente interesados sobre el contexto vital del campesinado [...] los sucesivos proyectos que impulsa la escuela rural en el lapso confluyen en el propósito de realizar una acción transformadora de la comunidad. La escuela busca una decidida

consolidó sus derechos dentro del Estado y, con ello, su integración al ideario político en que, finalmente se construyó como un grupo ejidal-campesino de facto y amparado por el Estado.

Desde finales de los años cuarenta, diferentes organizaciones empezaron a disputarle el monopolio de la representación al CNC, lo cual generó la presencia de diferentes actores que, si bien emergen bajo instancias de movilización, finalmente se plegaron al partido oficial, tal es el caso de la Unión General de Obreros y Campesino de México (UGOCM) en 1949; la Central Campesina Independiente (CCI) y el Consejo Agrarista Mexicano (CAM), conformando parte del núcleo duro del partido hegemónico (Garrido, 1986; Grammont & Mackinlay, 2006).

En los años cincuenta, la tendencia agraria de Estado fue, paulatinamente, desvaneciéndose. Los gobiernos posteriores al cardenismo no comulgaban especialmente con la ideología conculcada al ejido, inclinándose por posturas alineadas hacia el fortalecimiento del sector privado. Por ejemplo, durante el régimen de Miguel Alemán se establece el '*derecho a amparo*' que favoreció al latifundio, contraviniendo la propiedad ejidal (Medina 2006). Este fue, sin duda, uno de los principales desaires en contra del campesino antes de las reformas constitucionales de 1994.

Un ejemplo de ello fue el desmantelamiento progresivo de la propiedad ejidal que, en beneficio a los productores privados (Rosas 2013), generaron políticas que favorecieron a la pequeña propiedad en desmedro de las propiedades ejidales:

Al lado de un pequeño sector productivo y equipado existía otro, mayoritario, que se encontraba marginado del auge agrícola. Para 1960, el 3,3% de los predios produjeron el 54% del producto agrícola, en parte porque contaban con el 67% de la tierra de riego y el 75% de maquinarias, mientras que el 50% de las propiedades rurales generaban el 4% de la producción (Medina 2006, 10)

voluntad de actuar más allá de las aulas a partir del propio currículo, hecho que marcaba una diferencia importante con el perfil sostenido con la institución durante el porfiriato. El comunitarismo supuso amplios procesos de enseñanza formal e informal dirigidos a niños y adultos. De modo explícito, el programa federal se proponía la modernización del conocimiento agrícola, pecuario y artesanal, así como la introducción de nuevos conceptos y prácticas de higiene pública y privada, estableciendo para el efecto el desarrollo de actividades comunitarias en parcelas, anexos pecuarios y talleres (Alfonseca 2016, 224).

El hecho de la colindancia entre el Estado de México con la Ciudad de México llevó a que muchas de las tierras recibidas no lograron satisfacer las necesidades de sus habitantes liberando, en cambio, la mano de obra que se necesitaba para acelerar la modernización keynesiano-cepalina de la época. El reparto desigual de tierras llevó a su población a tomar empleos precarios como jornaleros agrícolas, a buscar nuevos horizontes en zonas urbanas o a migrar progresivamente a los Estados Unidos (Rosas 2013, 177).

En los años sesenta, tras la crisis de la producción agrícola por la baja en la demanda de granos básicos producidas, entre otras cosas, por la despreocupación del agro a cambio de un desarrollo industrial (Cárdenas 2003), llevó a una considerable baja en el empleo rural, desplegando diferentes procesos migratorios que, sintomáticamente, fueron agotando poco a poco el proceso de reforma agraria. Tal escenario, como es de suponer, llevó al descontento social y a la toma de tierras en muchos lugares, dificultando la tarea de clausura y control institucional. Este escenario creó un contexto de inequidad, que instauraron sintomáticamente, las condiciones para que muchos campesinos tuviesen que deshacerse de sus tierras ante la creciente configuración de áreas de miseria rural. Similar a otros procesos ocurridos en América Latina, muchos se vieron obligados a migrar hacia las ciudades, dejando sus ejidos en busca de nuevas oportunidades (Rosas 2013).

Estos primeros *encuentros entre lo rural y lo urbano*, en conjunto con la concentración de la inversión pública en el sector industrial (Cárdenas 2003), llevó a buscar alternativas de incorporación del sector rural al proceso de modernización, lo cual, entre otras cosas, implicó la búsqueda de una integración cultural acorde con el 'progreso' (Larraín 1996). La instauración de modos de vida urbano en el seno de la cultura rural, sin dudas, acarrió la propuesta, incluso aceptada por el CNC, de romper con formas de vida a cambio de la participación dentro de un proceso político único y hegemónico. Por ejemplo, una de las iniciativas más importantes fue la creación del Instituto de Educación Campesina en 1965, la cual, bajo el beneplácito del CNC, buscó la alfabetización del campesino (Lutz 2009),

permitiendo, además, la transformación de lo autóctono en una clase social, con una posición prefigurada dentro de un rígido sistema de estratificación.

En estos momentos, se reconoce que la improductividad de la producción agropecuaria representada con un crecimiento menor a la cantidad de población, lo cual sumado a la crisis del Modelo de Sustitución de Importaciones (ISI), estableció críticas neoclásicas, atribuidas al contexto de descapitalización y dependencia externa propias de las 'sociedades en desarrollo' (Fitzgerald 1998). Esta crisis, a nivel político, se asoció, con dolo, a una *ineficiencia del agro mexicano*, por lo que, sin contemplar el problema estructural del proceso de industrialización, precisó, con más fuerza, intervenir en campo mexicano promocionando el reparto y la colectivización.

El clima de inestabilidad, sumada a la desconfianza a las instituciones estatales, llevó a que en algunas regiones surgieran movilizaciones y nuevas organizaciones sociales, con nuevas evocaciones simbólicas, con la finalidad de incluir su propia experiencia dentro de las reformas que se iban constituyendo. Ante estas negativa, recurrieron a la confrontación como, por ejemplo, la toma de carreteras, de propiedades particulares y de oficinas de gobierno (Warman 2001, 21). Tal escenario tomó aspectos políticos que fueron la antesala de *la crisis del integracionismo estatal*, emergiendo una dinámica de derechos en que una parte del *ethos civilizatorio* del imaginario occidental fue desmantelada a partir del cuestionamiento de la política indigenista⁴⁰.

En este momento de crisis, emerge el tema de la lucha por la tierra y la fragmentación de algunas organizaciones, llevaron a que algunos productores, entre los años sesenta y ochenta, crearan nuevas articulaciones a fin de salir del corporativismo (Grammont y Mackinlay 2006). Diferentes actores ejidatarios, fundados en la ideología de izquierda, desarrollaron las primeras instancias autonómicas para deslindarse y, de plano, rechazar al PRI. Es así como, a partir de

⁴⁰ Diferentes trabajos sobre la época denunciaron diferentes procesos de etnocidio adjuntos a la dinámica de integracionismo promovida por el indigenismo. Véase Darcy Ribeiro (1979), Bonfil Batalla (1988), Warman (2001), Bengoa (2016).

la articulación de diferentes organizaciones, se forma la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), la cual, desde su posición autonómica y agrarista, ejerció una férrea resistencia a la institucionalidad, lo cual significó un proceso de brutal represión que culminó con su debilitamiento a mediados de los años ochenta para, finalmente, fragmentarse en diferentes movimientos y agrupaciones difusas.

Un hito importante fue que, durante el periodo denominado como 'populismo mexicano' (1970-1982), que tuvo como presidentes a Luis Echeverría y José López Portillo, tras el escenario de conflictividad, se aumentó el gasto público⁴¹ en la industria agropecuaria (Cárdenas 2003). El incremento del fomento oficial a las actividades agrícolas, llevaron a las diferentes agrupaciones a condensarse dentro de los planes de gobierno, direccionándose hacia el acceso a la tierra a partir del desarrollo de sus actividades productivas (Grammont y Mackinlay 2006). Asimismo, el acceso al crédito llevó a los campesinos a integrarse un complejo sistema de requisitos el cual condujo a la división de comunidades y ejidos, consolidando la lealtad hacia el Estado a partir del endeudamiento.

En los años setenta, con la *Ley General de Población*, se buscó contener el crecimiento demográfico a fin de poder distribuir las ayudas y cercar la brecha entre el campo y la ciudad, desarrollando un *control poblacional* dirigido hacia no solo mejorar la calidad de vida de la población rural, sino que además monitorear simpatías con los diferentes grupos de oposición. Con esta iniciativa, se creó la Unión de Ejidos (UE) y la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), las cuales, bajo el monitoreo de la CNC, tenían como objetivo principal velar por la comercialización de los productos agropecuarios a partir de la recepción de apoyos técnicos y financieros (Lutz 2009).

⁴¹ Es importante destacar que este aumento del gasto público generó no solo un aumento de la deuda pública o de un incremento de sostenido en los índices inflacionarios, sino que fortaleció la cooptación del partido oficial mediante un aumento de los salarios industriales y agroexportadores. La integración, en este escenario socioeconómico implicaba estar amparado y protegido por el Estado.

En los años ochenta, con la Ley de Fomento Agropecuario, el oficialismo continuó con el intervencionismo, buscando generar condiciones para el uso eficiente de los recursos (Faya y Camino 1981). El ejidatario, a partir del establecimiento de su rol como productor de alimentos para el proceso de desarrollo, fue encapsulado al cumplimiento de una tarea específica, siendo entrampado hacia el cumplimiento de cuotas mensuales y semestrales de producción en convergencia con las necesidades alimenticias de los habitantes.

En esto, el CNC articulaba su discursividad a favor de estas iniciativas a fin de conseguir niveles de bienestar que lo sacaran de la pobreza (Lutz 2009). Sin embargo, durante esta época, pequeños propietarios empezaron a cuestionar su adhesión a CNC buscando, en cambio, posicionarse como entidades autónomas al gobierno. De esta tendencia, surge en 1985 la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas (UNORCA) (Grammont y Mackinlay 2006). Esta organización centró su acción en los precios de garantía⁴², permitiendo construir una gran adhesión de organizaciones campesinas fuera de la órbita del PRI, lo cual fue la antesala de un proceso de privatización que se venía gestando paulatinamente tras la crisis financiera de los años ochenta (Cárdenas 2003).

En el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988), las organizaciones alternativas a la cooptación *priista* generaron un importante bloque que, alejado del corporativismo autoritario y de un incipiente libre mercado, buscaron la puesta en práctica de una democracia real. En contrapartida, el Ejecutivo decidió fortalecer la relación con los campesinos no plegados a través de la institucionalización del Consejo Nacional Agropecuario (CNA) en 1982, el cual permitió el acceso a nuevos fondos de gobierno. Este acontecimiento, sumado a la relevancia y relación del CNC con el PRI, que permitió un importante aumento del gasto público este sector, incrementando el control del partido hegemónico dentro de las instancias campesinas. Es suma, entre los años sesenta y ochenta, la tendencia captadora del

⁴² Los precios de garantía son aquellos valores mínimos de adquisición de productos agropecuarios que son garantizados por los gobiernos centrales.

PRI llevó a nuevas organizaciones como Antorcha Campesina⁴³ (AC) en 1975, la Alianza Campesina del Noroeste (ALCANO) en 1985 y el Movimiento Nacional de los 400 Pueblos (MN400), lo cual permitió, entre otras cosas, el fortalecimiento del ‘ala campesina’ oficialista’, creando ‘redes de interdependencia’ en que se iban consolidando la legitimidad política de la oficialidad a cambio del acceso a los recursos.

2.1.2 Las organizaciones campesinas de cara al libre mercado y la alternancia en el poder.

El cambio en el paradigma económico, si bien fue pensado tras la crisis económica de 1980, tuvo su inicio ‘formal’ durante el gobierno del priista Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Durante su primer año de gobierno, en 1989, fue capaz de crear el denominado Congreso Agrario Permanente (CAP), el cual tuvo la característica particular de aglutinar, por vez primera, a diferentes sectores campesinos, tanto oficialistas como independientes y autonomistas, formando un neocorporativismo (Grammont y Mackinlay 2006).

Tras tomar posesión, los dirigentes de UNORCA, en compensación por el apoyo obtenido, lideraron a la CNC con el objetivo de diseñarla a fin de lograr mayor adhesión de las organizaciones disidentes. Es este sentido, la CAP, a partir de promesas de mayor protagonismo en el proceso de privatización, lograron agrupar a gran parte de las organizaciones campesinas. Sin embargo, en la práctica, las nuevas empresas paraestatales más redituables permanecieron en manos de privados (Cárdenas 2003). La CAP, en este sentido, lejos de ser un ente representativo como tal, fue solo una herramienta política que, con la crisis del corporativismo, solo fue una representación conciliadora o ‘gestora de

⁴³ Antorcha Campesina, como organización política, si bien nace como intento de una integración al Estado de una universidad popular y rural, cambia de rumbo para, en 1988, plegarse al PRI para, luego, participar activamente en las campañas electorales de los candidatos Priistas, en especial, Alfredo del Mazo. Sin embargo, como núcleo político, y principalmente sus dirigentes caciquiles, han sido constantemente acusados de corrupción, lavado de dinero, robo de combustible (‘huachicoleo’) situación, que sumado a los constantes actos de violencia, aparecen como un grupo bastante cuestionable a la hora de ser considerado, en si mismo, dado que, lejos de ser un grupo de transición democrática parecen, por el contrario, tender a bloquearla.

controversias' que, dualmente, sirvió también para esconder los diferentes actos de represión⁴⁴ de un Estado que, tras sus máscaras modernas, seguía imponiendo su verdad.

El problema en este momento no era menor. El anclaje de México al proyecto de desarrollo neoliberal produjo paradojas respecto a la separación, ideológica, entre el Estado y la economía que afectaron, y afectan, profundamente al campesino, el cual pasa de la *neutralización* hacia la *invisibilidad* (Lutz 2009). De hecho, el nuevo proyecto de modernización, fundado en el crecimiento como matriz de desarrollo, propone el oscurecimiento del subalterno, una tabula rasa, que vaya en convergencia con el nuevo proyecto de capitalización agrícola.

Este contexto, sumando a la necesidad de impulsar cambios en las normativas llevó a que el día 3 de enero de 1992 se llevaran a cabo las reformas al 27 constitucional, lo cual puso fin al reparto agrario, privatizando la tierra, la propiedad social ejidal y los recursos naturales en general para, de ese modo, incorporarlos al libre mercado (Medina 2006). Al mismo tiempo, con el objeto de asegurar los nuevos títulos de propiedad, el gobierno central lanzó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) el cual tuvo el propósito central de facilitar tanto la transacción como la expropiación de tierras.

Como toda iniciativa privatizadora, la función del Estado redujo su capacidad de intervenir, lo cual debilitó el poder del corporativismo agrario, en especial de los ejidos, los cuales perdieron gran parte de su poder (Medina 2006). Sin embargo, la CAP y el CNA, a partir del poder que todavía detentaban, se incorporaron a la negociación, en 1994, firmando Tratado del TLCAN en lo referente a las pequeñas y medianas empresas agropecuarias (Grammont y Mackinlay 2006). La figura del campesino, del líder ejidatario, fue reemplazado, tras esta firma, por un empresariado agrícola que, financiado por la circulación de capitales foráneos provenientes de Estados Unidos y Canadá, lleva a cabo actividades agrícolas a gran

⁴⁴ En este momento histórico, la represión del Estado corporativista llegó a su punto más álgido. Tras las elecciones de julio de 1988, se asesinaron alrededor de 500 personas, muchos de ellos dirigentes, del Frente Democrático Nacional (FDN) (Lutz 2009, 175)

escala, precarizando el trabajo rural hasta el punto de desplazarse hacia nuevos lugares en búsqueda de subsistencia (Pedrero 2009).

Durante los primeros años del TLCAN, el pequeño y mediano campesinado fueron los principales afectados. De hecho, el proceso de liberalización de los productos agropecuarios, debido en gran medida al control que el Estado tuvo en la CAP, propició una discrecionalidad en la toma de decisiones que afectó hasta tal punto a las organizaciones campesinas que, como es de suponer, fueron fragmentándose, invisibilizando las diferentes demandas, al mismo tiempo de clausurar, mediante normas, la forma de actuar del campesinado⁴⁵.

En este proceso, es posible ver una lógica estatal enclavada en la focalización de política públicas y sociales que, tal como vemos en la actualidad, sectoriza y dispersa a las diversas comunidades campesinas a partir de una dirección de recursos que combaten, mediante asistencias, los índices de pobreza y marginalidad. Del mismo modo, con la finalización del control de precios, los precios de garantía, los subsidios directos repartidos a partir del Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO), lo cual limitó al campesinado a ser objeto de programas sociales, perdiendo, finalmente, su influencia de antaño. Del mismo modo, con la creación de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), se llevó a cabo esta reducción del campesinado, lo cual, además de administrar mediante dinámicas de autogestión y responsabilización individual, quebró el vínculo entre el Estado y el campesinado.

El campesino, como objeto de políticas y beneficiario, fue etiquetado, sin embargo, como 'marginal, lo cual es fuente para ocultarlo y aglutinarlo en un proceso instituido de ocultamiento a través de categorías alineadas a la 'vulnerabilidad'. Al mismo tiempo, el paso de la cooptación al ocultamiento jugaría en contra del partido hegemónico dado que, al final, esta torsión produjo la emergencia de nuevos

⁴⁵ La nueva Ley Agraria en su artículo 7 menciona "El Ejecutivo Federal promoverá y realizará acciones que protejan la vida de la comunidad, que propicien su libre desarrollo".

actores en el sistema de partidos llevando, finalmente, a una alternancia en el poder tras 70 años.

2.1.3 El surgimiento de nuevos actores campesinos tras el neoliberalismo

Tras la pérdida de un eje articulador y el anclaje de México hacia el monetarismo de libre mercado, o neoliberalismo, aparecen nuevos actores y sujetos campesinos que, a diferencia del periodo anterior, emergen tras el continuo proceso de privatización. Entre las mayormente mencionadas, es posible encontrar a la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOOC) y la Coordinadora Estatal de Cafetaleros de Oaxaca (CEPCO) (Grammont y Mackinlay 2006). Estas organizaciones, entre otras, torsionan la antigua lógica corporativista, las cuales, al menos discursivamente, son creadas para defender a los agricultores de las consecuencias del fin del Estado de Bienestar inconcluso mexicano, actuando, de este modo, por fuera de los antiguos límites del CAP.

Al respecto, diversas movilizaciones sociales campesinas se llevan a cabo denunciando las consecuencias de la modernidad neoliberal representada por la política económica salinista. En este instante aparece la agrupación denominada El Barzón, la cual llevó a cabo diferentes acciones, principalmente legales y de movilización, para detener los efectos de la privatización bancaria y de los derechos de tenencia de la tierra (Grammont y Mackinlay 2006).

En los años noventa, de igual modo, aparece un nuevo tipo de organización campesina que cuentan con financiamiento internacional. Entre ellas, la Asociación Mexicana de Uniones de Crédito del Sector Social (AMUCSS) o la Asociación Nacional de Empresas Comercializadoras Campesinas (ANEC), configurándose, debido a su estadio intermedio, como coordinadoras independientes. Estas organizaciones, en conjunto con la CNOOC y la UNORCA, realizaron una campaña de visibilidad denunciando las consecuencias de la política económica de libre mercado y el abandono que sufrían los pequeños agricultores, desarrollando, en las

vísperas del periodo eleccionario del año 2000, un presupuesto alternativo para el campo, el cual no fue apoyado por la CAP (Grammont y Mackinlay 2006).

Con el fin del corporativismo, la pluralidad de actores llevó a nuevas alianzas de los campesinos con diferentes partidos políticos a fin de poder contar con algún tipo de representación en el legislativo y en los diferentes municipios. El tránsito de diferentes organizaciones campesinas hacia partidos fuera de la dupla PRI-PAN (Partido de Acción Nacional) llevaron a estas a diferentes adscripciones políticas tendientes hacia una izquierda institucionalizada, participando, activamente en su mayoría, en la brega electoral. Partidos como el PRD (Partido de la Revolución Democrática), el Partido del Trabajo (PT) o el Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) fueron las preferencias de estas nuevas organizaciones campesinas, a estas alturas muchas semi-rurales, aunque tal cual cómo es posible ver en el trabajo de campo, diversas entidades todavía participan fuera del marco del sistema de partidos tradicional.

2.2 Las organizaciones indígenas y el indigenismo.

La reforma agraria, comprendida como proyecto de modernización, a nivel institucional no se preocupó nunca de las diferencias entre campesinos e indígenas. Considerando que, a pesar de las ideas gamialistas⁴⁶ respecto a la síntesis entre campesinos e indígenas, buscaron integrar a aquellos que estaban fuera del ideario nacional (Bengoa 2016), en concreto fueron mayoritariamente los ejidatarios mestizos los beneficiados por las acciones del Estado en materia agrícola.

Con las expropiaciones y parcelamientos de los predios latifundistas que sobrepasaban los límites establecidos, las nuevas comunidades ejidatarias se llevaron prácticamente todo el excedente de tierras, restituyendo a los pueblos originarios con tan solo el 20% del total de las tierras bajo el rótulo de propiedad comunal (Mackinlay 1996). Tal cuestión creó una compleja problemática en que, muchas veces, los cotos entre uno y otro quedan poco definidos a partir de las

⁴⁶ Las ideas gamialistas se comprenden como aquellas iniciativas integracionistas de lo indígena al Estado (Bengoa 2016)

políticas indigenistas presentes en el *Acta de Pátzcuaro*⁴⁷ que integraron al indígena a los procesos civilizatorios instituidos, significando su asimilación con el campesinado (Bengoa 2016).

En este plano, la inercia prerrevolucionaria presente en la Constitución de 1927 de 'igualdad ante la ley' llevó hacia la invención de una asimilación entre campesinos e indígenas derivada de una '*utopía del mestizaje*' que, finalmente, logró tematizar lo indígena en el periodo cardenista. En este plano, lo autóctono fue condensado desde una mitología colonial criolla la cual, desde el despliegue de una construcción imaginaria y unificadora de '*lo mexicano*', supuso la necesidad de generar nuevas formas identitarias-conjuntistas (Manero 2011) a fin de continuar con un proceso republicano. Este 'descubrimiento del problema del indio' (como se le llamó durante la época de las reformas postrevolucionarias) implicó una paulatina transformación del '*indio en proletario*', proponiendo, desde el discurso, tanto su unificación a una '*lucha de clases*' como también al paso de '*indio a campesino*' (Lutz 2009). Este elemento, no menor, fue el inicio de un proceso *integracionista* que asume a un indígena en calidad de campesino dentro de un orden ejidal estructurado según *las leyes del Estado revolucionario mexicano y no en base a sistemas tradicionales* (Bengoa 2016).

Con la presencia de las ideas de Manuel Gamio⁴⁸, se relacionaron imaginarios nacionalistas con la llamada '*redención del indio*' dentro de la esfera política durante gran parte del siglo XX, formando parte del imaginario del Estado mexicano forjando el *telos* republicano. Este elemento integró a los ejidos a los diferentes beneficios estatales, estableciendo el denominado '*Estado nacional-populista*' (Bengoa 2016). La inclusión indigenista, de este modo, consistió en la expansión de las diferencias

⁴⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán (citado por Bengoa, 2016. 163) en su calidad de vocero del Congreso de Pátzcuaro señala: "El contenido de propósito de la política indigenista formulada en Pátzcuaro era la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionándoles los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna"

⁴⁸ Manuel Gamio fue un antropólogo mexicano que, con estudios en Estados Unidos, fue uno de los principales teóricos del indigenismo y con una gran influencia en el gobierno hasta mediados del siglo XX. Fue conocido, entre otras cosas por "*otorgarle a las antiguas culturas el mismo nivel de 'patrias' que tenían las europeas*" (Bengoa, 2016: 154) y de posicionarse, posteriormente, dentro del oficialismo.

entre lo comunitario y la sociedad que, en suma, exacerbó la dicotomía entre 'lo indio y lo criollo', reflejada en los procesos sociales posteriores.

Hasta la década de los sesenta, si bien existió una clausura en base a los beneficios provenientes del Estado, la tierra comunal siguió presente dentro de la constitución. Así, amparadas por el oficialismo, emergen diferentes organizaciones indígenas locales que, si bien articularon convergencias respecto a las demandas agrícolas del campesinado, contaron con elementos definitorios culturales (idioma, protección de derechos, formas tradicionales de organización, mayor participación en los ejidos y municipios), lo cual permite identificarlos dentro de las diferentes instancias de cooptación del Estado.

Sin embargo, a pesar del reconocimiento de su existencia, durante los años sesenta los procesos de constante inversión pública en el campo fueron clausurando la diferencia de estos con sus pares campesinos, asumiendo una postura que negó el integracionismo, '*organizando a las comunidades en sindicatos, en cooperativas, en organizaciones modernas de acuerdo a las leyes del Estado y no de acuerdo a sistemas tradicionales o consuetudinarios*' (Bengoa 2016, 173), siendo considerados como barreras para el desarrollo.

Durante el periodo de Luis Echeverría (1970-1976) se creó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas a fin de lograr, junto con las iniciativas hacia el campesinado, una mejora en sus condiciones de vida que, al mismo tiempo, le permitiesen un consenso positivo hacia su gobierno, indiferenciando, como era la tendencia, lo campesino de lo indígena. A pesar de que, en el discurso, apeló a un compromiso de luchar contra la explotación indígena, el tema de la tenencia de la tierra mediante la confirmación de los bienes comunales, en el aspecto organizativo, solo se buscó integrarlos a un régimen ejidal que nada tenía que ver con las formas tradicionales de asociación (Sarmiento 1985).

A partir de los años ochenta, muchas comunidades fueron desdibujando la trama institucional de organizaciones campesinas centralizadas. Emergen nuevos actores que reivindican la particularidad, pasado, en cierto sentido, de pugnas por la tierra hacia el territorio tales como la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), considerada cercana a la CNPA (agrícola) debido a ser esta última la que más incorporó indígenas a sus petitorios. Sin embargo, no sería hasta el año 1988, con la formación del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) donde se observa, por primera vez, la creación de un proceso de movilización fundado en la autonomía (Grammont y Mackinlay 2006).

Los efectos de la apertura comercial y de acción del Estado hacia las poblaciones indígenas fue bastante importante. De hecho, mucha de esta población sufre la explotación, devastación de sus tierras y desplazamiento forzoso hacia otros lugares. En este momento, la búsqueda de autonomía surge como la búsqueda de un reconocimiento de sus derechos en búsqueda de una autodeterminación fundada en la articulación de derechos colectivos y no dentro de una neutralidad y ambivalencia que, en muchos, casos se les involucró dentro del mismo conjunto campesino de forma indiferenciada.

2.2.1 La emergencia indígena mexicana en el contexto neoliberal

Dentro de un contexto de cooptación e invisibilización, ningún aparato institucional ni legal reparó en los derechos de los pueblos originarios. Desde 1990, la creación de foros y diferentes movilizaciones sociales iban, poco a poco, haciendo mella en la estructura económica neoliberal instaurada en este periodo. Si bien existió un tímido reconocimiento, presente en el artículo 4 de la Constitución de 1917, este no fue suficiente para fagocitar totalmente la creación de organizaciones, aunque sí logró frenarlo de modo considerable tras las jornadas del Quinto Centenario (Grammont y Mackinlay 2006). En el aniversario de los quinientos años de la conquista de América, como precedente de un imaginario autonómico de resistencia de los pueblos originarios a la nueva colonización produciendo, una introyección de

las representaciones indígenas y occidentales relacionada, luego, con una costumbre jurídica e instituyente en que la relación con el Estado tiende a renegociarse en una relación dialéctica condicionada a una coyuntura sociopolítica cambiante que, al mismo tiempo, despliega dichas resistencias en condiciones de poder asimétrico (Beaucage 2007)

Así, el 1 de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) apareció pronunciándose casi de inmediato en contra del proceso neoliberal y a favor del reconocimiento étnico de los pueblos y de las mejoras de las condiciones de vida. De este modo la guerrilla tiene lugar. Buscó, desde un proyecto autonómico, derrocar al gobierno; acción que, finalmente, fue comprendida como una advertencia y marca un hito respecto a su existencia y presencia que ha inspirado a muchos movimientos sociales latinoamericanos (Bengoa 2016).

Posterior a este proceso, el EZLN se transforma en referencia para los diferentes movimientos sociales indianistas. De hecho, a partir de este acto de insurrección, se llevaron a cabo diversas asambleas en que se buscó edificar soportes programáticos para el nuevo movimiento indígena mexicano. En este momento, la conjunción, tras el rompimiento del pacto de San Andrés⁴⁹, llevó a la creación de lazos de solidaridad tanto para defender a los propios neozapatistas de las ofensivas de la oficialidad como también para reafirmar una unidad fundada en la autonomía de los pueblos (Grammont y Mackinlay 2006).

El componente simbólico que tuvo este proceso fue primordial para la sociedad mexicana. La autonomía es pensada, por primera vez, como una alternativa real, en que los sujetos, lejos que querer aislarse en cotos de tierra protegidos, buscan plena participación en la política nacional, para así recuperar y restituir la invisibilización ejercida por el Estado (Bengoa 2016).

⁴⁹ El pacto de San Andrés, firmado en febrero de 1996, implicó la generación de acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena, contemplando un marco jurídico de obligaciones y derechos entre las partes que buscaron el reconocimiento, participación, justicia, cultura, educación, empleo, entre otras áreas (Bengoa 2016).

No obstante, tras este proceso, pronto surgieron divergencias respecto a los soportes que guiarían la tan anhelada autonomía, provocando el quiebre entre los objetivos de la Asamblea Nacional Plural por la Autonomía (ANIPA) y el Congreso Nacional Indígena (CNI). En este aspecto, mientras que la ANIPA buscaba reconocer determinados derechos a nivel regional, el CNI retoma y construye el concepto de autonomía y autogestión del propio EZLN a nivel comunitario (Grammont y Mackinlay 2006).

En 1996, el EZLN y el gobierno firmaron el Acuerdo de San Andrés Larráinzar, el cual tuvo por objetivo otorgar autonomía a los pueblos indígenas a través de la creación de la Ley de Cultura y Derechos Indígenas por la Comisión para la Concordia y la Pacificación (COCOPA), la cual, no fue aprobada por el ejecutivo. No obstante, el acuerdo sirvió como marco para pensar la autonomía desde los derechos sociales, económicos y culturales con respecto a la identidad (Bengoa 2016).

De este modo, el EZLN, deslindándose de la práctica política formal, propone una visión alternativa a la militancia, lo cual implica una nueva vía para repensar el tema indígena. Si bien varias organizaciones indígenas preferían actuar por instancias institucionales, como el caso de la ANIPA, muchos de los pueblos se articularon con base en las formas de autogestión y autonomía propuesta por el CNI y el EZLN.

Capítulo 3. Antecedentes del Proyecto Aeroportuario

Como se insinúa en el capítulo anterior, el proyecto aeroportuario se instala en un proceso de producción de infraestructura para el desarrollo, lo cual lo incluye dentro de las prioridades de los gobiernos dentro de la agenda de modernización. Un proyecto de tamañas dimensiones, con sus interrupciones y cambio de emplazamiento, va convirtiendo regiones, localidades y comunidades, en una marca insoslayable del Estado. En este sentido, el hecho de que contenga las disputas

entre empresarios, y sus seguidores, y los afectados, son un elemento dinámico que traza una relación histórica entre Estado y *la comunidad* que va creando.

La complejidad del proceso aeroportuario lleva aparejada una concepción de desarrollo urbano y de infraestructura que permitiría a México 'competir' para conseguir el ansiado premio de ser un país moderno, anclado a la globalización, lo cual, según se argumenta, beneficiaría al total de los ciudadanos. Sin embargo, tal como es posible observar, lejos de ser una realidad, estos proyectos producen, además de una acumulación por desposesión (Harvey 2004), una brecha importante entre los ciudadanos.

San Luis Tecuautitlán, desde su posición, permite conocer, a una escala menor que el poder de convocatoria del FPDT, cómo se han ido instalando los megaproyectos, en general, y cómo se han ido desarrollando las disputas y resistencias hacia el proyecto aeroportuario en particular. Al respecto, la presencia de cerros con material pétreo para el relleno del cancelado NAICM, los problemas de agua aparejados y la cercanía con el actual proyecto de Santa Lucía constituye un lugar que, aunque pequeño, se ve afectado tanto a partir de la explotación como también desde un potencial crecimiento urbanístico.

De este modo, este capítulo busca dentro del contexto de una relación de continua invisibilización y represión caracterizar la discontinuidad de este proyecto; se desarrolla un compendio que, dividido en dos, busca conocer sus diferentes características para llegar a las afectaciones específicas en San Luis Tecuautitlán.

3.1 El Proyecto del NAICM en el Lago de Texcoco

Este proyecto aeroportuario, según lo dicho en diferentes medios, reúne diferentes y ambiciosas características que afectaría a gran parte de la zona conurbada de la Ciudad de México. Para los fines analíticos, sin dejar de contemplar otros

elementos, los puntos más relevantes de esta mega obra se dividen en dos partes: La 'Aerotrópolis' y el reto constructivo, los cuales son resumidos a continuación:

3.1.1 La Aerotrópolis como megaproyecto de infraestructura

El proyecto, como tal, está planeado para instalar seis pistas y dos terminales a fin de poder no solo albergar la cantidad total de pasajeros del actual aeropuerto, sino que también proyectarlo como uno de los más competitivos del continente.

Específicamente, el emplazamiento tiene un área de influencia que se distribuye al norte con Tizayuca, Hidalgo, Otumba, y Apaxco, Estado de México; con Calpulalpan, Tlaxcala, Santa Rita Puebla, desplazándose hacia Amecameca, llegando hasta el coto con Cuernavaca en Morelos y Toluca en el Estado de México, cerrando la zona en el mismo Tizayuca, Hidalgo (El Universal 2014).

Por otra parte, el financiamiento se lleva a cabo a partir del sistema de concesiones público-privado, contemplando que gran parte del dinero proveniente de inversores directos, de préstamos de diferentes instituciones financieras tanto nacionales como extranjeras, y de una participación estatal menor al 30% (El Universal 2014).

La magnitud del NAICM no contempla solamente lo que tiene que ver con el embarque de pasajeros. Al mismo tiempo, se desarrolla a través del rediseño de la zona a través de la denominada 'Aerotrópolis', la cual contempla la transformación total de la zona, eminentemente rural, en un asentamiento urbano e integrado a la ciudad. Entre los cambios que se proyectaron, al 2028, se encuentran los siguientes (El Universal 2014):

- **Zona interna:** Entidades financieras, diferentes comercios, una pista exclusiva para actividades militares y otra destinada solamente para las actividades de importación y exportación
- **Zona externa y de influencia:** Un parque industrial, hoteles, centros comerciales, oficinas, universidades y diferentes inversiones inmobiliarias en las zonas aledañas.

La envergadura de este proyecto permite una lectura que da cuenta de la imposición de un nuevo modelo socio económico que afectaría a gran parte del territorio cercano a la Ciudad de México. Es este sentido, la proyección puede comprenderse como una zona ‘real-imaginada’ que, en palabras de Soja (1996, 355) sería una *Exópolis* o ciudad *que se proyecta como un simulacro de un lugar que nunca ha existido, es decir, se trata de un retrato ficcionario carente de memoria e historia y dispuesto a crear, desde un imaginario económico de progreso, un espacio urbano.*

Esta lectura, permite ver cómo el NAICM descansa sobre un imaginario de desarrollo y progreso en que se ve representado por el crecimiento de una ‘ciudad sin ciudadanía’ ajena a un correlato histórico y ajena al espacio-tiempo contextual, creándose a partir de las propias necesidades exógenas, la cual, si bien descansa en la construcción como imagen, es ficticia en cuanto a que es ajena a la historia y experiencia de la comunidad, siendo, en este sentido una construcción que *expresa una mirada homogénea de la realidad ajena a todo contexto, provocando desde su sola propuesta, una creciente oposición social y expresión de malestar de, principalmente, los directamente afectados.*

3.1.2 El reto constructivo y el relleno del lago de Texcoco

Dentro de la importancia contextual de la construcción del NAICM, se presenta la inviabilidad de su construcción y el reto para la ingeniería de su puesta en marcha. Particularmente, este apartado tiene la finalidad de conocer cuáles son las implicaciones y consecuencias directas que el proyecto tiene en la comunidad de San Luis Tecuautitlán.

Inicialmente, gran parte de las críticas dirigidas a la construcción están relacionadas con el tipo de suelo existente en la Cuenca del Valle de México. En un estudio realizado por la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (Juárez 2018), las características de la calidad del suelo son las siguientes:

- Una baja resistencia al esfuerzo, con una alta deformidad.

- Un alto contenido de agua que impide la construcción de edificaciones sin su intervención.
- Un suelo altamente arcilloso y salino.

Tales características, además de ser un gran reto para los ingenieros y calculistas, implica la necesidad de mejorar la estructura del suelo si se quiere construir un emplazamiento de estas características. En este sentido, el ingeniero civil Luis Juárez (2018) da cuenta del proceso constructivo llevado a cabo en el NAICM, entre los cuales se destacan:

- **Generación de una primera plataforma de relleno con tezontle:** *“Para poder circular sobre la zona del panel y realizar la construcción, se requiere colocar una plataforma de trabajo, la cual consistió en un terraplén de tezontle de 50cm de altura”* (Juárez 2018, 43).

Ilustración 1: Plataforma de tezontle durante el proceso inicial de construcción del NAICM del 10 al 18 de mayo de 2017



Fuente: Juárez (2018)

- **Generación de una segunda plataforma de relleno con tezontle:** *“Se colocaron 50 cm adicionales de tezontle con las mismas características anteriores. Esto con el fin de conformar un terraplén de 1 metro de espesor y poder circular maquinaria pesada”* (Juárez 2018, 45).

Ilustración 2: Generación de una segunda etapa de Tezontle. Del 20 de junio al 4 de junio 2017



Fuente: Juárez (2018)

- **Primera nivelación con arena de tezontle:** *“Sobre la plataforma de trabajo se colocó una cama de 5cm de arena de tezontle con un máximo de 10% de finos. Ésta con el propósito de formar una protección bajo la membrana y no tener rupturas por punzonamiento debido a los granos angulosos del tezontle.”* (Juárez 2018, 45).

Ilustración 3: Primera nivelación con arena de tezontle. De 14 al 28 de agosto 2017



Fuente: Juárez (2018)

- **Segunda cama de Tezontle:** “Se colocó una cama de arena de 30cm de espesor, con el fin de proteger la parte superior de la membrana y evitar su ruptura por punzonamiento al colocar granos angulosos de tezontle que conformarán el Relleno de compensación” (Juárez 2018, 46).

Ilustración 4: Segunda capa de arena de tezontle. Del 2 al 6 de octubre de 2017



Fuente: Juárez (2018)

- **Relleno de compensación:** “Se colocó un terraplén de un metro de tezontle con el propósito de tener una plataforma donde se pueda circular durante el tratamiento, así mismo, para compensar el nivel original una vez llevado a cabo el asentamiento” (Juárez 2018, 47).

Ilustración 5: Relleno de compensación. De 17 de octubre al 1 de noviembre de 2017



Fuente: Juárez (2018)

El uso del tezontle y grava como material de relleno, además, se distribuye diferentes espacios que se pretenden edificar. Si bien no hay una especificación clara de cuánto material se necesitaría para llevar a cabo la totalidad del proyecto, su expansión preliminar se aprecia en la siguiente ilustración:

Ilustración 6: Distribución de tezontle durante el proceso de edificación del NAICM



Fuente: Elaboración propia mediante ARCGIS

Si bien el proceso de ingeniería, en su primera etapa, se hizo en doce pasos, es importante destacar que en seis de estos se usó gran cantidad de tezontle para llevar a cabo el relleno. La construcción de aeropuerto, desde un inicio, necesitó de diferentes proveedores de este material natural para el proceso de edificación, los cuales fueron extraídos de 153 cerros de diferentes zonas rurales del Estado de México, entre las cuales se encuentra el cerro Tlaltepec en San Luis Tecuautitlán.

Actualmente, si bien la extracción se encuentra detenida desde el año 2017 debido a la presión de algunos poblados en defensa de los cerros, también es posible

deducir que la cantidad necesaria de material se redujo por lo que, independiente del término de obras, el daño a las localidades a través de las canteras y/o minas de material pudo haber estado calculado desde el inicio. En este sentido, la poca claridad tanto en las resoluciones como en los procesos de concesión para la instalación de canteras llevó a muchos poblados a llevar a cabo diferentes estrategias de defensa territorial. A continuación, se caracteriza brevemente aquella que motivó esta investigación: San Luis Tecuautitlán.

3.2 Breve descripción San Luis Tecuautitlán

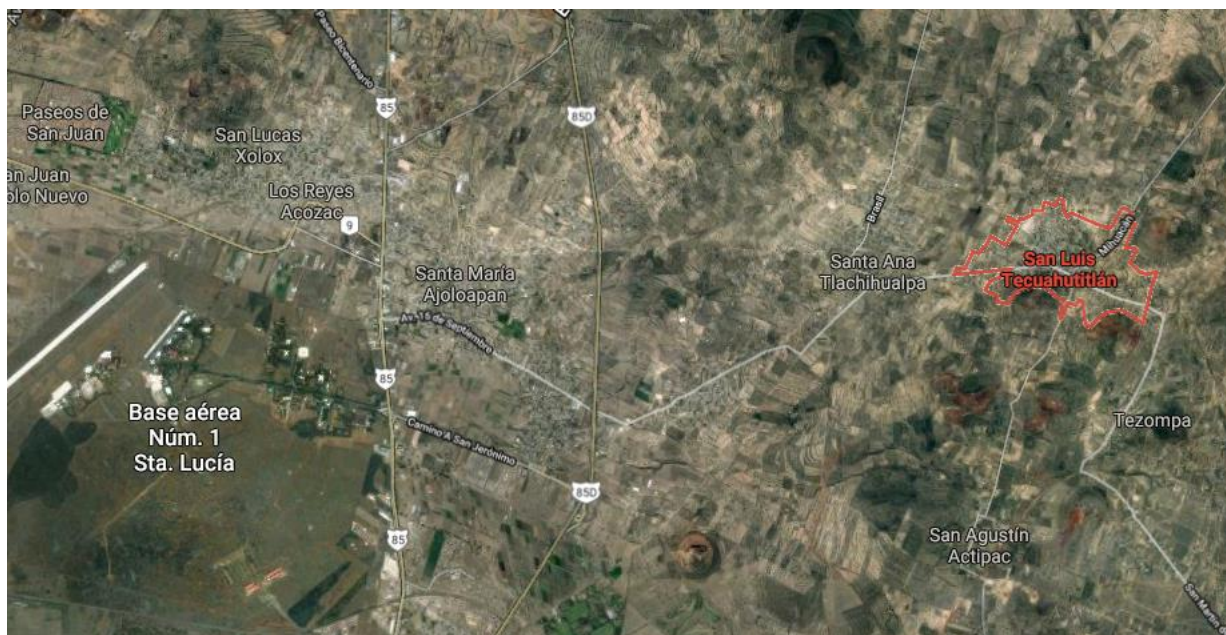
La localidad rural de San Luis Tecuautitlán está situada en el municipio de Temascalapa, Estado de México, y cuenta al año 2018 con 5694 habitantes distribuidos en 1661 viviendas con una población de hombres y mujeres relativamente homogénea con 2961 hombres y 2833 mujeres respectivamente (INEGI, 2018).

Las edades se dividen en 2299 menores de edad y 2918 adultos, de los cuales 362 son mayores de 60 años. Asimismo, la escolaridad es baja con 238 analfabetos, 1359 personas con primaria incompleta, 999 con escolaridad básica 676 con escolaridad más allá de primaria (INEGI, 2018).

En cuanto a su origen, siendo parte del ejido del mismo nombre, San Luis Tecuautitlán se considera como un pueblo campesino considerado como 'tunero' actividad que, no obstante, ha ido en decadencia debido al crecimiento urbano que, desde la década de los noventa, ha ido mermando dicha actividad, principalmente, en aquellas generaciones más jóvenes.

En lo que respecta a su ubicación, San Luis Tecuautitlán se localiza al norte con la cabecera municipal de Temascalapa, al sur con el municipio de San Juan Teotihuacán, al oriente con San Martín de las Pirámides y al poniente con Santa Ana Tlachiahualpa. Para llegar al pueblo, la ruta más rápida es transitar por la carretera federal México-Pachuca hasta el kilómetro 85, tomar la desviación hacia la Base Aérea de Santa Lucia, y dirigirse hacia el poniente.

Ilustración 7: Ubicación de San Luis Tecuahuitlán.



Fuente: Google Earth (2018)

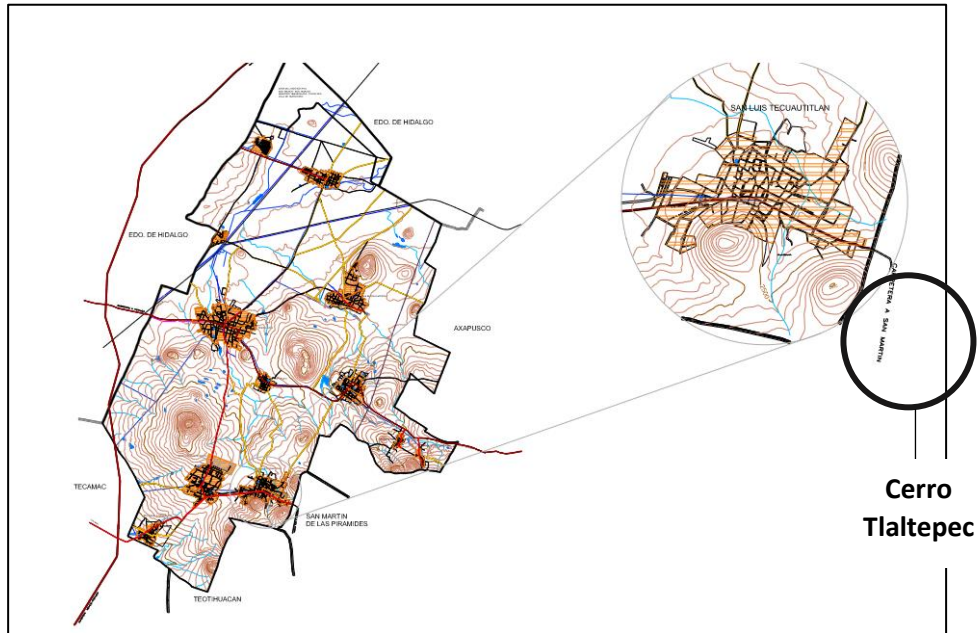
La particularidad de su ubicación, muy cercana Teotihuacán y la Base Aérea de Santa Lucía, hacen de este lugar una zona con altas probabilidades de urbanizarse, lo cual, si bien no puede ser explicado empíricamente debido a la inexistencia de datos pormenorizados respecto a la actividad de los jefes de hogar, las afectaciones derivadas de la destrucción de uno de sus cerros, así como su proximidad a un lugar patrimonial y del emplazamiento reasignado para el proyecto aeroportuario, hacen de esta zona un lugar con múltiples afectaciones, tanto índole extractivo, como de infraestructura y de uso patrimonial-turístico.

3.2.1 Afectaciones tras la construcción del NAICM

El uso de material para el relleno del paralizado aeropuerto tuvo consecuencias importantes dentro del paisaje del pueblo. De hecho, una de las primeras cosas que

se advierte, entrando por el sector oriente, es la existencia de diferentes canteras, ubicadas en diferentes pueblos de la zona, incluido San Luis y el cerro Tlaltepec, el cual, según el Manifiesto de Impacto Ambiental (MIA) funge como un material idóneo para la extracción de materiales pétreos (SEMARNAT 2016).

Ilustración 8: Emplazamiento de San Luis Tecuautitlán



Fuente: S/I

De lo que se relata, fue a finales del año 2016, en medio de la incógnita de quien autorizó y recibió pago por la instalación de las canteras y minas de material, se inició un proceso rápido de obras, durante día y noche, hasta que un grupo de pobladores, considerando el 'origen ancestral' del cerro, resistieron mediante acciones de defensa territorial hasta que, finalmente, los trabajadores abandonaron la zona. Las consecuencias de esta etapa de extractivismo se ve representada en las siguientes imágenes:

Ilustración 9: Cerro Tlaltepec, San Luis Tecuautitlán.



Fuente: Fotografía propia (2018)

Ilustración 10: Mina de Tezontle, Cerro Tlaltepec, San Luis Tecuautitlán.



Fuente: Fotografía propia (2018)

Como se observa, la rapidez con la que se llevó a cabo la extracción desde los cerros advierte una sucesión de hechos que propiciaron no solo la oposición en el plano político de la opinión, sino *que la devastación y el profundo cambio en las condiciones ambientales favorecieron la aparición de las primeras articulaciones comunitarias*. Ante este complejo escenario, el despojo y expropiaciones en las zonas rurales y semi-rurales conurbadas a la Ciudad de México, las estrategias de silenciamiento de diferente índole, ocasionaron no solo a la fractura comunitaria y problemas específicos con algunas entidades, sino que también representan un nodo importante para dar cuenta cómo el avance neoliberal, tiene dificultades para reconocer el lugar específico de la ruralidad y semi-ruralidad, expresando de diferente modo, una dinámica de olvido y progreso “a toda costa” que no es nueva, sino que se viene dando a lo largo de las relaciones entre lo comunitario y el Estado.

Asimismo, la puesta en práctica de estrategias de defensa y resistencia permiten conocer, en la actualidad, que existen diferentes comunidades donde parte de sus habitantes buscan el respeto del territorio, lo cual permite dar cuenta de la necesidad de conocer cuáles son los modos en que los habitantes de San Luis Tecuautitlán significan su espacio y cómo estos van configurando sus modos de vida, dándole sentido a lo comunitario, los cuales, al mismo tiempo, entran en disputa con los significados sociales de despojo y desposesión instaurados por el modelo económico⁵⁰.

Conclusiones de la primera parte: ‘El proyecto aeroportuario, como megaproyecto de infraestructura, refleja un despojo de los bienes comunes, extractivismo y urbanización que devela un proceso de acumulación y subordinación de la población’

Cuando se da cuenta de los megaproyectos de infraestructura, su relación con el paradigma neoclásico de desarrollo resulta sustancial para comprenderlo como un proceso aparejado con el crecimiento del capitalismo y sus consecuencias. El plexo entre empresariado y Estado, presente en la lógica de modernizadora neoliberal, se

⁵⁰ Posterior a este apartado, se mostrarán algunas de las afectaciones que el AISL tiene. Sin embargo, aún no se cuenta con la información.

advierde un proceso de legitimación de la acumulación, el cual produce cambios en las relaciones sociales, elaborando nuevas subjetividades (Laval 2003), lo que, siguiendo el desenvolvimiento de este proceso, crean nuevas formas de condensación y creación de vínculos que, desde la modificación normativa, permite al Estado asirse de diferentes bienes comunes. En este sentido, con cada megaproyecto la posibilidad de apropiación de bienes comunes da cuenta de una tendencia privatizadora en que, a partir de diferentes concesiones, se provee a empresarios privados de aquellos recursos que son parte de la comunidad. Al respecto, Ugo Mattei argumenta:

Cuando el Estado privatiza [...] está expropiando a la comunidad -a cada uno de sus miembros *pro quota*- de sus bienes comunes, de su propiedad común. El proceso es análogo al que tiene lugar cuando se expropia una propiedad privada para construir una calle o una obra pública. En el primer caso, lo que se produce es una transferencia inmediata o gradual de un bien o de un servicio del sector público al sector privado -una privatización/liberalización-. En el segundo, la transferencia opera en el sentido inverso: del sector privado al público. En un proceso de privatización, el gobierno no vende algo que es suyo. Vende algo que pertenece *pro quota* a cada miembro de la comunidad [...] esto significa que cada autoridad política decide poner en marcha una política de privatización, el gobierno expropia a cada ciudadano -y no solo a sus ciudadanos- de su cuota-parte del bien común expropiado. Lo mismo que ocurre cuando expropia un bien privado. Lo cierto, sin embargo, es que la tradición constitucional liberal no duda en tutelar al propietario privado frente a la autoridad [...] En cambio, no admite tutela jurídica alguna, comenzado por la constitucional, cuando el Estado transfiere al sector privado bienes de la colectividad, bienes comunes, no sometidos a un régimen de propiedad privada (Mattei 2013, 9)

La referencia que hace Mattei respecto a la convergencia que existe entre privatización y leyes constitucionales resulta relevante para comprender el contexto en que se desenvuelven el paradigma desarrollista en México, que en el sentido de esta investigación son pensados dentro de una lógica expropiatoria y de despojo de bienes comunes. Es este aspecto, y con el amparo en la reforma al *artículo 27 Constitucional de 1992*, la expropiación con fines extractivistas ha llevado a la necesidad institucional de crear normas, permisos o algún tipo de proceso e investigación que permita el traspaso de las tierras ejidales o comunales al circuito privatizador del capital (A. Bartra 2014).

De este modo, tanto la modificación constitucional como la reforma energética y el Plan Puebla Panamá (PPP) dan cuenta de un proceso de modernización neoliberal del Estado que, lejos de estar alineada al bien común, representan un proceso de instauración de una política que, en conjunto con la expropiación anexa a diferentes organizaciones sociales, campesinas e indígenas a un lugar marginal dentro del proyecto neoliberal. El Estado, en la medida en que torsiona sus objetivos sociales para centrarse en una estrategia de modernización capitalista, ha producido diferentes manifestaciones de rechazo de, precisamente, aquellos que no participan en el ámbito político y que, en este sentido, son despojados de sus *bienes comunes*. Dicho de otra manera, la emergencia de un rechazo se haya cimentado en un *malestar* provocado por el desarrollismo fundado en el capitalismo, el cual permite observar la presencia de nuevas elaboraciones ajenas al paradigma civilizatorio actual (Cabrera 2017).

Respecto a este proceso, es posible observar que la relación entre Estado y comunidad tienden a desdibujarse. En el caso del Estado Mexicano, si en una primera parte operó en *asimilacionismo* que incorporó al 'otro' desde la desigualdad y legitimación de su explotación, el régimen posterior dio cuenta de una política de integración de este, lo cual, en este sentido, implica la tendencia civilizatoria occidental (Taguieff, 1990; Bengoa, 2016) que, no obstante, entre otras cosas, implica no solo la transformación de aquella otredad indígena hacia la conveniente categoría campesina, que con el paso de los años implicó un silenciamiento derivado tanto de inercia del asimilacionismo como también de la imposición civilizatoria fundada en la homogeneización cultural.

Con el desarrollismo neoliberal, es posible observar que este es incompatible con las políticas de integración y de derecho dado que el pliegue del Estado con el mercado van clausurando la posibilidad de incorporación de estos campesinos etnificados e indígenas tanto como productores (pensando, por ejemplo, en las consecuencias de TLCAN y del PPP en el comercio agrícola) como consumidores, implicando que en la actualidad los sectores confinados a la categoría de 'bajas competencias' generan exclusión y marginación que, en términos concretos, implica

el progresivo abandono de las actividades agrícolas y cada vez más aparece en zonas urbanas, tomando empleos precarizados, como también en mercados laborales de Estados Unidos (Besserer 2004). Por la misma línea, el abandono de la idea de un desarrollo rural, en sintonía con la idea de progreso, lleva a una línea política que devela una visión limitada de la realidad rural que se ve reducida, por ejemplo, a la mera asignación de recursos y a programas de asistencia, lo que en suma da cuenta de un Estado que ha perdido toda orientación que posibilite una distribución equitativa de recursos para, en cambio, ofrecer una institución de la propiedad privada (Laval y Dardot 2015) en que el dominio del *imaginario económico*, personal y fundado en la competencia, se ha tomado toda representatividad política.

Con el proceso de globalización económica, el proceso de competencia entre países lleva a México a asumir una política neoliberal de libre explotación de recursos, la cual deriva en un renovado retorno colonial de despojo de territorios que, lejos de reparar en una visión de derechos, expanden la racionalidad del *homo economicus* a la relación con campesinos e indígenas, lo que, a partir de la idea de maximización de beneficios, no reparan en acabar con formas de vida (Laval 2003).

Es posible comprender que el modelo de desarrollo actual, como parte central del imaginario del Estado, no repara en la especificidad y complejidad de México, y a su vez propicia la construcción de diferentes megaproyectos de infraestructura que son legitimados bajo un sistema tradicional de *la política* y llevan a poner en práctica un sistema de *mercantilización del patrimonio* (Vite 2010, 743), *explotación de recursos naturales* y la *expansión de la infraestructura urbana* (Domínguez 2017, 41), lo que, en suma, produce una respuesta de los afectados que, en un momento dado, son excluidos no solo a partir de una marginalidad espacial sino que también del propio proceso de toma de decisiones.

En este sentido, los complejos procesos de disputa territorial que emergen tras el proyecto aeroportuario no son nuevas. De hecho, sucesivos contextos de represión hacia aquellos que son excluidos y marginados, así como sus simpatizantes, son hechos que permiten comprender el alcance de dicho proyecto. El daño producido

en los cerros, así como el proceso de urbanización planeado con el proyecto aeroportuario revela, además del deterioro físico, una violencia inusitada vertida hacia los propios afectados o, dicho de otra manera, una violencia vertida hacia aquellas subjetividades ‘etnizadas’ por el proceso de integración cultural, lo que en este sentido da cuenta de la latencia de lo acontecido en procesos anteriores como, por ejemplo, la violencia ejercida contra las mujeres en San Salvador Atenco en mayo de 2006 y el posterior encarcelamiento de Ignacio del Valle. Acá, San Luis Tecuautitlán, como uno de los poblados afectados por el proyecto aeroportuario, funge como un escenario de posible alteridad que, en relación con la explotación de sus cerros producto de la expansión urbana, corre el riesgo de desaparecer en cuanto a su especificidad y de una potencial imposición violenta similar a algunos casos de implementación de megaproyectos⁵¹.

En esta línea, la importancia de las estrategias institucionales para llevar a cabo el proyecto aeroportuario derivó que, ante la cancelación del NAICM, se realizara una consulta pública que, amparada en la segunda Manifestación de Impacto Ambiental (MIA), finalmente logró darle legitimidad a un proyecto que, sin contar con el evidente daño ya causado, amenaza con generar nuevos impactos locales adyacentes a la construcción de un aeropuerto. En este sentido, si bien se puede considerar como una instancia democrática, en la práctica es posible denotar que, entre otros, los habitantes de San Luis Tecuautitlán carecieron de una participación importante a pesar de ser, junto con otros, uno de los principales afectados.

Resulta interesante observar cómo se van elaborando sociohistóricamente la relación entre la comunidad de San Luis Tecuautitlán y las diferentes autoridades, debido, en gran medida, a que no solo es posible comprender el complejo político que envuelve este problemático proyecto aeroportuario, sino que, además, abre la posibilidad de ver como los propios sujetos sociales, llámense comunidades e

⁵¹ En lo planteado en el Informe sobre la situación de las personas defensoras de los derechos humanos ambientales elaborado por el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), se da cuenta que entre 2012 y 2019 existieron aproximadamente 500 ataques hacia los opositores a los megaproyectos, de los cuales, afirman, 86 tuvieron resultado de muerte. De estos, CEMDA, da cuenta que tanto policías como guardias oficiales fueron parte de cerca del 40% de estas acciones, mientras que el resto quedó sin resolver.

individuos, desde su propia experiencia y vivencia son capaces de organizarse, en mayor o menor medida y en un determinado espacio temporal, tanto para defender sus propios espacios como también para intentar mostrar sus demandas. Pensar en una disputa alude necesariamente a una que opere por fuera del sistema instituido de partidos, apuntando a una diferencia entre las significaciones, es decir, entre formas diferentes de concebir lo real.

Esta disputa entre defensa y apropiación alude no solo a un despojo y destrucción amparada por el Estado, sino que, del mismo modo y contemplando la forma en que se llevan a cabo estos procesos en México, es posible verlo dentro de un marco ampliado en que existe una *acumulación radical* que produce una subordinación social, cultural, política y subjetiva que busca clausurar todos los espacios y diferencias, pensando este conflicto no solo como una lucha en contra de las consecuencias de las infraestructuras, sino que, además, como una necesidad de resignificación amplia, de la mantención de determinados referentes o, en un sentido más extenso, como una respuesta del sometimiento de la subjetividad por el capital. Pensar una disputa por la significación advierte, del mismo modo, hallar respecto al propio contexto emergente alguna instancia teórica que admita la posibilidad de conocer aquello que, más allá del megaproyecto y de las implicaciones económicas, que es irrecuperable y que persiste en los propios relatos de los habitantes de San Luis Tecuautitlán. Para ello, es importante de la misma manera buscar una forma de interpretación que, en conjunto con lo anteriormente planteado, al mismo tiempo dé pie para analizar las consecuencias que la propia política de desarrollo ejerce en los propios afectados, de la elaboración de sus intervenciones, y de la propia reducción que hacen respecto a la propia noción de comunidad que, lejos de ser participativa, se suele acotar a una cifra económica, a una referencia poblacional o grupo determinado. Con este propósito, la segunda parte de esta investigación tiene como finalidad hallar, tanto en la teoría del Imaginario Social como en una problematización de la comunidad, una forma de interpretación acorde con las dimensiones contextuales del proyecto aeroportuario, incluyendo los diferentes eventos que van deambulando y entrecruzándose dentro de la propia temporalidad de este trabajo empírico.

Segunda Parte Marco Teórico referencial y principios analíticos

Esta segunda parte se constituye en la relación entre antecedentes y campo. Respecto a ello, el marco teórico-referencial y principios analíticos fueron definidos a partir de un enfoque que, de facto, rechaza las teorías de la modernización y enfoques dualistas, desarrollándose, en cambio, dentro de miradas que atiendan la complejidad de lo social.

La complejidad que involucra un estudio realizado en un pequeño grupo de afectados identificados en el mismo proceso de investigación, llevó a la organización de un marco teórico-referencial que, producto de este proceso, se elaboró en base a dos principios: Que abarque la complejidad del fenómeno a estudiar desde la *elucidación*⁵² y, desde este mismo ejercicio, realizar una crítica conceptual que permita

El elucidar, como herramienta de investigación llevó a realizar un acercamiento teórico que, en el plano de una coyuntura cambiante, retoma, desde la teoría de Cornelius Castoriadis, un pensamiento político que destaque la importancia de la dimensión del imaginario para comprender la relación entre *teoría y praxis*.

El interés por el imaginario radica en su potencia como analizador de *lo político*. En esta relación, esta teoría produjo, en tanto su crítica hacia aquellos acercamientos que naturalizan el devenir político al mero caso de una ley natural o sucesión histórica, un acercamiento al fenómeno (político) como parte de un correlato histórico-social de cambios en el orden social.

Ahora bien, considerando la importancia de la teoría castoridiana, el tema del cambio en el orden social, de lo instituyente, advirtió la necesidad de tomar nuevas referencias a fin de interpretar aquellas emergencias propias de la coyuntura a

⁵² Este ejercicio es, en palabras de Castoriadis: “Lo que llamo elucidación es el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan” (Castoriadis 2013, 12)

analizar. En este tenor, observar los cambios políticos en cuanto *acontecimiento* fue de gran ayuda para entender que en política existen momentos de cambio, cambios que, desde el imaginario instituido, parecían imposibles, incluso, momentos antes de que estos tuvieran lugar, lo que afecta el orden social instituido y, al mismo tiempo, el reparto de sus componentes en el espacio de político.

Es así que el camino de este apartado llevó pensar que, ante las continuas crisis del orden económico actual, el *acontecimiento político* podría, en efecto, desenvolverse bajo nuevos signos: una esfera comunitaria que no imponga sus leyes inmunitarias sobre los acontecimientos, sino que más bien sea parte de este influjo, para trabajar a favor de una nueva forma de pensar. En este caso, *el tránsito de la comunidad hacia lo comunitario*, relacionado con el acontecer político de cambio en el orden social, logró ‘desescencializar’ el concepto de comunidad, ampliamente usado en instancias institucionales y de organización para, en cambio, comprenderla como parte del acontecer político.

Estas cuestiones, en el sentido de esta investigación, propiciaron comprender que el imaginario instituido, por mucho que solidifique institucionalmente sus conceptos, siempre estará afecto a una alteración que supone una transformación en las condiciones materiales que dominan el orden social coyuntural. Esto, como norte de análisis, estableció, a fin de pensar la praxis desde lo teórico, se desarrolló a desde la *brecha entre la política instituida y las formas de expresión* lo que, en consecuencia, develó en el *malestar* un elemento importante para el posterior análisis.

Con la finalidad de desarrollar un puente con la coyuntura, se realizó una conceptualización de la teoría del imaginario presente en el espacio. Este elemento, como contenedor de los significados sociales y trazo de fronteras simbólicas, fue de gran ayuda al momento de reconocer e identificar a los sujetos para relacionarlos con el espacio y sus elementos, lo que permitió establecer los ‘principios de análisis’ con los que concluye esta parte.

Capítulo 4. Imaginario y Comunidad

*'Entre tanto, con técnica admirable esculpió
con éxito un marfil blanco como la nieve y
le dio una hermosura con la que ninguna mujer puede nacer,
y se enamoró de su obra'*
Ovidio, Pigmalión

En atención a la extensión⁵³, la vinculación teórica entre Imaginario y Comunidad instala a este capítulo en el develamiento progresivo de ambas dimensiones desde la interacción con el campo mismo. Esta decisión, consecuente con un análisis deslindado de las concepciones dualistas, devino en un intento por dar cuenta de la complejidad de los procesos de construcción de subjetividad.

Respecto al lugar analítico, el proceso de construcción del NAICM, como parte de una coyuntura histórico-social determinada, produjo diferentes expresiones que, como *malestar vinculado al cambio*, derivó en la necesidad de contar con un marco

⁵³ La extensión, acá, se refiere a la posibilidad de convergencia de dos interpretaciones teóricas:: Por una parte, la idea de “daño colateral” y forma de extensión del significado expuesta por Zygmunt Bauman (2011: 11), la cual, ocultando los fines de ordenamiento de una sociedad estratificada, se incluye periféricamente a un grupo o clase “marginal”, no para ocupar una posición sino que *“el único significado que acarrea es quedar fuera de cualquier clasificación orientada por la función o significación”*. Por otra parte, Marc Augé (2012: 85), desde una mirada a la inconmensurabilidad de la globalización, señala que emergen escenarios denominados como nuevos lugares, no lugares, que *‘son la medida de la época, medida cuantificable y que se podría tomar adicionando, después de hacer algunas conversiones entre superficies, volumen y distancia, las vías aéreas, ferroviarias, las autopistas y los habitáculos móviles llamados “medios de transporte” (aviones, trenes, autos), los aeropuertos y las estaciones ferroviarias, las estaciones aeroespaciales, las grandes cadenas hoteleras, los parques de recreo, los supermercados, la madeja compleja, en fin, de redes de cables o sin hilos (wifi, por ejemplo) que movilizan el espacio a los fines de comunicación tan extraña que a menudo no pone en contacto al individuo más que con otra imagen de sí mismo’*. Ambos sentidos de la extensión de la que hablo dan cuenta tanto de un ordenamiento social como de la clausura de un lugar en cuanto a su relación con la historia. La extensividad, por lo tanto, se comprende como la pérdida de significado de un territorio que, a partir del proceso de individualización de la estratificación social, niega la condición de los lugares en cuanto lugares con temporalidad, o enclavados en un tiempo espacio, siendo, por lo tanto, una consecuencia del cambio del orden societal, con plenas consecuencias en la significación de los sujetos, trastocando su identidad.

teórico que permitiese su análisis. Reconocer, en efecto, que es posible una elaboración conceptual de esta naturaleza involucró ver en la teoría de los Imaginarios Sociales de Castoriadis un horizonte de posibilidad para captar dichas expresiones. En el mismo ejercicio, el encuentro de la teoría castoridiana con el campo de investigación derivó en la pregunta respecto a la esfera comunitaria. En este sentido, el propio deslinde de una noción instituida de comunidad, edificada por las instituciones sociales, posibilitó repensar dicha noción a partir de un recorrido conceptual que implicó, además, el uso de diferentes autores. A continuación, se resume dicho proceso.

En primer lugar, considerar la teoría del imaginario derivó en asirla como una referencia que destraba esta indagación de los límites epistemológicos de las posiciones dualistas y dicotómicas. A grandes rasgos, esta aproximación supone que tanto realidad como vida social se hayan concatenadas y sostenidas por lo imaginario, lo que, a priori, toma distancia de aproximaciones racionalistas históricamente instituidas. En palabras de Castoriadis:

El surgimiento del pensamiento racional no sólo es pues impugnación y cuestionamiento de la historicidad muda y mítica, y por ende del imaginario como estructurante en sus propias formas de diacronía humana. Consustancial a la instauración de una nueva socialidad, el surgimiento del pensamiento racional es cuestionamiento de la estructuración imaginaria de lo social, del opacamiento de los hombres por su categorización instituida (Castoriadis 2011, 193).

Desanclarse de la figuración del imaginario del racionalismo, como posición que cuestiona el carácter definitorio del ser, equivale a instalar a esta investigación a la abierta posibilidad de un proyecto futuro que, *como tensión entre el ser y lo por ser* (Miranda 2014, 15), advierte su potencia política. Lo imaginario, como nivel instituyente de lo social que se contrapone al simbolismo social de lo instituido, se anuda en relaciones de poder en que 'el peso' o dominio de una no implica la imposición total respecto a la otra. Esta imposibilidad de absorción total de lo instituido sobre lo instituyente, comprende la centralidad de la dimensión histórico-social que toma la disputa por las significaciones imaginarias sociales como un tránsito sociohistórico de cambio en el que se ponen en juego las valoraciones

singulares, con posibilidad instituyente (o transformadora), frente al peso del dominio instituido.

En este punto de vista, en que la noción de imaginario capta la posibilidad política de lo instituyente frente al dominio de lo instituido, observar en el desequilibrio y desigualdad en el poder la tensión del lazo social, formuló la pregunta por la noción comunitaria en cuanto a que esta, representaría, gradualmente, diferentes conformaciones diferenciadas en virtud de su relación con las esferas del poder político⁵⁴.

En segundo lugar, y fruto del análisis del imaginario, comprender el sentido comunitario fue importante para un análisis en correspondencia con los cambios histórico-sociales observados. Inicialmente, desde la idea de 'estar en común', se realizó una lectura de una esfera comunitaria variable, a veces pragmática, otras veces abierta, inacabada e indefinida. Hasta acá, la creación de diferentes vías y versiones comunitarias instaron a entenderla, en independencia a las conceptualizaciones institucionales, en un 'acontecimiento' que, en el sentido del término, remiten a la posibilidad de ruptura, a su contenido instituyente y a la naturaleza impredecible del vínculo social creativo de 'un acontecimiento comunitario'.

De este modo, si en Castoriadis (2004) el conjunto de *significados imaginarios sociales* encarnados en las instituciones políticas delimita al imaginario, este concepto permitió, de la misma manera, ver cómo estos hacen mella en lo comunitario, dado que, desde la concepción inacabada de lo común, impide la participación o fundamento total de estos en las decisiones instituidas.

Siguiendo la mirada de Castoriadis, la política, como actividad, tiene su génesis en el imaginario radical: *El propio cuestionamiento de las instituciones ejercido por la comunidad encuentra cabida en los significados puestos en disputa*. Las diferentes

⁵⁴ Cuando Castoriadis (2005, 140) dice que el poder es una capacidad de una instancia, cual sea, de llevar alguno (o algunos unos) de hacer, o no, lo que a sí mismo, no habría hecho necesariamente tiende a dar cuenta que, convergente con lo que dice acá que el poder, en sí mismo, es la posibilidad de que otros hagan algo, una voluntad propia impuesta a la ajena y un dominio que perfectamente puede embonar con la imposición que no necesariamente es ejecutada a la fuerza.

tensiones entre lo instituido e instituyente admiten un imaginario político comprendido como la reconfiguración de los significados ejecutados por la actividad política (Molina 2007), es decir que, en la medida en que los significados imaginarios sociales se alejen del sentido de la comunidad, emergerán diferentes expresiones de malestar, que pueden agotar la representación formal y el contenido mismo de la política.

Contemplando estas breves definiciones, la organización teórica es la siguiente: En primer lugar, se desarrolla el concepto de imaginario expuesto por Castoriadis a fin de conocer los efectos en los significados imaginarios sociales en un proceso de investigación empírica; en segundo lugar, se desarrolla una aproximación a la noción de comunidad que da cuenta de cómo, desde los propios significados, los sujetos políticos tienen la posibilidad y capacidad de alterar aquellos elementos instituidos que lo constriñen para, en efecto, crear comunidades propias, particulares y significantes en un proceso de subjetivación ;en tercer lugar, se define al imaginario político en virtud de una actividad que, independiente de su forma, posee la capacidad de incidir en las decisiones, en la creación de nuevas normas o en la elaboración de acuerdos que, en cierto sentido, articulan la subjetividad con las formas instituidas de lo social.

4.1 Los Imaginarios Sociales

Desprendida de la noción abierta y contingente de lo comunitario, *la orientación instauradora del imaginario*⁵⁵ es central para esta investigación. Castoriadis (2013) afirma que la sociedad es instituyente, es decir, que frente a las diferentes determinaciones y afirmaciones positivas siempre coexisten diferentes invenciones que permiten ese espacio de libertad que supone una institución abierta a su devenir

⁵⁵ Con la orientación instauradora del imaginario se hace referencia de que, a pesar de la presencia de un imaginario central, siempre existirán diferentes significaciones que se desprenden de este. Serían, en el sentido de las *hermenéuticas instaurativas* de Gilbert Durand, la improbabilidad de poder desentrañar completamente toda la complejidad de lo simbólico y lo imaginario dentro de lo social.

histórico-social, a sus lugares, a sus disputas y tránsitos de exclusión que discuten y crean nuevas significaciones.

La novedad, como posibilidad de creación, permite la co-presencia de significaciones imaginarias sociales, las cuales se abordan como formas de una diáspora indeterminada de expresiones presentes en la vida ordinaria que, a su vez, reconocen a las nuevas significaciones en virtud de una resistencia a la universalidad.

Respecto al párrafo anterior, la pregunta por la universalidad aparece relevante. El imaginario unívoco de la economía ⁵⁶ como forma de legitimación de las acciones políticas instituidas, ante un contexto sociohistórico cambiante, *admite leerlo como aquella sustitución de los mitos del pasado por una proyección lineal hacia el futuro. Esto quiere decir que la universalidad con que operaría el imaginario de la economía y del sistema financiero que da cuenta de una mitificación del futuro, y anulación del pasado, mediante la economía de mercado y la democracia representativa* (Auge, 2003).

El cuestionamiento del imaginario social a la ontología social presente en gran parte de los proyectos occidentales, pone en tela de juicio el tema de la representación desde su propia *imposibilidad* de absorber toda la verdad a través de la adaptación del pensamiento a una realidad objetiva, oponiéndose, de paso, a la división entre sujeto y objeto situando a la realidad como irreductible. En estos términos, Carretero (2001, 8) considera la posibilidad del uso de la noción de imaginario a partir de dos elementos, a saber:

- *La importancia del imaginario social como forma teórica que permite revelar la crisis de los metarrelatos o universalizaciones de sentido histórico que legitiman el orden societal, los cuales, a través de la propia pluralidad de lo social y de la fragmentación de este orden, dan paso a micromitologías*

⁵⁶ Al hablar de un imaginario unívoco de la economía, se hace referencia a la crítica que realiza Castoriadis a la dimensión meramente materialista marxiana. En este punto, es posible leer desde los imaginarios una visión que da cuenta las otras significaciones de la vida ordinaria que no pueden ser clausuradas por el imaginario central de la economía (o neoliberalismo).

legitimadoras de una acción política puntual, desprovistas de todo fundamento.

- *La calidad del imaginario social como analizador del programa racionalizador actual*, da cuenta de un proyecto moderno que más que ‘inacabado’, es, en efecto, un ‘proyecto fracasado’ que, a consecuencia, tiene la posibilidad y amenaza de ser reemplazado por un proyecto alternativo.

Contando estos dos puntos, y contemplando la perspectiva castoridiana, se agregan un tercer y cuarto plano:

- *El imaginario social permite desarticular los límites instituidos que giran en torno a un territorio determinado*. La representación de lo externo como ‘lo otro’ permite, dentro de su propia lógica, sospechar de ésta (representación) en cuanto no se acerca al hecho representado y, por lo tanto, comprende *lo comunitario* como un acto político con capacidad emancipatoria.
- *La calidad del imaginario social para recuperar actores políticos*. En la saturación del programa racionalizador este puede ser, desde el propio imaginario dominante (con sus imágenes, formas de control, historia, representatividad, etc.), susceptible a ser cambiado, ya sea desde un giro dentro de lo ontológico, o una estrategia política, o como nueva forma de hacer política. De este modo, la trivialización de *la política* y la ocultación del otro produce, paradójicamente, imaginarios politizados en disputa, posibilitando, en determinados momentos sociohistóricos, una *subjetivación política* en forma de actores con posibilidad de incidencia.

De esta forma, la mirada castoridiana se abre, dentro del contexto de una disputa territorial extensiva y con significados nuevos e indeterminados, al reconocimiento de conflictos adyacentes a una universalización institucional con diferentes e impredecibles efectos en los significados, permitiendo analizar la imposibilidad de

las instituciones para clausurar al individuo, y, de esa manera, develar la primacía de lo instituyente por sobre lo instituido, es decir, el segundo siempre será resultado del ejercicio del primero⁵⁷.

A continuación, se definen aquellos elementos centrales para analizar el campo de estudio: *el imaginario y lo simbólico, las significaciones imaginarias sociales y los nuevos significados*. Estos tres puntos son, a juicio de la profundidad que se desea alcanzar, fundamentales para desentramar al pensamiento de la limitación que produce la *ontología heredada*. Estos, en asunción del reconocimiento del imaginario como vertiente capaz de dar cuenta de la complejidad y dinámica de lo social, instala a esta investigación en el compromiso por conocer en profundidad los matices propios de una indagación empírico-cualitativa.

4.1.1 El imaginario y lo simbólico

Los imaginarios, como elemento en construcción constante, acuden a diferentes imágenes mentales en que los andamiajes de *los símbolos remiten tanto a una interpretación de la sociedad como también a la capacidad de expresarla*. Pueden leerse como aquella formación indeterminada que expresa las formaciones institucionales como algo no fijado totalmente por las necesidades materiales que emergen de lo social. Estos, son entendidos como una tensión entre la clausura societal y la apertura de lo social. Esta elasticidad permite comprender al imaginario no como una relación directa entre imagen y símbolo, sino que, tal como da cuenta Castoriadis (2013), se entiende como una elucidación: *como la instancia en que los sujetos crean ‘a partir de cero’, desde lo particular a lo universal, sin un fundamento, entendiendo lo imaginario como algo nuevo, único y original*.

⁵⁷ Laval y Dardot (2015, 477) advierten que una lectura de Castoriadis debe realizarse, justamente, “contra la reducción sociológica de la institución a lo instituido, Castoriadis hace valer la primacía de lo instituyente sobre lo instituido: el segundo nunca es más que el resultado del ejercicio del poder instituyente como poder de creación.

Así, desde la crítica al funcionalismo antropológico⁵⁸, Castoriadis (2013) busca dar cuenta, previo a la noción de institución social como forma de satisfacción de necesidades, que esta tiene una construcción simbólica primaria, en que lo simbólico es capaz de trascender los esquemas estructurales, siendo este mismo símbolo aquello que moviliza las estructuras institucionales y no al revés, implicando la necesidad de volver al plano del símbolo como tal y no como resultado de una reproducción social.

La posibilidad de lo particular por sobre lo universal permite pensar lo simbólico como aquel atributo primigenio de lo social y como emergencia de la novedad misma creadora de lo instituido. La esfera de lo simbólico, en este sentido, es *unidad básica de las instituciones* y desde la cual se constituyen símbolos que remiten a significaciones que, a su vez, son modo de expresión de lo instituido. En otras palabras, desde las instituciones se elaboran símbolos que remiten a significados desplegados, en forma de imaginarios, por y para la sociedad.

Esta interrelación de símbolos, por lo tanto, no se puede reducir solamente a la extensión comunicativa. Castoriadis (2013, 198) advierte que los símbolos van más allá de '*sus maneras de hacer frente a sus problemas*', estos emergen en un escenario agonístico constante. En síntesis, más que responder a la estructura formal de lo simbólico, tiene que ver, en efecto, con la importancia de la *primacía de unos símbolos por sobre otros* y de su ordenamiento determinado por lo social.

Los símbolos, por consiguiente, *integran nodos concatenados con otros símbolos* que, en su conjunto, establecen significaciones que, en interrelación, van vertebrando una realidad relacionada con una posición de cercanía con las significaciones instituidas. Este mundo societal establece un *ordenamiento*

⁵⁸ Castoriadis (2013, 196) dice al respecto: '*Un funcionalista puede considerar como evidente que, cuando una sociedad se otorga a sí misma una institución, se da al mismo tiempo como posibles todas las relaciones simbólicas y racionales que esta institución conlleva o engendra -o que, en todo caso, no podría haber contradicción o incoherencia entre los 'fines' funcionales de la institución y los efectos de su funcionamiento real que cada vez que se plantea una regla, queda garantizada la coherencia de cada una de sus innumerables consecuencias con el conjunto de las demás reglas ya existentes y con los fines conscientes u 'objetivamente' perseguidos*'.

simbólico, un orden social, que a su vez estimula un campo de significados que los identifica. En palabras de Castoriadis:

La sociedad constituye cada vez su orden simbólico, en un sentido totalmente otro del que el individuo puede hacer. Pero esta constitución no es 'libre'. Debe también tomar su materia en lo que 'ya se encuentra allí' [...] Todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes y utiliza sus materiales – incluso si no es más que rellenar los fundamentos de los nuevos templos, como lo hicieron los atenienses después de las guerras médicas [...] el significante supera siempre la vinculación rígida a un significado preciso y puede conducir a unos vínculos totalmente inesperados. La constitución del simbolismo en la vida social e históricamente real no tiene relación con algunas de las definiciones cerradas y transparentes de los símbolos a lo largo de una obra matemática (Castoriadis 2013, 213-214).

A partir de esta metáfora de las edificaciones, es posible notar que *todo lo dado en lo histórico-social está precisamente ligado a lo simbólico*, por lo que cada objeto está precedido de la percepción que se tiene de este. Por ejemplo, en un terreno determinado este puede ser entendido solamente como una parcela de tierra, y, al mismo tiempo, este simbolizaría, para otros, la divinidad de un pueblo; del mismo modo, ésta posee una significación, independientemente si está en un ritual o no; a simbolismos atribuibles al devenir histórico-social específico de un imaginario en alteridad respecto a lo instituido.

Así, emerge una aproximación al imaginario en la obra castoridiana. Este remite a algo "*inventado*", dentro de lo histórico-social, o de un *desplazamiento de sentido* hacia símbolos con significaciones ya resueltas. *Lo imaginario se constituye, por lo tanto, en su relación con lo simbólico en cuanto expresión, saliendo de la virtualidad, externalizándola a través de la interpelación y la posibilidad creativa de un cambio.*

El imaginario, como plexo entre símbolo y significación, ordena y, en consecuencia, permite la emergencia de la sociedad. La creación implica la instauración de nodos simbólicos en una relación entre '*imaginario-símbolo*' con '*lo real-sociedad*'. Por consiguiente, las significaciones son creaciones sociales que, edificadas desde lo imaginario, admiten que sean efectivas (instituidas) o radicales (instituyentes), dependiendo de la capacidad de los individuos para interpretar la realidad en

relación con las referencias de dónde adquieren las significaciones que lo configuran.

4.1.2 Las significaciones imaginarias sociales

En atención a la noción del símbolo explicada anteriormente, *la capacidad creativa de la imaginación y el imaginario radical* se articulan como conceptos centrales para comprender las *significaciones imaginarias sociales*.

Siguiendo la idea de imaginación castoridiana, esta considera, como punto central su capacidad creadora la cual es designada por el mismo autor como imaginario radical que, en base a la relación con una exterioridad, consta tanto de componentes individuales como sociales en que la psique, como fuente de creación radical de un magma de afecciones y deseos, produce una cantidad ilimitada de representaciones desfuncionalizadas que, a consecuencia, son propias e indominables. La imaginación tiene la capacidad, como elemento ajeno a la estructuración y agencia, de ser constituyente para la psique y la sociedad lo que, en su nivel radical, es fuente de toda creación que, en el plano colectivo, tiene pleno exhorto de generar un mundo de sentidos que crea nuevas subjetividades y sujetos sociales, potenciando la formación del imaginario social instituyente. De esta manera el imaginario social instituyente crea un mundo de sentido el que, sucesivamente, crea sujetos, por lo que la imaginación en la sociedad *se alza como creadora de un mundo de significaciones imaginarias sociales*. En palabras de Castoriadis:

En el a-ser emerge el imaginario radical, como alteridad y como originación perpetua de alteridad, que figura y se figura, y al figurar esa alteridad y figurándose, a modo de creación de imágenes que son lo que son y tal como son como figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido. El imaginario radical aparece como histórico-social y como psique-soma. Como histórico-social, es río abierto del colectivo anónimo; como psique-soma es flujo representativo/afectivo/intencional. *Aquello que es histórico-social es posición, creación, hacer ser, lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. Aquello que en el psique-soma es posición, creación, hacer ser desde el psique-soma, lo llamamos imaginación radical* (Castoriadis 2013, 493).

En la obra castoridiana, la presencia de un imaginario radical implica la creación de imagos que se figuran en cuanto a origen y en tanto constructos de significaciones constitutivas derivadas del *psique-soma*. Tras este imaginario, emerge otro tipo de 'imaginación de segunda categoría' que, sustentada en la reproducción, imita y propicia la existencia de una inercia del pensamiento heredado de un proyecto de dominio *racional-racionalizante* en el que cobra sentido la *lógica ensídica* o *conjuntista-identitaria*. De acá, las formas de representación están a disposición dentro de un *magma* de significaciones imaginarias sociales, las cuales instan a pensar en una totalidad de representaciones (imágenes, recuerdos, mitos o fantasías) que le pertenecen. En palabras de Castoriadis (2013):

Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en lo cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones [...] Nosotros postulamos que todo puede darse efectivamente -representación, naturaleza, significación-es según el modo de ser de magma; que la institución histórico-social del mundo, las cosas y los individuos, en tanto institución del *legein* y del *teukein*, es siempre también institución de la lógica identitaria y, por tanto, composición de una organización de conjuntos a un primer estrato de lo dado que a ello se presta indeterminable [...] siempre es también y necesariamente institución de un magma de significaciones imaginarias sociales (Castoriadis 2013, 534-535-536)

No obstante, si se atiende al universo de las enunciaciones, las posibilidades ilimitadas de la lógica magmática y su representación puede verse reducida, y clausurada, a la cantidad de operaciones que se desprenden de ella. Lo conjuntista implica, en consecuencia, la presencia del *dominio racional* matemático que esconde las otras disposiciones magmáticas que no tienen representación en esta clausura identitaria, siendo reproducción de la imitación.

La institución castoridiana, contiene herramientas normativas significativas y significantes que orientan la vida social del sujeto, dirigiendo su desarrollo en *un horizonte de proyecto o futuro* que permea las formas de pensar-actuar lo social. En consecuencia, la cohesión o lazo social está en lo instituido que da lugar a diversas representaciones que delinear la acción, *funcionalizando* las conductas hacia fines

esperados por las propias instituciones de lo social, lo que, en último término, se *comprende como anulación de la alteridad o subjetividad*.

En este sentido, sin embargo, las significaciones no se dan aisladamente. Castoriadis (2013), con la metáfora del magma, advierte que, lejos de generar una clausura total de otras significaciones, esta se hace perfectible dada la incapacidad de clausurar completamente la mónada, formulando diversos, y a veces dispersos, signos y significados referenciados hacia las acciones instituidas. Por ejemplo, en las sociedades modernas o capitalistas, diferenciadas de las arcaicas, el hecho de que tiendan a la homogeneidad implica que, por sí solas, son incapaces de abarcar totalmente los significados, poniendo la mirada en sus propios márgenes normativos, elaborando, además de una clausura en sí misma, que el imaginario social tiende a reaccionar frente a otros signos y significados ajenos o pertenecientes a otro régimen.

Las propias diferencias en las significaciones permiten, además, la reproducción representacionista de diferentes objetos sociales en los que *'el sujeto que vive una escena en lo imaginario, se entrega a un ensueño o dobla fantasmáticamente una escena vivida'* (Castoriadis 2013, 229), es decir, que son estos propios objetos sociales que, a través de una *'significación hegemónica'* presente en las instituciones, buscan imponerse en el pensamiento del sujeto los cuales, a su vez, reproducen, e imitan, los imaginarios sociales. En palabras de Castoriadis: *'La negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento del imaginario instituyente por el imaginario instituido va unido a la creación de individuos absolutamente conformados, que se viven y se piensan en la repetición'* (2008, 103)

En relación con ello, la dinámica de las significaciones imaginarias sociales en Castoriadis puede entenderse a través de la dialéctica y dicotomía entre *episteme* y *doxa* (Rosengren 2014). La primera, engarzada en un criterio de validación, es comprendida como una búsqueda de verdad en sí misma sustentada en criterios racionales de producción de conocimiento (por ejemplo, la noción de progreso), mientras que la segunda, *la dóxica, sin criterios de validación racional, apela a una condición de verosimilitud fundada en lo sensorial, en la imaginación y en formas de*

reproducción específicas o particulares. Esta distinción, intrínseca del mundo de lo social, advierte la superposición de la sociedad moderna de la *episteme* por sobre la *doxa* en cuanto a que el primero, en base al saber científico, busca universalizar las prácticas de lo social en desmedro del saber dóxico fundado en la opinión.

Al respecto de la brecha entre *episteme* y *doxa* presente en lo social, el ocultamiento del conocimiento dóxico-magmático devela la preminencia del lenguaje moderno, sus signos y símbolos, provocando una escisión que, desde los criterios de validación instituidos, *llevaría a los ámbitos subjetivos de producción de conocimiento hacia un lugar marginal*. Rosengren (2014) advierte esto en la obra de Castoriadis:

Quisiera señalar algunas prometedoras afinidades entre el magma y la doxa de la retórica moderna, así como una noción de formas simbólicas en la que están. Dentro del pensamiento occidental [...] el término doxa es similar que el magma del pensamiento de Castoriadis. *La doxa interesa en el sentido (contexto)* en que nunca ha sido bien calificado dentro de la filosofía. En lugar de lidiar con la doxa (opiniones, hábitos o formas de ser-estar en el mundo), la filosofía busca una verdad invariante que nunca cambia. En consecuencia, desarrolla técnicas que separan lo verdadero de lo falso, lo real de lo ilusorio, en resumen, separa la episteme de la doxa [...] La filosofía del magma de Castoriadis, adopta claramente lo dóxico. En su filosofía el cambio es la condición de posibilidad en tanto conocimiento y verdad [...] la creación del magma está dentro de la retórica contemporánea, formulando una toma (apropiación) del sentido y del conocimiento⁵⁹ (Rosengren 2014, 74).

De la cita anterior, la condición de posibilidad, o latencia, de un conocimiento emanado de la doxa se hace tangible. La apertura al cambio, además de interpelar el conocimiento legitimado por las instituciones, insta a la interpretación de las significaciones imaginarias sociales que de allí devienen, ampliando, negando o

⁵⁹ Traducción propia. Frase original: *'I would like to point out some promising affinities between magma and the doxa of modern rhetoric, as well as the notion of the symbolic forms as found. Within the board strands in Western thinking [...] the term doxa has played more or less the same role as magma in Castoriadis's thought. Doxa is interesting in this context, since it has never been highly rated within philosophy. Instead of dealing with doxa (opinions, habits, ways of being in the world) philosophy has typically sought a truth that cannot be doubted and a knowledge that never changes. Consequently, it has developed techniques for separating the true from the false, the real from the illusory -in short, for separating episteme from doxa. [...] Castoriadis, in his philosophy of magma, takes a clearly doxic stance. In his philosophy, change is the condition of possibility both knowledge and for truth [...] creation and magma to contemporary within the field of rhetoric to formulate a doxic take on sense-making and knowing'*

subvirtiéndolo el conocimiento hacia la alteridad. Esta alteridad, en términos simples, puede comprenderse en cuanto oposición a una identidad fundante que, contraria a la reproducción y repetición, es ausencia de sentido y posibilidad de lo nuevo.

Ahora bien, las significaciones imaginarias sociales, asumiendo la ampliación del conocimiento de la episteme a la doxa, además de permitir un análisis sin condiciones binarias, admite la convivencia de formas de vida, verosimilitudes y opiniones en co-presencia con la retórica moderna, *posibilitando la convivencia de 'dos sociedades' dentro de un magma de significaciones*: Aquella proveniente de la episteme, la heterónoma y otra proveniente del saber dóxico, o heterodoxa. En este campo de significaciones sociales, la fuerza de lo heterónimo está adscrita a la dominación de una norma extrasocial⁶⁰ que implica *una formalización de la razón instituyente-instituido* en permanente cuestionamiento por parte de las diversas alteridades emergentes. En otras palabras, esta formalización se presenta como una configuración hegemónica de normas que petrifican a gran parte de los sujetos mediante el funcionamiento de las instituciones, permitiendo la supervivencia de la sociedad tal cual la conocemos (Castoriadis, 2013), lo que denota *una relación constante y renovada de imposición de significaciones imaginarias sociales por parte de la sociedad heterónoma*.

La distinción de estos dos tipos de sociedad, si bien permite una relación en que la sociedad instituida está en permanente observancia por la sociedad instituyente en un flujo continuo, la socialización desde las instituciones *tiende a ocultar la alteridad*. Esta relación permite ver, por ejemplo, cómo la tradición y la autoridad, como dominio de lo heterónimo, bloquean la posibilidad de pensar históricamente. El hecho de pensar de la sociedad mediante una 'ley del otro'⁶¹ devela una sumisión que impide la autorrealización histórica, autocreativa y autoinstitutiva.

⁶⁰ En las sociedades heterónomas la norma no se produce fuera de la sociedad. Sin embargo, la sociedad le atribuye la creación de la norma a instancias extrasociales, es decir, desde la lógica conjuntista-imaginaria presente en un dominio racional. En el sentido de esta investigación, esto podría advertirse, por ejemplo, en la presencia de una ideología como elemento extrasocial que permea el ordenamiento de los objetos presentes en un magma de significaciones sociales.

⁶¹ La 'ley del otro' o '*loi de l'autre*', es analizada por Hentsch (1988, 18) la cual puede ser comprendida en la actualidad a partir de *la relación de la economía política neoliberal en la agenda estatal*,

Desde esta perspectiva, *la autoocultación de la autoinstitución de la sociedad como parte de la heteronomía de la sociedad* (Castoriadis 2005, 137) da cuenta, a través de sus instituciones, que el marco de la ley exterior que la rige no debe ser modificada, asumiendo su determinación en la negación de que la sociedad es esencialmente *autónoma*. Lejos de la concepción autonomista de algunas instituciones, la noción de autonomía se articula en concomitancia con la posibilidad, o no, de auto (sí mismo) normarse (*nomos*) a partir de reglas, valores y objetivos. Aparece la búsqueda de delinear *lo político* como forma de autodeterminación. Dicho de otro modo, el proyecto de autonomía, o autonomía social, tiene que ver tanto con la interpelación o eliminación de los monopolios del poder en el campo *político* como también, en determinados escenarios, cuestionar aquella autoridad que no atienda el modo reflexivo de construir lo social.

Ahora, asumiendo que la sociedad tiene la capacidad de crear un poder instituyente oculto para los sujetos, este poder, en relación con lo planteado, desarrolla una doble característica íntimamente aunada a las significaciones imaginarias sociales y a los actos que allí se producen: *La política y lo político*. La política, como primer elemento se relaciona con el poder mismo de la institución, de la emisión de pautas de acción, mandatos y roles que, por ejemplo, es posible observar tanto en normas explícitas como implícitas, así como en las diferentes decisiones emanadas de instituciones centrales que actúan con fines de preservación de sí misma y de su propia disposición de poder. Esta política, como la interiorización inconsciente de las significaciones imaginarias sociales implica una unidad artificial desde la cual procede la socialización. En ella, referentes amplios tales como la nacionalidad o más específicos como la comunidad y sus roles, son parte de un orden social instituido el cual busca cerrar la posibilidad de irrupción de la novedad y creación del imaginario, de la posibilidad de *subjetivación política*, para cerrarse a sí misma a fin de no desaparecer. Esta acción del poder instituyente de autoconservación, valiéndose de referentes sociohistóricos elaborados por sí mismos, adoctrina a los

permeando el ejercicio de lo público en base a sus intereses mercantiles, poniendo barreras para el ejercicio de instancias histórico-sociales de lo instituyente. Con ello, el despliegue globalizado de la economía se organiza para imponer su propio modelo normativo.

sujetos en base a figuraciones extrasociales como, por ejemplo, la efigie del Estado o la religión. La política se presume como la fuerza de la institución heterónoma que bloquea la posibilidad de reflexión sobre el origen y naturaleza del poder, plegándolos a un conjunto ordenado de obediencia ligado al discurso del otro, a una orientación concreta hacia lo heterónimo social.

Lo político, como posibilidad de autorreflexión, se comprende como una actividad explícita de cuestionamiento al orden social, de lo instituido, en búsqueda de su transformación y develamiento de aquello que permanece oculto por las instituciones heterónomas. Lo político, como posibilidad de ruptura monádica de la unidad, irrumpe históricamente en la emergencia de la diferencia para mostrarse en la esfera pública, orientando un proyecto que busca permear la institución en base a nuevas formas de *subjetivación política* y organización que desarticula la determinación de la política de lo instituido.

De esta forma, las significaciones imaginarias sociales son creaciones de la colectividad que, si bien tienen cierto espacio de libertad también existen sobre ellas delimitaciones externas sociohistóricas compartidas por sus propios miembros. Lo imaginario, como elemento central del término, muestra su irreductibilidad a lo meramente racional para, en cambio, ser fuente de creación para la imaginación colectiva que mantiene, al mismo tiempo, un lazo social que dota de sentido y de un significado para sí misma. En este término, las significaciones, ajenas a conceptos abstractos y a representaciones calculables, son *soportes existenciales* de la vida social que conserva unidas representaciones, ideas, acciones y actos, cumpliendo una serie de tareas ligadas a la constitución de representaciones, la definición de los roles y a la determinación de los afectos predominantes en el mundo que este edifica, elementos que son introyectados por los sujetos a través de la socialización y sus agencias intermediadoras.

En cuanto a la subjetivación política, esta solo se puede cumplir al momento en que las significaciones sociales imaginarias se soportan en la reflexividad y posibilidad de creación de un sujeto nuevo que tenga cierta permanencia en el tiempo. En la medida en que el deseo de la psique figure en la continuación de una subjetivación

propia del acontecimiento histórico, a la par de crear nuevos sujetos colectivos que respondan a dicha tarea, lo político puede, total o parcialmente, contribuir a una realización en alteridad con el orden instituido de la sociedad en la medida en que esta no se fusione ‘en desventaja’ con el sistema político instituido de la sociedad heterónoma. Como creación, da cabida a alternativas de sociedad en que lo político, como irrupción del acontecer, puede desenvolverse como emancipación y posibilidad de un proyecto de autonomía en la medida en que ponga a prueba todo aquello que se considera imposible.

Aludiendo a esta investigación, es posible ver en la esfera comunitaria una búsqueda de hacer una sociedad cada vez ‘más autónoma’, buscando crear un nuevo nomos que proteja el núcleo híbrido que le da sentido a su existencia. Esta actividad creativa permite, por lo tanto, no solo mantener un modo de ser ya instituido, sino que también tiene la potencia de crear un nuevo *Eidos*⁶² *que saque del ocultamiento la heterodoxia comunitaria, pudiendo influir en las propias decisiones que la involucran*. Sin embargo, la herencia de la noción de comunidad presente en las zonas rurales conurbadas de la Ciudad de México en general, y en el territorio estudiado en particular⁶³, dieron pauta para pensar en una nueva forma imaginaria que, dentro de una ‘pragmática’ en base a fines, puede articularse sin que necesariamente se cristalice en una autonomía propiamente tal. Es decir, si, por ejemplo, lo comunitario responde a una forma conjuntista de concebir y asimilar el campesinado, la supervivencia puede comprenderse como la articulación de un sentido que le dé coherencia al lazo social imaginado por y para ellos, siendo un modo de organizar al mundo pero que, a la vez, se puede romper dentro de un ámbito político.

⁶² En el sentido de esta investigación, se comprende como “una nueva creación ontológica” (Castoriadis 2005)

⁶³ Con esto se hace referencia al imaginario social de lo comunitario expandido, desde el congreso de Pátzcuaro, la expansión del gamialismo, del pliegue a la convención 169 y de la sinonimia entre campesino e indígena que de allí se despliega (Bengoa 2016).

4.1.3 Significaciones imaginarias sociales y el Estado Sagrado

Pensar el sentido de la institucionalización, desde las propias referencias respecto al imaginario, subraya la dimensión histórica de la sociedad, es decir, es un constante cambio en el cual, siguiendo a Castoriadis, un imaginario social está instituido, o determinado, pero que, al mismo tiempo, es instituyente e indeterminado. Remitir a las instituciones apela a aquello que, variable en el tiempo, tiene la capacidad de conjuntar, reunir y vaciar de significado, a fin de poder ampliar el dominio de su hegemonía.

Bajo esta lógica, las instituciones, del mismo modo que condensan, son capaces de agotar las dinámicas instituyentes, marginando cualquier novedad y su evidencia (Manero 1996). Esta marginación se comprende como un proceso de negatividad que, introyectado en los sujetos, produce subordinación, incorporación y neutralización de la particularidad, de su representación y de su significado. En otras palabras, bajo el amparo de su dominio, el *Estado inconsciente*, a través del *principio ampliado de equivalencia*, es capaz de leer y de introducirse en los sujetos sociales, proyectando en ellos su hegemonía y el propio cumplimiento de la norma y sus prácticas (Lourau 1980).

Lourau (1980), al hablar del Estado inconsciente, advierte la presencia de una *curvatura de lo social*, la cual puede comprenderse como la influencia e inercia del Estado (la religión o el capital) para fagocitar mediante la institucionalización cualquier alteridad radical, posibilitando la emergencia de *formas equivalentes* definidas por la existencia de un *Estado sagrado* que es garante existencial o, dicho de otra manera, encapsula la pulsión revolucionaria para incorporarla a la política instituida.

La emergencia de los Estados, en cuanto concatenación de una racionalidad instrumental con fines orientadores y de ordenanza, se posiciona como elemento contenedor a través de la elaboración de fronteras que regulan la vida de los sujetos. Tales determinaciones es posible hallarlas en el orden simbólico, orientaciones que,

desperdigadas, recorren los diferentes espacios del Estado. En otras palabras, las censuras que despliega ese temor que infunde el Estado (Lourau 1980), permiten pensar que el propio inconsciente que expanden las instituciones lleva adosado ese amilanamiento institucionalizado del Estado. Entonces, el principio ampliado de equivalencia:

[...] significa que lo estatal, potencia de legitimación de la institución al mismo tiempo que el resultado de todas las legitimidades institucionales, es lo que dirige toda la vida social, toda innovación, todo movimiento y, frecuentemente, incluso la acción revolucionaria, para que las nuevas fuerzas sociales den nacimiento a formas equivalentes a las actuales en el marco de equilibrios mutantes, evolutivos o regresivos, pero siempre definidos por la existencia sagrada de un Estado a modo de garantía metafísica de lo social (Lourau 1980, 93).

El Estado sagrado, desde esta perspectiva, va replicando sus formaciones dentro de las instituciones, creando y modelando instituciones que, a su vez, van elaborando significaciones imaginarias sociales (Manero y Gil 2012). Del análisis institucional de Lourau, el hecho de que sea posible el rescate del componente *sagrado del Estado* en cuanto a que éste expande formas de dominio que se incorporan en el sujeto, prorrateando una ambigüedad en que, a pesar del plexo entre Estado y mercado, emerge una concepción 'litúrgica' de la política que no es capaz de transformar a los sujetos en proletarios (Beaucage 2005) sino que, por el contrario, experimentan una sujeción donde lo sagrado se presentifica, introduciéndose, en cambio, un respeto y 'miedo' hacia las instituciones, que se expresa en el dominio del imaginario económico y la sujeción a la propia racionalidad establecida. El 'sincretismo' entre Estado y lo sagrado abre la posibilidad de pensar cómo los sujetos que padecen la economía, si bien pueden expresar su malestar, parecen regresar al terreno de la sujeción, de la atadura, impidiendo la praxis presente en la autodisolución.

De esta interpretación, esta introyección del Estado Inconsciente ya definida por Lourau, hace necesaria la pregunta por el origen de este poder político. En este tenor, y siguiendo la perspectiva de Girard (1975; 1989), el Estado Sagrado, como entidad originada de la ritualidad religiosa, recurre al vínculo entre las comunidades

'primitivas' con sus objetos sagrados explicando que, como fenómeno cultural, la mimesis, o imitación, es esencialmente una sujeción de los propios deseos hacia el de los demás, implicando que el deseo humano, y la elección de sus objetos sagrados, se encuentran mediados exteriormente.

En esta mimesis, si un individuo imita la apropiación de los objetos que realiza la sociedad, esta pudiese desenvolverse en una tensión o rivalidad derivada de la disputa por los objetos sagrados, generando un antagonismo que, a consecuencia, determinaría la posibilidad de un cambio de régimen fundado en la conjunción de rivalidades y posiciones divergentes.

Esta rivalidad, propia de la mimesis, en su sentido más antropológico da cuenta de que, en referencia a las comunidades más antiguas, estas entraban en una crisis en que, mediante la violencia, se expulsaba y sacrificaba al causante del desorden. Sin embargo, estas comunidades, con lazos sociales rígidos, usualmente acusaban injustamente al culpable, erigiéndolo como un *chivo expiatorio*. En este respecto, Girard (1975) aludiendo que el origen de lo humano se gesta desde la resolución de la crisis mediante la elección de una *víctima propiciatoria*, la idea de volver al orden expresa la conservación común de ritos, mitos y prohibiciones que, intrínsecas al lazo comunitario, permite su conservación para, del mismo modo, ocultar su violencia original y, a la vez, desarrollar diferentes modalidades de castigo y/o expulsión.

Para el restablecimiento del orden y la paz, la política obedece a un retorno en que, el poder, y sus instituciones, remiten precisamente a este origen en que el actual Estado moderno, como entidad propia de la evolución del ritual religioso, decantaría en el ejercicio del poder político. Al respecto, Girard plantea:

De la misma manera que existe una lógica de la imitación envidiosa, existe también una lógica de la imitación religiosa. Y para comprender el factor que la convierte en una potencia creadora de formas, creo que sólo hay que desarrollarla a partir de la 'ruta antigua' de Ehfaz, localizar las incompatibilidades que implica y las fecundas tensiones que suscita. Esta lógica es la que promueve las más diversas instituciones desde un solo punto de partida. Una dinámica de la imitación ritual preserva ciertos elementos originarios, pero necesariamente modifica algunos y pierde otros [...] Mientras que la lógica del deseo mimético destruye las diferencias que busca, la de la imitación religiosa suscita diferencias que no desea.

Sólo aspira a la fiel reproducción del modelo. Se diría que la tensión ritual no puede recaer en un aspecto cualquiera del modelo original sin rechazar todos los demás, que perecen y acaban por desaparecer [...] Por un proceso no consciente de mutilación y metamorfosis la imitación ritual acaba convirtiéndose en creadora y desemboca en la extrema variedad de las instituciones religiosas y no religiosas. Ambas fases están casi intactas, su equilibrio no puede ser perfecto. Aunque sea muy ligeramente, el sistema acaba siempre inclinándose bien en un sentido bien en el otro. Ampliándose cada vez más, la diferencia original determinará toda la evolución (Girard 1989, 117-118-119)

La evolución ritual, en correspondencia con la mimesis e imitación religiosa, soporta las diferencias que remiten a su origen. La institución, como repetición y emulación del acontecimiento original, desarrolla una reproducción del modelo que, al remitir con menor fuerza a sus objetos fundantes, *erige modalidades que sostienen a un poder político cristalizado en la sacralidad del Estado:*

La imitación ritual tiende a fijarse en un aspecto del modelo que privilegia cada vez más a expensas de todos los demás. Transforma también lo que acentúa. A la larga engendra formas tan numerosas y diferentes entre sí, que el sentido común se subleva ante la idea de que todas puedan proceder del mismo origen [...] La idea de un origen común de todos los ritos no constituye un desafío al sentido común (Girard 1989, 123)

El origen del Estado, como instancia central y sacra del poder político, expide a la evolución del orden ritual de la comunidad que, en plena convergencia con el borramiento de la violencia original de la modernidad, desenvuelve el indulto del sacrificio para, no obstante, mantener y conferir el poder divino a la efigie del Estado, en una prórroga que aumenta las facultades y derechos del poder político en virtud de una correspondencia con el orden sagrado original.

El Estado sagrado, en su introyección inconsciente en base a mimesis y repeticiones, tiende a fundirse en un poder político que modela a las instituciones omnipresentes para, por ejemplo, mantenerse en estatificaciones sociales de prestigio que, carentes de sacrificio, dominan desde las significaciones propias en todo ámbito de la sociedad. En otras palabras, el orden social, bajo la imagen del Estado, advierte un origen sagrado que, desde la repetición mimética, incide en la sociedad, moldea la cultura, otorga valores, lenguajes y concepciones de mundo

propias que, en el sentido castoriadiano, ejerce como un *infrapoder* que opera debajo de la percepción (Castoriadis 2008)

El poder político del Estado funge, en esta relación como representación de una voluntad sagrada, cada vez más alejada de la trascendencia, siendo, en cambio, realización y voluntad humana. El Estado Sagrado, como figura de poder y dominio humano solapado por el voluntarismo religioso, es expresión de la imposibilidad de clausura total y, a la vez, potencia de creación de nuevas significaciones imaginarias sociales que, retomando algunas de sus partes, sacralizan y desacralizan vía el propio horizonte y posibilidad de cambio de lo político como irrupción reflexiva de un proyecto futuro.

4.1.4 Las nuevas significaciones sociales

Al hacer referencia a las 'nuevas significaciones sociales', se presume pensar *la doxa como condición de posibilidad política de existencia y permanencia*. Siendo, no obstante, permeadas por el dominio racional de la política, pueden emerger, en una coyuntura sociohistórica propiciatoria, como organizaciones que pueden alterar el orden social aun cuando corran el peligro de caer en la insignificancia y vacuidad de ser negadas por el propio proceso de institucionalización.

Ante la clausura y la negación, la necesidad de dotar sentido al mundo apunta al quiebre con la psique, en cuanto irracionalidad, para hallar nuevas referencias *en que el individuo renuncia a su propia imaginación para desarrollarse a través del devenir histórico-social* (Castoriadis 2004). La significación es aquel elemento que le da sentido a la existencia y unidad al pensamiento para incorporar al sujeto a la sociedad y a su imaginario social. El sujeto, a fin de sobrevivir, se ve en la necesidad de socializar, lo que equivale a *desarraigar a su psique de su estado monádico original* (Castoriadis 2013).

El imaginario social, en tanto entidad que dota de unidad al individuo en relación con otros, expresa determinación y adscripción a un identidad-conjuntista que, en su incapacidad de clausurar totalmente al estado monádico original, admite la posibilidad de una *subjetivación política* que, como principio de lo político en

diacronía con la política instituida, explicita la creación de nuevas formas de organización de la mónada en cuanto renovación y autonomía.

La autonomía, como organización y articulación en sucesión, equivale a un ejercicio autorreflexivo en que la imaginación, como capacidad creativa, puede inventar normas, un '*nomos*', capaz de darle nuevos sentidos a las significaciones ya existentes. De la noción de *imaginario radical*, la recuperación pulsional de signos y símbolos, además de la creación de otros nuevos, desde la doxa castoridiana es, en efecto, fuente ilimitada de creación de nuevos significados.

La posibilidad de creación y novedad admite, además, la articulación de proyectos colectivos, 'un *demos*', que, como forma de organización propia de la 'igualdad', tiene, de igual modo, formas reflexivas e instituyentes, aunque, en este caso, con un menor punto de influencia e intensidad. Si bien, desde la mirada castoridiana no queda del todo claro si esta posibilidad es, efectivamente, una novedad⁶⁴ u organización instituyente, la importancia del saber dóxico como elemento aglutinador conformador de reflexividad, admite argüir que toda actividad instituyente, incluyendo esta, recurre a un decurso histórico-social por lo que, en efecto, tal como señala Castoriadis (2008: 86): '*aunque se quiera hacer tabula rasa, no es posible ya que aún sin los elementos de la tabla se requiere de la misma*'.

Respecto a esto, es posible plantear diferentes particularidades que develen formas de instituir las significaciones imaginarias sociales, aludiendo a que, dentro del contexto, no existe una clausura monádica total. Si bien, dentro de los alcances de las significaciones instituidas persiste una idea de *hibridación* (García Canclini 1990; Bengoa 2016) como plexo artificial, persiste la idea de desanclaje de las significaciones imaginarias sociales provenientes del Estado en cuanto a que *su unidad ontológica es insuficiente para explicar el sentido*. Dicho de otra manera, cuando los individuos son enajenados en la 'no participación' de sus propias decisiones, este desarrolla *constructos subjetivos en alteridad que, mediante*

⁶⁴ Este sería uno de los principales límites de la mirada castoridiana. Al respecto, un imaginario político tendría que ver con una articulación entre lo instituido e instituyente no como una separación binaria, sino que más bien como una brecha o campo de fuerza que atrae a los sujetos políticos en una lógica de "campo de fuerza".

significaciones imaginarias nuevas, buscan darle sentido al ser, apareciendo lo político como aquello que remite tanto a un pasado, mítico o no, y a nuevas formas de significar a través del cuestionamiento de los imaginarios instituidos.

Por tanto, es posible pensar que la propia noción de alteridad es respuesta de la negación de la identidad-conjuntista, y, además, emergencia de lo nuevo y ausencia de sentido: un testimonio del vaivén entre creación y destrucción de los significados. Presente ya en el *infrapoder*, la alteridad es emergencia en negación, referencia al poder instituido y objeto de la política que, como tal tiene el peligro permanente de agotarse en la heteronomía (Miranda 2010).

De la alteridad, pensar en la *emergencia comunitaria*, como elemento efectivo para irrumpir en las unidades y formaciones racionales, equivale a *pensarlas como organización de lo político* que difiere de todo orden que las reduce a meros objetos de las políticas. Rebasando toda imitación heterónoma, comprende un proyecto futuro, un tiempo en alteridad propio del acontecer en que la emergencia de la comunidad, como organización de lo político abriga, bajo estas circunstancias, una nueva temporalidad, la proyección de un 'nuevo nomos' que, bajo lo comunitario como modo de acción, cuestione lo instituido y, en consecuencia, tenga potencial creativo para nuevas significaciones imaginarias sociales.

Las nuevas significaciones imaginarias sociales, en cuanto a su contenido político, son fuerzas de posibilidad de la irrupción de la subjetividad en la medida en que el dominio de la psique y el devenir sociohistórico anudan, con fuerza, el proceso de subjetivación política. En efecto, si por una parte el sujeto se halla enclaustrado en su aparato psíquico, no está al margen de los procesos instituidos e instituyentes de la sociedad siendo, del mismo modo, indeterminado y con la posibilidad de elaborar su propia subjetividad en un espacio dialéctico en que determinación e indeterminación, interior y exterior, se entremezclan en dominio, pero sin fagocitarse mutuamente.

La subjetivación, siendo producto de las significaciones imaginarias sociales, permite una ruptura de la monada psíquica para sacarlo de su ensimismamiento y, de paso, posibilitar acciones políticas, o subjetivación política, fundamentada en

nuevas formas de organización y creación de comunidades para, en consecuencia, sociabilizar a partir de un sentido específico, de un encuentro con un otro, de su reconocimiento, y de la posibilidad de crear un lazo social en alteridad con las modalidades de una unidad instituida.

4.2 La comunidad y el sentido comunitario

Dimensionar el peso de lo comunitario, es comprenderlo como un cuerpo articulado, un lazo social, que, dentro de una extensión espaciotemporal, se configura como un elemento político en sí mismo. Como tal, y conformada por relaciones de poder, la creación de comunidades por parte del Estado contiene, en su efectividad, diferentes elaboraciones jerarquizadas que actúan, funcionales, con plena certeza de la inexistencia de significaciones particulares, es decir, desde las propias dimensiones de *la política* como contenedor de *lo comunitario*.

No obstante, lejos de fusionar emblemas a nivel consumatorio, los aparatos estatales, desde su posición universal, suelen dejar espacios que comprenden *lo comunitario* como algo que no está plenamente obturado por la acción institucional sino que, por el contrario tiene la posibilidad de emerger y *acontecer*, considerando que, como dimensión política, la esfera comunitaria cuente con significaciones que, sociohistóricamente constituidas, desenvuelve acciones elaboradas desde *lo político*, es decir, como una construcción y pronunciamiento de la particularidad, con sus propias significaciones.

Como elemento articulador, la comunidad es aquella *parte* sobre la cual se arroja la acción del Estado, *un objeto para sí*, del cual brotan dispersas significaciones ajenas a la acción institucional, sujetos negados, oscurecidos, pero que, sin embargo, tienen la posibilidad como potencia de creación de sus propias articulaciones comunitarias.

Sin intención de develar los complejos pasadizos de la comunidad y de su experiencia, pensar en sus articulaciones remite, en cambio, a cuestionar los

diferentes elementos que la enuncian dentro de un orden para, en cambio, entenderla como bisagra para pensar las formas de organización, de la reflexividad de los sujetos, de la emergencia de subjetividad y a la posibilidad de crear condiciones de existencia propias.

Sin posicionar los ámbitos comunitarios como aquella elaboración prístina rodeada de elementos perfectamente democráticos y participativos en que la tradición y la cultura se anteponen a toda particularidad, estos se piensan en relación con las nuevas emergencias y contextos que, en forma de una *modernidad difusa*, expresan diferentes plexos que, ante la vorágine de sentidos desplegados, son observados desde una multiplicidad de caminos, condiciones e historicidades que se develan paradójicos, que exponen diferencias y contradicciones que la propia linealidad del decurso moderno expone.

Por otra parte, el rastro de la esfera comunitaria toma matices políticos que evidencian el devenir de la sociedad actual y su ensamble con el capitalismo neoliberal. Como tal, si bien lo comunitario, como elemento político, tiene condiciones de posibilidad, esta, sin embargo, visibiliza las diferentes maneras de organización y de subjetivación. Dicho de otra manera, la imposibilidad de cerrar el ámbito comunitario a una concepción absoluta de verdad, fundada en el neoliberalismo, hace emerger una comunidad convergente con su horizonte político, como esa diferencia aporética, y espacio de disputa esencial de preeminencia que sobrepasa el axioma del significado figurativo.

En búsqueda de la emergencia de organizaciones, así como su agotamiento, pliegue y repliegue, la idea que subyace respecto la noción comunitaria no significa un proyecto lineal, sino que, más bien, *se piensan como articulaciones que se elaboran históricamente y que, en relación a las contradicciones y paradojas de aquello que la busca definir, expresa la carencia de representación y su diferencia con las formas instituidas.*

En esto, al usar la idea de acontecimiento en tanto desencadenante de la emergencia de lo comunitario, esta se concibe como una modalidad de experiencia colectiva que abre diferentes aristas interpretativas que, en disonancia a las fijadas

por las instituciones estatales, *se comprenden como interferencia en el tiempo y la potencia de pensar espacios posibles*, proyectos, disonancias de sentido, que expresan una comunidad que busca diferirse a fin de retomar sus significados y particularidad.

Así, de estas nociones preliminares, la idea de estar abiertos hacia torsiones comunitarias en que el territorio no es lo único que anuda el lazo social, dan pie a interpretar las diferentes expresiones, su intensidad y modo, a fin de pensar las modalidades en que *lo comunitario*, como tal, logra desmarcarse de la categorización, expresando su particularidad, condiciones, forma de vida y la posibilidad de desmontar la linealidad significativa que los aplaca.

4.2.1 La noción clásica de comunidad frente a la modernidad.

Desde la constitución de las formaciones paradigmáticas del sentido y diferenciación europeo-occidental, usualmente se define a la comunidad en oposición a la sociedad, en una diferencia que, en términos concretos, definen la *episteme* originaria de las ciencias sociales. Esta forma categorial y potencialmente efectista de comprensión de lo comunitario, proveniente de los enfoques clásicos, es elaborado a partir de la distancia entre los ejes productores de conocimiento y el resto de la humanidad, es decir, el paso de la sociedad tradicional-colectiva propio de la vivencia de la modernidad.

Al respecto Tönnies, desde la diferenciación entre '*comunidad y sociedad*' (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), alude a una distancia entre ambas, lo que equivale a pensar la unidad comunitaria desde un lazo social fundado en valores. Si se consideran los vínculos de esta unión, la teoría de Durkheim (2001) sobre los tipos de *solidaridad* mecánica y orgánica⁶⁵ admite comprender a la división social

⁶⁵ La solidaridad mecánica supone lazos poco desarrollados y diferenciados de división del trabajo que tienen una gran carga de conciencia colectiva. La conciencia colectiva es el conjunto de sentimientos compartidos por los sujetos comunes. La solidaridad orgánica, implica grandes especializaciones individuales dentro del proceso de individualización que, en una relación complementaria, pueden, de hecho, el desarrollo de los individuos y grupo (Durkheim 2001).

del trabajo como uno de los elementos centrales para la elaboración de diferentes vínculos y elaboraciones comunes en virtud de su propia dependencia. Cuando, por ejemplo, en posiciones en que la solidaridad orgánica está más presente, se observa una alta dependencia, en una proporcionalidad en que *al aumentar la diferenciación, aumenta la complejidad*, se devela la propensión a producciones expertas propias de las sociedad modernas; en la solidaridad mecánica, en cambio, abiertas a una mayor *autonomía* entre sus miembros denota una baja complejidad, una menor propensión normativa y, en consecuencia, la posibilidad de reglas acordadas en conjunción fundamentada normas tácitas y prohibiciones básicas de pertenencia.

Según el móvil de este apartado, dos cuestiones, sin la intención de dar cuenta de una genealogía de la comunidad, se presentan tanto con Tönnies como con Durkheim: mientras que con el primero la distinción genera diferencias coyunturales en que la comunidad respondería a elementos históricos centrales en que, desde una mirada evolucionista, implica la presencia de una separación de un proyecto a futuro, modernizador, *que marca una escisión*; Durkheim, por su parte, al reconocer que las formas comunitarias dentro de una solidaridad mecánica, asume la importancia de ésta para la creación normativa y formas más autónomas de determinación. Ambos autores dan cuenta, dentro de su complejo teórico, la idea de *comunidad*, en cuanto marcaje histórico y de *integración*, a partir de la solidaridad, pero, sin embargo, en los dos prevalece la idea de considerar el complejo comunitario como aquello que es base de la modernidad (Wagner 1996, 34).

Ahora, si bien la resolución de los elementos normativos intrínsecos derivados del complejo orgánico establecido por Durkheim parece resolver, en parte, la forma en que los sujetos se van integrando dependientemente a una red que tiende hacia la complejización, el hecho de que por sí sola permita extinguir las 'formas desviadas' exige, en consecuencia, una lectura que, amparada en las teorías clásicas y sus paradojas, remiten a considerar el proceso de *legitimación*.

Weber (1986), comprendiendo el complejo moderno recíproco de las sociedades modernas, da cuenta que, en sí mismas, hay tanto participación de formaciones comunitarias como también sociales en la que, alejándose de la sinonimia entre comunidad y tradición (sociedades tradicionales), muestra que hay diversas articulaciones que no se condensan en un mundo moderno o, dicho de otra manera, presenta la existencia de contenedores a partir de los tipos de acción⁶⁶. La legitimidad acá está fundada en valoraciones temporales desplegadas dentro de un 'régimen de verdad' irrefutables e irrenunciables el que, al unísono, permite la estabilidad de las propias organizaciones modernas, extendiendo un orden legítimo aceptado desde la propia dominación.

Sin dejar de pensar en las distinciones posteriores, como por ejemplo aquellos estudiados por Parsons, Luhmann, Habermas o las réplicas presentes en diferentes estudios latinoamericanos, la interiorización de las diferentes binarizaciones entre comunidad y sociedad, según esta lectura, remiten a una *asimilación y esencialización* que, en el sentido de esta investigación, permite *pensar a la comunidad por fuera de las determinaciones presentes en la trama institucional*. Los dualismos del pensamiento moderno al presentarse como excluyentes, *institucionalizan la comunidad desde el propio monopolio que el Estado ejerce sobre la interpretación de la realidad*, sus símbolos y significaciones. Por tanto, hasta acá se precisa complejizar los elementos comunitarios, movilizándolo hacia la propia capacidad que tienen de reactualizar sus premisas, uniones, acuerdos y disensos.

4.2.1 Comunidad y comunalidad.

Pensar en aquello que se tiene *en común* trae aparejadas elaboraciones que, independiente de la búsqueda de convergencia teórica, admite la imposibilidad de

⁶⁶ Los tipos de acciones weberianos permiten, a mi juicio, entablar un conjunto de normas aceptadas, sacralizadas, las cuales, al mismo tiempo, tienden a crear leyes positivas que, al mismo tiempo, posibilitan, desde un liderazgo, que permita lograr objetivos que, al mismo tiempo, imprimen de legitimidad a las verdades y valores de un grupo determinado de agentes.

comprenderla desde una posición dicotómica. Con el progresivo cierre y privatización de la vida cotidiana, las elaboraciones complejas, lejos de verse minadas, develan la paradoja subyacente de la comunidad, esa trizadura que la propia racionalidad capitalista se encarga de mostrar.

Ante las conceptualizaciones binarias, o ‘separatistas’, entre comunidad y sociedad, *lo comunitario* se desenvuelve como parte sustancial de la actividad política, por lo que es necesario verlo desde el cuestionamiento a la racionalidad neoliberal actual y, de su íntima aproximación con las instituciones políticas que, en este aspecto, emerge como respuesta frente al proceso de apropiación (Harvey 2004, 14), de injusticia y de impunidad presente en las sociedades actuales.

La racionalidad del modelo neoliberal, desde un *ethos* modernista que opera exacerbando la primacía del individuo, se opone al principio de *lo común* presente en las formaciones comunitarias. En esta circunstancia, el tema de la propiedad privada representa una amenaza hacia la vida y desde la *cual emerge lo comunitario como antagonismo que recupera significaciones*⁶⁷ para exponer disputas por el sentido que develan la aporía propia de la existencia comunitaria, su diferencia con la lógica del modelo neoliberal y potencial praxis de defensa y resistencia ante la imposición.

La paradoja bajo la cual se cimenta el curso actual de la economía, derivado del propio secuestro de los soportes de la existencia, han desarrollado pliegues comunitarios respecto a una carencia, de aquello que, perdido, ya no se encuentra, está ausente. En otras palabras, la propia determinación que los procesos de modernización capitalista producen formas positivas de institucionalización, van creando y constituyendo colectivos precisamente desde esta propia falta⁶⁸.

⁶⁷ Resulta destacable, en esta instancia, considerar que, por ejemplo, La Constitución Jacobina de 1794 establecía que el “derecho a la existencia”, públicamente garantizado, está por sobre el derecho de propiedad lo cual, en este sentido, implicaría un antecedente de posibilidad de creación instituyente.

⁶⁸ Esta ‘falta’ se constituye como ‘falta de reconocimiento’ ejercida por la heteronomía a partir la pugna por dos lógicas, en que la propia aceptación de formas sociales, criterios estandarizados que subsumen a los sujetos a asumir significados ajenos.

Este breve acercamiento, advierte que la comunidad se halla bajo la operación entre una definición derivada de la lógica, oficial, subsecuente con aquella ligada al lugar de poder y otra que, bajo circunstancias de pérdida de sentido, desmonta la definición total, mostrándose en cuanto a una falta y/o a una negatividad, es decir, bajo la tutela de una forma. Al respecto, Esposito (2003), desde un recorrido semántico, permite comprender esta paradoja de la esfera comunitaria sin ese sustrato de obligatoriedad, la cual radica en una gratuidad, en un deber de dar, en la idea de priorizar al otro, implicando ser parte de una comunidad comprendida como una prioridad del otro por sobre el ensimismamiento.

Desde este desmontaje que realiza Espósito, el común (*communis*) es aquello que no es propio, es aquello que es sobre poner al otro por el yo, ese deber de darse, el compartir el *munus*, del darse a sí mismo, del *don*, que dota de sentido a la comunidad en cuanto a acto de reciprocidad que, inmaterial y de una *impropiedad* (Esposito 2003, 44) , prioriza la diferencia de ese otro en que lo propio va perdiendo potencia. El *munus* es compartir la carencia en que el sujeto se da en cuanto a *la falta* de ese otro, de su pérdida, de una entrega, del ejercicio pleno de un *communitas*.

En el *communitas*, el *dispensatio*, implica una falta en que los deberes son bloqueados, siendo una especie de comunidad de la falta, de una liberación del 'don', por lo que aparece el *immunus*, la inmunidad que clausura la posibilidad de entrada de 'otro' que pasa a ser, automáticamente, amenaza '*una categoría de la que puede separar de la comunidad (...) una comunidad invertida, no eliminable*' (Esposito 2003, 28). El otro, desde el *immunitas*, es la defensa ante 'lo otro' que quiere trizar las fronteras, siendo dispensado (*dispensatio*) de la obligación del 'don', cerrándose en lo propio que se ve amenazado. Al respecto, Espósito da cuenta de este paso con el advenimiento de la modernidad:

Al respecto quisiera proponer la tesis de que esa categoría adquiere tanta relevancia que se la puede tomar como clave explicativa dentro del paradigma moderno, tanto o más que hermenéuticos como los expresados

en los términos 'secularización', 'legitimación', 'racionalización', los cuales opacan, o atenúan su pregnancia léxica. Y esto porque resuena en ellos la separación con respecto al pasado premoderno, pero no la inversión de perspectiva y la potencia de negación que contraponen directamente *immunitas* a *communitas* (Esposito 2003, 39)

De estas palabras, es posible comprender que actualmente el mundo está cada vez más aunado al *immunitas*, preocupado de lo ajeno, frente a otros cuerpos sociales que pueden de una u otra forma 'contaminar' el propio. Esta lectura resulta importante, pensando que, en las sociedades modernas, el otro es visto como una amenaza, en que la propia cultura del *munus* implica una interpelación y la necesidad de inmunizar a la sociedad de ella.

En la 'militarización medicalizada' de las metáforas del *immunitas*, la idea de defensa de lo propio, en directa relación con la emergencia de un otro es clave al momento de pensar la comunidad moderna como una 'salvaguarda' frente a la emergencia del otro, el cual puede habitar, incluso, dentro de sí. La propia lógica y certeza del lenguaje del *immunitas* desenvuelve una clausura hacia lo otro, hacia el otro constituido en cuanto a una falta, a una pérdida, de un abandono, de una falta que, como tal, lleva a la transgresión. Esta transgresión, derivada de esta *falta*, lleva a que, consecuentemente, el sujeto deje de expresarse y abrirse en cuanto a un *munus*, de darse hacia la falta del otro, para, en cambio, obturarse en la sustancia de la comunidad, de lo propio, de lo apropiable, convirtiéndola en una materialidad, en una propiedad que, actualmente se perfila como altamente conveniente para aquellos que hacen de la *dispensatio* un modo de poder fundado, precisamente, en la exigencia.

En la exigencia de ser inmune al otro, el lazo social se elabora en lo propio, desde la frontera de la propiedad en que cualquier divergencia implica un repliegue que dirige a esta amenaza a un rincón oscuro, a su separación o a su eliminación como tal. Esto, no menor para una lectura de *lo común en la comunidad*, expresa diferentes delimitaciones propias, 'propiedades' o atributos, que hace una lectura del otro a partir de una distancia, de una brecha que, pensando en la binarización comunidad-sociedad, implicaría ver a ese otro en cuanto a primitivo, con formas de

significación diferentes, ajenas, perturbadoras, 'impuras' que perturban el patrimonio de la comunidad inmunizada.

Desde esta lógica, Esposito devela que ese otro, en cuanto ajeno a lo propio, en su dinámica inversa del *munus*, puede ser perfectamente controlado, pensado, siempre que *la irrupción de ese otro es para esta sociedad inmunizada 'moderna' sinónimo de violencia, de fractura simbólica, de cuestionamiento del patrimonio, del sí mismo*. Por lo tanto, tal acto disruptivo es leído como amenaza, lo que implica que *la sociedad inmunizada despliega la inoculación de este mal, de este 'ente' maligno, desde lo cual se le puede controlar y encapsular*, imponiéndoles fronteras violentas, marginales, que impidan su acceso o, dicho de otra manera, una influencia que contamine el cuerpo de la sociedad.

La inadecuación de la inmunidad respecto a la comunidad permite pensar que, si bien hay una relación simbiótica en que no hay comunidad sin inmunidad y viceversa, esta relación, imposible de suturar, impregna de preocupación a los Estados, en cuanto a que cualquier comportamiento ligado a una relación con lo 'natural', con 'lo ecológico' o con ese retorno al *munus*, es visto como algo extraño y arcaico en que, ajeno a la racionalidad económica, implica una amenaza, una inestabilidad, un otro diferente que, constituido en la falta, debe ser contenido, impidiendo su 'acontecer' a toda costa; porque siempre del otro lado queda expuesto el carente, el otro, en la falta, en su *imposibilidad*, sujetado en la legitimidad de la dispensa y en la legalización de las prácticas de represión de su ser a fin de que, en su incorporación, emerja, al mismo tiempo, su sumisión en la plausibilidad de su negación.

En este sentido, el hecho de hablar de aquello 'en común' implica, desde esta interpretación, una problemática en que el reconocimiento de esfera comunitaria en cuanto a 'una dimensión política' desarrollaría una 'impolítica' o una elaboración en que se acorta a la comunidad a una contención en cuanto a objeto inmunizado, una relación ligada más al *cum* que al *munus*:

Decir, como precisamente ha sostenido [Jean-Luc] Nancy, que la comunidad no es un 'ser' común sino el ser 'en común' de una existencia coincidente con la exposición a la alteridad, significaba poner fin a todas las tendencias sustancialistas, de carácter particular y universal, subjetivo y objetivo. Sin embargo, a pesar de la fecundidad teórica de este paso, un problema quedaba abierto. Sacando a la comunidad del horizonte de la subjetividad, Nancy hacía extremadamente problemática la articulación con la política -aunque sólo fuera por la evidente dificultad de imaginar una política completamente externa a una dimensión subjetiva-, manteniéndola así en una dimensión necesariamente impolítica. De esta manera, el discurso sobre la comunidad continuó oscilando entre una inclinación política, pero de resultado regresivo -aquella de las pequeñas patrias de la tierra y la sangre- y una manera teóricamente fructífera pero políticamente intraducible. Mi impresión es que en el fondo de esta dificultad de orientar políticamente la nueva noción de comunidad, se encontraba una tendencia, de parte de sus teóricos y de Nancy en particular, a observarla desde el punto de vista del *cum* más que del *munus*. Es como si el absoluto privilegio asignado a la figura de la relación, de la comunicación, acabase por cancelar el contenido más relevante -el objeto mismo del intercambio recíproco- y por lo tanto, con ello, también su significado potencialmente político. (Esposito 2018, 3)

El dotar de visualidad, de 'presencia', de ese otro, en cuanto a comunidad advierte la necesidad de desmontarla de sus preceptos aunados a la comunidad inmunizada, carente de significados propios, de participación y de reconocimiento. Retomar el *munus*, en cuanto intercambio recíproco y sin la vacua espera de recibir algo a cambio, supone, al mismo tiempo un *contra-don* en que la reciprocidad, como obligatoria tampoco es inmediata lo que marca la diferencia de un intercambio calculado como el de la economía. El hecho de que la reciprocidad pueda ser diferida, a otras generaciones, familias, organizaciones y cualquier otra forma, no implica que este sea un ejercicio de 'solo dar'. *El flujo de dar y recibir elabora la comunidad y lo común* lo que, fundado en la confianza, mantiene la unidad lo que, en este punto, la diferencia de otro tipo de transacciones que, finitas, no tienen la capacidad de soportar el vínculo, lo que permite reflexionar respecto a las relaciones alejadas del carácter objetivo, medible y cuantificable propio de las instituciones actuales, *de su falta* y de la forma en que la expresa.

Ahora bien, desde la lectura que hace Esposito, el *munus* conlleva a observar que la cuestión comunitaria, en el sentido político, no inmunizado, se instaura en el

hecho de 'darse' a la falta del otro, priorizar la correspondencia, reciprocidad y cooperación para la elaboración colectiva. En este sentido, Laval y Dardot (2015), retomando la raíz del *munus*, dan cuenta de que ésta, en su sentido político estricto, no puede usarse laxamente como una reciprocidad que acapara a todos, dado que todas sus acepciones posteriores remiten, etimológicamente, a diferentes tareas públicas, desarrollándose en cuanto lazos de reciprocidad singulares, es decir, entre colectivos que comparten una misma actividad y, por lo tanto, las mismas obligaciones.

Esta presencia en lo público, en tanto actividad para un bien común, ha de ser pensada como una actividad cooperativa y no como una función que radique *en la 'copertenencia, copropiedad o coposesión'* (Laval y Dardot 2015, 29), lo que, en otras palabras, implica la posibilidad de restaurar un actuar, un principio político de lo común en que la obligación del *munus* solo remite a quienes realizan la misma actividad, *excluyendo a toda aquella que se funde en una pertenencia dada independiente de ésta* (Laval y Dardot 2015, 29), es decir, sin considerar aquellas imposiciones dadas institucionalmente.

Este locus político del *munus*, además de movilizar la dinámica de lo común hacia una determinada actividad, implica el hecho de instalar el tema de la cooperación, la praxis y las luchas políticas dentro de la dimensión analítica, desestimando cualquier formación instituida, es decir, operando de modo tal que advierta una lectura no solo como un sujeto inmunizado, sino que, además, incluya su potencial reivindicativo.

Tal potencial reivindicativo es pensado por Laval y Dardot a partir de posicionar *lo común*, como aquello que debe instituirse como inapropiable, en que las propias acciones y la reflexividad, como posicionamiento del 'nosotros', propicie la emergencia de lo comunitario en cuanto práctica política que haga manifiesta una pertenencia en cuanto 'poner en común' y no una participación delimitada por la propia política formal. En este sentido, y volviendo al *munus* expresado por

Espósito, *lo común* implica alejarse de la propiedad en cuanto determinación, a fin de ‘darse’ desde la creación de normas que vengan de la reciprocidad mutua y de la costumbre en que lo comunitario, como parte de lo común, sean una práctica que emerge como decurso sociohistórico vinculada a una forma de, *imaginar una política de lo común* (Laval y Dardot 2015, 517), en que lo comunitario, como acción de lo político, resulta central para generar un proyecto propio.

En atención a esto, y guardando relación con las propuestas analíticas precedentes, resulta interesante, en el contexto donde se instala esta investigación, pensar en *la comunalidad* como una lectura de lo común. Teniendo sus antecedentes en México, la comunalidad surge *como un principio*⁶⁹, que se presenta a partir de una *posibilidad de alteridad* en que las diferentes *acciones políticas* allí desarrolladas dan cuenta de un sentido que rescata la particularidad de una relación con la tierra solapada por la institucionalidad que, como tal, dota de sentido a sus integrantes. Surgida como respuesta a la homogeneización capitalista, la comunalidad se puede entender como propuesta de un pensar colectivo y de una expresión de lucha frente a la propia contradicción y crisis del capital.

La comprensión de los *propios modos de vida*, en que la comunalidad se adscribe a un proceso de *imposición-resistencia-autonomía*, aparece como testimonio de un pasado que remite a una singularidad en alteridad al Estado el cual, como potencia de elaboración contrahegemónica, para ‘pensarse’⁷⁰ así mismos como ‘pueblo originario’ que tiene como principio el horizonte emancipatorio (Aquino 2013).

Este horizonte emancipatorio, como respuesta al indigenismo, se elabora a partir de la propia centralidad de la cosmovisión original de los pueblos autóctonos, buscando

⁶⁹ El *munus*, en este caso, es comprendido como aquel rasgo característico de los miembros de una comunidad, la cual dota de sentido a la comunidad misma, la cual implica la propia exigencia y distinción de ésta (Espósito 2018). En este punto, quizás es posible comprenderla como ‘un requisito común’, o como expresan Laval y Dardot (2015), como un principio en cuanto a una misma actividad.

⁷⁰ La idea de pensarse a sí mismo alude a la reflexividad en que el sujeto toma conciencia de su propia alienación, cuestionando los significados imaginarios sociales, pudiendo o no pensar-se en cuanto a poder desarrollar su deseo y determinación.

en el propio particularismo, la generación de conocimiento, en un *territorio recreado y vivido* a través de la particularidad de su trayectoria histórica. En este horizonte, Díaz (2004) y Martínez (2013) establece puntos respecto a la acción política y la práctica emancipatoria de la comunalidad:

- En el *territorio*, comprendido como lugar donde se gestan la interacción de las personas con la naturaleza, propiciando la defensa de la vida, conocimiento colectivo y riqueza comunal.
- *Trabajo*, como la interacción comprendida como la forma en que se satisfacen las necesidades básicas comunes.
- *Representatividad*, proyectada con fines comunes, en que la toma de decisiones se realiza en base a criterios derivados de la organización colectiva.
- *Fiestas*, comprendidas como un espacio de expresión, creación y mantención del lazo social en el cual convergen, tradición, diversidad y resistencia.

La comunalidad, en este sentido, responde a una cuestión práctica que, con un alto *contenido performativo*⁷¹, recrea la posibilidad de alteridad en que elaboraciones sociales remiten a sí mismos y hacia otros, en que territorio, trabajo, representatividad y fiestas se interrelacionan como un acto que consuma referencias materiales y simbólicas mediante la elaboración de contenidos reivindicativos que interpelan los propios significados de la política instituida.

Lo comunal, entonces, se presenta como *elaboración de un espacio con nuevas determinaciones* que, articulada en el proceso histórico-social, expone particularidades derivada de una resistencia que es producto de la búsqueda de sentido, de una particularidad, que surge como expresión reivindicativa antagónica frente a la negatividad de las disposiciones de la política institucional. En este aspecto, su alto contenido político, que decanta en diferentes *acciones políticas*,

⁷¹ El contenido performativo de lo comunal puede explicarse, por ejemplo, en diferentes instancias de defensa que, como expresión de un malestar, adscriben a una confrontación pública y política.

implica pensarlas no solo como una conjugación de sujetos, sino al mismo tiempo como un espacio de reciprocidad y reconocimiento frente a las fronteras exteriores.

Esta comunalidad, sin embargo, volviendo a la idea de *recreación y vivencia*, devela nociones de totalización, de reciprocidad 'inmanente' que, en determinadas fronteras exteriores y contextos, impiden comprender su *naturaleza sincrética*, la que fusionando elementos tiende a *sacralizar-se*⁷² a fin de edificarse como una repetición, una recreación de formas esenciales de conocimiento, una constante duplicación, que conjunta se va abstrayendo hasta perder todo correlato sociohistórico. Dicho de otra manera, son las propias prácticas hegemónicas las que desarrollan, desde 'señuelos imaginarios', elaboraciones conceptuales, *epistémicas* en el sentido castoridiano, que vinculan diferentes derechos, reivindicaciones, movilizaciones, reconocimientos, entre otras, que, como figuraciones y representaciones, esencializarían lo comunal a partir de la aceptación y universalización de su particularidad.

En este sentido, no se quiere decir que la comunalidad sea *per se* una expresión a priori de repetición, sino que más bien, pensando en su naturaleza, podría ser una elaboración desde *una falta* (García 2011), la que parece insuficiente al momento de señalar la distancia de la simbolización de *lo comunal y lo instituido* pensando que, en este aspecto, la hegemonía, como corriente *cooptadora y disipadora* de expresiones disidentes, analiza el contexto (Manero 1996) a fin de institucionalizar esa falta, lo que equivale a pensar que las propias prácticas hegemónicas y de dominio permiten la recreación de las prácticas comunales a fin de contenerlas en la certeza y en la identificación objetiva de ella, lo que, en concreto, implica una rutinización de sus prácticas.

⁷² En esta idea de sacralidad, y según mi interpretación del texto de Fernando García (2011) y de la *comunalidad +1*, en que lo profano tiene la potencia de deconstruir lo comunal, es decir, pensar en el 'en' común más que lo común propiamente tal, es decir, en aquello que está 'por fuera' de la comunidad, su 'sin comunidad', pensando en el contenido político que este tiene, en la potencia de desarticulación de las definiciones y de los límites.

En esto, la idea de esta *falta constitutiva*⁷³ advierte que puede ser depositaria de un *principio de equivalencia* (Lourau 1980) que, como lectura de lo político y contingente por parte de la institucionalidad, tiende a fagocitar lo comunitario en cuanto a potencial que enfrenta a la historia y expone los desequilibrios y paradojas de la *democracia neoliberal*⁷⁴. Este no reconocimiento de 'lo otro', en un sentido político de disenso, implica reducir toda oposición a una totalidad, lo que más bien supone, según esta perspectiva, volver a instalarla en un estatuto inmunizado y resultante de la propia binarización de las conceptualizaciones tradicionales.

Lo comunitario, hasta acá, implica la puesta en práctica de no solo defender territorios y bienes comunes, sino que además buscar, proponer e instar a generar acciones que hagan de la emergencia de nuevas instituciones un horizonte viable. *Lo común* advierte que la sustancia del plexo comunidad-política radica en elaborar significaciones que se articulen en una racionalidad diferente a la extendida por la democracia neoliberal y que, fruto de esta reflexión, impidan la homogenización.

En consecuencia, pensando en el contexto mexicano y en la cuestión de la comunalidad, el derecho y posibilidad de los pueblos, en su dimensión política, parece jugar en una lógica ambigua en que emerge tanto la dimensión étnica como una lógica ciudadanizante frente a las consecuencias del neoliberalismo. Consecuentemente, el hecho de pensar en la comunidad, en cuanto proyecto de la

⁷³ La idea de falta, acá, es comprendida siempre en relación al deseo, es decir, que la propia falta implica la emergencia del deseo. En el Seminario 2, Jacques Lacan da una interesante pista respecto a esta falta, interpretándola como central para el deseo de ser: *'El deseo es una relación de ser a falta. Esta falta es, hablando con propiedad, falta de ser. No es falta de esto o de aquello, sino falta de ser por la cual el ser existe (...) El deseo, función central de toda la experiencia humana, es deseo de nada nombrable. Y ese deseo es lo que al mismo tiempo está en la fuente de toda especie de animación. Si el ser no fuera más que lo que es, ni siquiera habría lugar para hablar de él. El ser llega a existir en función misma de esta falta'* (Lacan 2008, 335)

⁷⁴ Desde esta perspectiva, la democracia neoliberal expresa que cuando emerge la racionalidad neoliberal esta adopta, de frente, un conflicto explícito con la población, explicando sus articulaciones cooptadoras y represivas a partir de la misma rabia expuesta por los ciudadanos organizados, legitimándose en razón de sostener los pilares institucionales. De este modo, valiéndose del paradigma desplegado por el imaginario económico instituido, insiste en una retórica del equilibrio que culpa al disenso de la crisis de la democracia liberal, invisibilizado, a fin de mantener la lógica de dominio del capital por sobre la sociedad, que esta crisis se debe en gran medida a las continuas crisis del propio capitalismo y su reactualización.

comunalidad, si bien orienta con claridad el horizonte de sentido, al mismo tiempo, da cuenta de una renuncia de su modo de ser lo que, admitiendo el complejo temporal de lo comunitario como escenario político, puede, de hecho, abrirse a la diferencia y, por lo tanto, articularse como un proyecto común que tienda a elaborarse como un colectivo político concreto, un 'lo comunitario'.

4.2.2 La comunidad inacabada y el horizonte político

Articular lo comunitario como eje teórico presume comprenderlo como una dimensión inacabada, política y contingente: inacabada en cuanto inclausurable, política en cuanto a antagónica y contingente como posible y coyuntural. Como obra colectiva, *lo comunitario* se comprende, hasta aquí, como aquel *acontecimiento* de toma de conciencia de lo social, de la totalidad *para sí* que, paralelamente al planteamiento marxista, permite una reflexión en cuanto a una alteridad posible.

Lo comunitario, como espacio de definición y afinidad, responde acá a la disputa por *no caer en una crisis de sentido y de supervivencia*, como una pugna por las condiciones de existencia suscitada ante la homogeneización del significado y pérdida de sentido de la política convencional que, como contingente, posibilita su aparición desde una práctica en que lo político se desarrolla 'en negar la negación instituida'.

La comunidad inacabada, desde esta conceptualización, representa la incapacidad de los significados instituidos para clausurar totalmente las expresiones de lo político, comprendiendo acá la trama comunitaria inacabada *como la posibilidad del sujeto socializado de reflexionar y pensarse, elucidando su ser y, al mismo tiempo, poner en cuestión la propia configuración de sí mismo*. Este, en consecuencia, se entiende como el paso posible de *la comunidad*, anclada en la política tradicional hacia *lo comunitario*, entendido como alteridad, oposición, defensa y resistencia frente al desplazamiento de la fantasía de lo instituido, incorporando elementos temporales, histórico-sociales, que exigen un *autocercioramiento reflexivo* y una

eventual acción que cuestione el dominio de la política, alterando la propia temporalidad homogénea para la propia invención de su subjetividad.

Tal ruptura con la temporalidad, en este trabajo, se comprende como un *acontecimiento* que, emergiendo independiente de la voluntad instituida e inclusive dentro la propia toma de conciencia con potencia instituyente, se desenvuelve como un eventual cambio que es indeterminable por la lógica racional, siendo condición de posibilidad del 'ser', de su mundo simbólico, sin que esté edificado necesariamente en 'lo real', en cuanto a que el universo de la subjetividad no se haya determinado totalmente por ninguna exterioridad.

Al pensar en esta comunidad inacabada, esta hace referencia a aquello que no se encuentra obturado por las conceptualizaciones identificatorias de la sociedad, por el magma del sentido social instituido, permitiendo pensar que la propia imposibilidad de clausura monádica, desde una lectura castoridiana, devela una simbolización instituida que nunca llega a la totalidad. En este caso, lo comunitario como formación política ajena a los esquemas de simbolización instituida, expresa una irrupción en el correlato sociohistórico que lo desmonta de su fijación como *objeto de discurso*⁷⁵, implicando, por lo tanto, reconocer la latencia de la diferencia que emerge, inanticipable, como ajena a la voluntad del dominio de la política.

El acontecimiento comunitario

Pensar en la relación entre comunidad y política equivale, en esta investigación, a considerar la raíz de *lo político y el acontecimiento*⁷⁶ que, en sentido estricto,

⁷⁵ Mouffe y Laclau permiten pensar en aquella realidad que se encuentra fuera del discurso, de aquello exterior a las conceptualizaciones que reducen la complejidad (conceptos científicos, políticos, administrativos, etc.), transformándolas en objetos: '*El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene nada que ver con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de fenómenos naturales o expresión de la ira de dios depende de la estructuración de un campo discursivo*' (Mouffe y Laclau 2006, 124)

⁷⁶ La relación entre política y acontecimiento surge de la consideración de Hannah Arendt (2004, 387-388) respecto al 'espíritu de la revolución' el cual, al 'no hallar su institución adecuada' lo cual,

equivale a comprenderlo en su causalidad, momento y contingencia. En atención a esto, la heterogeneidad de la vida social actual, del cuestionamiento de la unidad, devela la fragilidad del lazo social que exterioriza en la resistencia a la unidad y su expresión, la emergencia de una subjetividad política que irrumpe temporalmente bajo la figura de *lo comunitario*.

Entender lo político como inmanente al flujo temporal da pie para establecer que el vínculo de las sociedades capitalistas y liberales con el acontecimiento implican que el surgimiento del fenómeno comunitario, si bien bajo ninguna circunstancia es un cambio total en las condiciones sociales, considera diferentes implicaciones, alianzas y desviaciones que, impensadas, son posibles en circunstancias críticas.

Entonces, si la comunidad se pliega con la capacidad de cambiar las prefiguraciones a partir de la propia reflexividad de las subjetividades, ésta, como tal, no aparece sociohistóricamente a menos de que pueda acontecer a partir de la negación de la política misma. Este acontecimiento, como tal, advierte una escenificación que, desde la propia acción de ocultación, elabora diferentes constructos que, antagónicos a la sumisión del ser, emerge en la trama social, rompiendo con la temporalidad decimonónica impuesta por la constante repetición del razonamiento capitalista actual.

En cierto sentido, si aquellos pliegues sociales son capaces de alterar el orden social, de la cultura monolítica y mimética, el solo hecho que aparezcan exige pensar que las propias *crisis del capitalismo* permiten la posibilidad de autorreconocerse, de autorreflexión respecto a sus condiciones de existencia para,

en estos términos, resulta equivalente a la aparición discontinua del 'tesoro' que, entre lo 'perdido y lo encontrado', admite considerarse como una revolución inconclusa que no ha logrado fundarse totalmente dado que, si bien es posible afirmar que en la actualidad, si bien se puede decir que nuestro tiempo proviene de la revolución, esto no implica que se viva en ella. Esta cuestión, da cuenta que la experiencia, como tal, aparece sin un origen, lo que equivale a pensar que es muy rara la vivencia de la libertad en un sentido plenamente político. Este elemento, expone la vinculación entre el acontecimiento, como nodo que genera esta discontinuidad la cual, al no soportarse institucionalmente, en ocasión y contingencia, lo que permite pensar que, en el proceso de transformación de la política en filosofía de la Historia, el acontecimiento es parte del pensamiento de la filosofía política radical, que comprende en esos *eventos* (événement) como núcleo del acontecimiento (événement) que, en atención a esto, se trata de un giro cronológico para revolucionar la coyuntura política.

en efecto, prosperar un cuestionamiento simbólico como un paso desde la comunidad, como una definición *para sí, pasando hacia lo comunitario, comprendido como un acontecimiento que cuestiona y se opone al dominio, ejecutando acciones deliberadas elaboración junto a otros, disfuncional para la política tradicional.*

En otros términos, se entiende al capitalismo como aquel proyecto que retoma las coordenadas euclidianas del *tiempo-espacio* que, en el acto mismo de acumulación, reproduce, cada cierto momento, en tiempos y espacios determinados, la crisis propia del capitalismo. Sin embargo, y en atención con la noción de acontecimiento heideggeriana, la derivación de una alternativa a este tiempo-espacio que distingue a este acontecimiento histórico del *acontecimiento del Ser* es reformulada para liberar al pueblo, *volk*, de su inmediata correspondencia con la política instituida.

La conjunción entre el *acontecimiento y comunidad* implicaría cuestionar los esquemas de *posibilidad y predictibilidad* depositadas en un grupo de individuos como actores principales del acontecimiento. Para dicho cuestionamiento, la consideración derrideana⁷⁷ da importantes luces para derribar la correspondencia epistémica entre estructura y acontecimiento, lo que denota, su desenvolvimiento como una alteridad radical e inapropiable que, a grandes rasgos, desmonta el acontecimiento de las figuraciones soberanas y epistémicas (Peeters 2013, 430) como, en este caso, el propio *fonocentrismo*⁷⁸ de la noción comunitaria convencional.

Esta reflexión, de distancia entre estructura y acontecimiento lleva, en efecto, afirmar que el acontecimiento no solo no es posible como unidad coherente, comprendida como una *'cadena de eventos'*⁷⁹ sino que se comprende como una *'posibilidad imposible'*, una *im-posibilidad* que, afectada por su propia historicidad,

⁷⁷ En esta tesis, la interacción entre autores como Castoriadis, Derrida, Mouffe o Laclau, entre otros, implica comprender que, en cierto sentido, y sin querer ser específicamente generalizante, la crítica al esencialismo es central para comprender la dinámica de las luchas sociales presentes en la complejidad actual.

⁷⁸ Desde la noción de *différance* de Derrida, el fonocentrismo entiende como la práctica y fijación occidental de anteponer el discurso por sobre la escritura.

⁷⁹ De la traducción del francés del acontecimiento, *événement* considera su íntima relación con el evento que, en dicho idioma significan lo mismo.

que, inanticipable, devela su grieta constitutiva. Este acontecimiento, como fruto de su propia historicidad y singularidad, develaría su fisura constitutiva que, producto de su estructura propia, daría paso a lo que Derrida denomina como 'el juego' de la *différance*.

El juego de la *différance*, o simplemente la *différance* derrideana descubre, en la fijación fonocéntrica occidental, la presencia de cambios visibles, pero no audibles que recortan la significación semántica del término. Así, desde la recuperación del latín *differre*⁸⁰, que significa posponer, implica que el sentido de toda palabra esta pospuesto en una diferencia temporal que la hace inalcanzable. En palabras del propio Derridá:

Sabemos que el verbo 'diferir' (verbo latino *dijerre*) tiene dos sentidos que parecen bastante distintos (...) En este sentido, el latín *differre* no es la simple traducción del griego *diapherein* y esto no dejará de tener consecuencias para nosotros, vinculándola a una lengua particular y a una lengua que es menos filosófica, menos originalmente filosófica que la otra. La distribución del significado en el griego *diapherein* no incluye uno de los dos motivos del latín *dijerre*, a saber, la acción de *posponer*, de tener en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un desvío, una demora, una reserva, una representación, conceptos todos que aquí resumiré con una palabra que nunca he usado pero que podría incluirse en esta cadena: *temporización*. Diferir en este sentido es contemporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporal y *con-temporizadora* de un desvío que suspende la realización o el cumplimiento del 'deseo' o la 'voluntad', cancela o modera su efecto. Y veremos, más adelante, cómo esta temporización es también *temporización y espaciamento, devenir-tiempo del espacio y devenir-espacio del tiempo*, 'constitución originaria' del tiempo y del espacio, como diría la metafísica o la fenomenología trascendental, aquí criticado y fuera de lugar⁸¹ (Derrida 1972, 8)

⁸⁰ Traducido literalmente del latín, *differre* significa posponer.

⁸¹ Traducción propia. Frase original: 'On sait que le verbe 'différer' (verbe latin *dijerre*) a deux sens qui semblent bien distincts [...] En ce sens, le *differre* latin n'est pas la traduction simple du *diapherein* grec et cela ne sera pas pour nous sans conséquence, liant ce propos à une langue particulière et à une langue qui passe pour moins philosophique, moins originellement philosophique que l'autre. Car la distribution du sens dans le *diapherein* grec ne comporte pas l'un des deux motifs du *dijerre* latin, à savoir l'action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir le compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerai ici d'un mot dont je ne me suis jamais servi mais qu'on pourrait inscrire dans cette chaîne : la temporisation. Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du 'désir' ou de la 'volonté', l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet. Et nous verrons — plus tard — en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, 'constitution originaire' du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendantale dans le langage qui est ici critiqué et déplacé.

En estos términos, el juego de la *différance* derrideana comprendería una distancia temporal engarzada con la acción de posponer, un desvío y una representación que suspendería la determinación total del deseo y de la voluntad. Por lo tanto, comprender el acontecimiento desde la *différance* implicaría que en la base de su impredecibilidad e im-posibilidad, está el hecho de que esta no admite ser conceptualizada para, en cambio ser irrupción. En una entrevista realizada a Derrida, se expresa esta cuestión:

Un acontecimiento mayor debería ser tan imprevisible e irruptivo como para perturbar el horizonte del concepto o de la esencia desde donde se cree conocer el acontecimiento en cuanto a tal. De ahí que las preguntas 'filosóficas' sigan estando abiertas, y quizás más allá de la filosofía, en cuanto se trata de pensar el acontecimiento (Derrida 2003, 136-137)

La estructura de la posibilidad im-posible sobredetermina la ocurrencia del acontecimiento lo que, en estos términos, cuando este se nombra, de plano, equivaldría a su clausura y correspondiente imposibilidad. Esta cuestión, sin embargo, abre la puerta para entender que el acontecimiento, como singularidad, siempre excede la capacidad de crear conceptos que expliquen su funcionamiento:

Una de las características del acontecimiento no sólo consiste en que viene como algo impredecible que destroza el curso ordinario de la historia, sino que, además, es absolutamente singular. Sin embargo, la declaración del acontecimiento, la declaración del conocimiento en referencia al acontecimiento pierde en cierta medida, a priori, desde el principio, la singularidad del acontecimiento por el simple hecho de que viene después y pierde su singularidad en una generalidad (Derrida, en Bosteels, 362)

De alguna manera, ninguna forma decible y conceptualizable es parte del acontecimiento lo cual, en este sentido, siempre se piensa en términos de su particularidad que, en otras palabras, significa que la singularidad del acontecimiento excede su concepto. Se presume que el acontecimiento debe ser interpretado de forma extrínseca a los acontecimientos mismos, en una ruptura introducida por estos (Bosteels 2011, 363) lo cual implicaría ir, siempre, más allá de las conjeturas determinantes y a los lugares comunes de explicación.

El acontecimiento como singularidad, decanta en atender siempre a la potencia de cambio. En este tenor, el acontecer comunitario no está exento de dejarse llevar por definiciones que, en apariencia, definan perfectamente lo observado o 'lo por observar' dentro de un límite que, independiente de su intencionalidad, elimina la sustancia del acontecer mismo. En este sentido, en el hecho de realzar la sinonimia entre comunidad y pueblo, implicaría montar una pesada carga sobre la conformación del lazo social, una carga ideológica que, de una u otra forma, puede derivar en desconectarla de su presencia y con aquellos elementos que la hacen inclasificable e irrepresentable, al respecto Derrida, desde un análisis a Rousseau, da cuenta de esto:

El elogio al 'pueblo reunido' en la fiesta o en el foro político siempre es una crítica a la representación. La instancia legítimamente, dentro de la ciudad como dentro del lenguaje -habla o escritura- y dentro de las artes, es lo representado presente en persona: fuente de legitimidad y origen sagrado. La perversidad, precisamente, consiste en sacralizar al representante o al significante. La soberanía es la presencia, y el goce de la presencia [...] Habría que alcanzar ese punto donde la fuente se retiene en sí, vuelve o remonta hacia sí dentro de la inmediatez inalienable del goce de sí, dentro del momento de la imposible representación, dentro de su soberanía. En el orden político, esta fuente está determinada como voluntad. (Derrida 1986, 372-373)

Resulta interesante, para efectos de comprensión, como la comunidad solo puede entenderse en cuanto a una renuncia incondicional a la soberanía. En esta cuestión, y remitiendo la dinámica del don como reducto propio de la presencia, daría fe de que el acontecimiento estaría, al menos en un sentido laxo, en el mismo encuentro y dinámica en común para, consecuentemente, desechar la idea de que el cambio mismo, propio del acontecer, está plenamente imantado al mero ejercicio de la voluntad.

Se puede decir que, en donde hay don existiría, en efecto, la falta en que su indecibilidad sería eco de su presencia. La falta, o la ausencia, como relación que subyace al lazo social mismo, lejos de negarla, es parte de la formación social, que sume su don diferido, tal vez lejano, pero indisoluble. En el mundo actual, en que la falta se halla oculta, esa ausencia de comunidad parece introducirnos hacia una posición que, sin caer en la posición modernista de adscripción identitaria, de cuenta

de ese ser en común negado por las elaboraciones propias del acontecimiento moderno. El sentido del mundo devela la paradoja del uso del 'nosotros' moderno el cual pretende unir mediante un conjunto de soledades a aquellos que no comparten una experiencia. En el seminario *La bestia y el soberano*, Derrida plantea esta paradoja:

[...] aquellos y aquellas con los que compartimos todo, comenzando y terminando con el amor, los mundos en los que vivimos son diferentes hasta la monstruosidad de lo irreconocible, de lo desemejante, de lo inverosímil, de lo no-semejante, de lo que no se parece o no puede parecerse, de lo no asimilable, de lo intransferible, de lo incomparable, de lo incompatible en absoluto [...] no hay otro mundo, ni siquiera un mundo, ni siquiera un solo y mismo mundo, ni un mundo uno: el mundo, un mundo, un mundo *uno*, es lo que no hay (y si '*Die Welt ist fort*', eso puede también querer decir que se da la soledad, el aislamiento, la insularidad de islas que ni siquiera están en el mundo, en el mismo mundo, o en un mapamundi, que no hay un mundo común, aunque sea el mundo de la vida y que la presunta comunidad del mundo es una palabra, un vocablo, una habladuría cómoda y tranquilizadora, el nombre de una mutua de seguros de vida para los seres vivos en peligro de quedarse sin mundo, un salvavidas en alta mar en que aparentamos creer, mientras pasamos un rato en el que aparentamos decir *nosotros* y estar juntos, rato que se llama, convencionalmente, la vida (que también es la muerte), e incluso si de este sentimiento y de esta frágil convención están hecho tanto nuestros amores como nuestros odios, nuestras así llamadas responsabilidades éticas y políticas, la guerra y la paz, nuestros afectos más cotidianos no menos que nuestras grandes pasiones, no por eso debemos reconocer en menor grado que sea diferencia infranqueable es la que el lenguaje y la interpelación al otro franquean levemente[...]). Porque no basta con que tengamos todos y todas, ustedes y yo, y tantos otros, aquí y ahora, o en cualquier sitio, y en cualquier momento, el vago sentimiento reconfortante de entendernos, de hablar entre nosotros la misma lengua, de compartir un lenguaje inteligible, en una acción comunicativa consensual, por ejemplo, en el uso de las palabras mundo, 'nuestro mundo' común, la unidad del mundo, etc., esto no basta para que sea verdadero y que suceda otra cosa que un acuerdo heredado[...] (Derrida 2010, 324-325)

En este planteamiento, particularmente complejo, el hecho de dar crédito y consentir la comunidad, el nosotros y la unión de lo común quedaría soportado en aquello que jamás se dio, en una fantasía de un vínculo que, como un conjunto de soledades, edifican un mundo en relación con un imaginario de la comunidad, de una convivencia común. En cambio, la concomitancia de la diferencia, la *différance*, como interpretación del otro, sin que necesariamente se desenvuelva en cuanto convergencia respecto a visiones, expectativas o esperanzas de mundo de otro.

En la constatación de la falta de una experiencia compartida, desecha la sinonimia de la comunidad atada necesariamente a una identidad o lazo compartido. Es este aspecto, la propia dinámica del don que, como experiencia simbólica compartida, no puede ser identificada:

Lo simbólico abre y constituye el orden del intercambio y de la deuda, la ley o el orden de la circulación en donde se anula el don. Basta, pues, con que el otro perciba el don, que lo perciba no sólo en el sentido en que, como suele decirse en francés o en castellano, se percibe un bien, un dinero o una recompensa, sino que perciba la naturaleza de don, que perciba el sentido o la intención, el sentido intencional del don, para que este simple reconocimiento del don como don, como tal, incluso antes de convertirse en reconocimiento como gratitud, anule el don como don. La mera identificación del don parece destruirlo (Derrida 1995, 23)

En este sentido, pensar en un fenómeno comunitario sin constreñirlo a una noción unitaria, a *la comunidad*, equivale a desbordar al 'nosotros' para, en cambio, relacionarlo con la deuda o falta de aquello que se perdió durante la conformación de la comunidad. Si el fonocentrismo presente en la conceptualización unitaria aparece expresado, en este caso, en el reduccionismo del discurso como 'el pueblo' o 'la comunidad a secas', el hecho de diferir y posponer hasta hacerlo imposible de aprehender, equivaldría a pensar el cambio y el acontecimiento, en sí mismo, como aquello indecible e indeterminado. En otras palabras, como un 'espectro', lo común, se torna indecible, una circunstancia adjunta al acontecimiento, la expresión del signo de la materialidad, condición de posibilidad de la emergencia de ideas, del mundo de la vida para, en cambio, atenderlo como una experiencia singular con historicidad propia en que *lo comunitario*, como experiencia, formula signos propios e independientes de lo determinado exteriormente.

Como experiencia de mundo, la esfera comunitaria en términos de un acontecimiento, sería una entidad en 'permanente latencia', inteligible, que, a pesar de su anuncio, como la invocación a su regreso, esta, de hecho, es expresión indeterminable e impredecible que, en este tenor, trasciende cualquier llamamiento, invocación, retorno, búsqueda, etc.

Podría decirse, por lo tanto, que el acontecimiento comunitario, indeterminable e impredecible, responde a la emergencia de lo comunitario que, independiente de la conceptualización, responde al acontecimiento y su cambio. Al respecto, resulta, a nivel teórico, de suma importancia reconocer que ambos, con un contenido político importante⁸², implica una relación en que la historicidad determina la im-posibilidad del acontecimiento estructurado que vislumbra la posible desaparición de *la comunidad* tal cual como se conoce para, en cambio, ser desplazada por el acontecimiento comunitario que, en consecuencia, responde a la singularidad de lo impredecible. La idea está en, paradójicamente, no esperar nada de él.

4.3 La comunidad: entre *la* política y *lo* político

En las partes anteriores se examinaron las diversas perspectivas que, desde la interacción con el campo, fueron emergiendo para comprender el ámbito comunitario sin la necesidad de especializarla desde el lado objetivo de la experiencia. Sin querer ahondar teóricamente más allá de lo necesario para la reflexión de los hallazgos del campo, el ejercicio respecto pensar las articulaciones, rearticulaciones y desarticulaciones comunitarias derivan de su *carácter eminentemente político* que, como tal, y desde la relación con el conocimiento epistémico, pugna con elaboraciones conceptuales dominantes que, asociadas a *la política* tradicional, emergen como una lectura incapaz de mostrar cómo se van desmontando los sujetos sociales y cómo estos se van constituyendo en subjetividades políticas.

Repasando lo comunitario como irrupción, y posibilidad de acontecimiento que cuestiona el tiempo-espacio del progreso, la incapacidad de las formas de la política instituida de imponer el sentido de su fantasía va creando condiciones en que *e/*

⁸² Desde una mirada distinta, hecha 'desde' Derrida a Laclau, Alejandro Fielbaum advierte que la ausencia y falta implica una brecha entre ambos en cuanto a la interpretación del acontecimiento y posibilidad. Mientras que Derrida afirma que toda cuestión política implica una indecibilidad deconstructiva, para Laclau es decisión constitutiva, una toma decisión, y una personificación 'divina' (Fielbaum 2015).

acontecimiento de lo político se presenta como una articulación de subjetividades 'sueltas' que, tomando posesión del tiempo, germina en un espacio de alteridad que, independiente de su 'éxito', da cuenta del propio contexto histórico en el que se sitúa.

Situar *lo comunitario como expresión de una posibilidad de acontecer políticamente*, implica que esta comunidad no está reducida a un 'nosotros' inicial, proponiendo, en cuanto a emergencia, un nuevo proyecto de sociedad que, ajeno a la prosodia instituida, expone realidades, puntos de vista y disputas frente a la definición y determinación que aplastan sus significados en reemplazo de otros. El hecho de pensarlo como un acontecer implica comprenderlos en cuanto a su latencia y posibilidad de interferir en nuestra actualidad histórica, proponiendo una flexibilidad nueva que permita el ejercicio de la *imaginación política*.

Dicho esto, lo político, en consecuencia, como fondo que revela la carencia de sentido y la fragilidad de la sociedad, propicia observar una coyuntura en que lo comunitario funge en el campo político como posibilidad de autoalteración a partir de la problematización de no solo su particularidad, sino que también de grandes temas que, como tales, interpelan las formaciones significantes de la clase política, elite económica y su conjunción.

Si *lo comunitario* admite ser comprendido en su calidad social e histórica, de disrupción ante la repetición heterónoma, este remite a la trizadura de los significados políticos instituidos que, como tal, es confrontada desde la propia dimensión temporal⁸³ de lo histórico-social, cuestionando a la sociedad 'dada', reflejo del imaginario central, siendo en consecuencia expresión lúcida, reflexiva y deliberativa (Castoriadis 2008), una señal de lo político. En suma, lo comunitario es interpretado como una respuesta a la absorción de lo instituido y su propia capacidad transformadora, desarrollándose como imaginación radical, o un modo de ser, emergiendo como posibilidad y contribución para la creación social, para el

⁸³ La confrontación desde la dimensión temporal expresa los límites propios de la sociedad instituida, la cual, desde el despliegue de su política, ésta solo puede ser representada en términos espaciales, como prácticas institucionales, remitiendo su expresión solo a este sentido.

imaginario radical como horizonte de sentido, implicando una irrupción en cuanto a posibilidad de acontecer.

Por otra parte, esta comprensión de lo comunitario en relación con lo político, desde esta idea, expresa la condición de posibilidad para el surgimiento de nuevos significados, una emergencia en alteridad, de un lazo social diferente surgido de la incompletud. Es este sentido, es posible hablar de una *diferenciación entre la política y lo político* en que la primera es, por antonomasia, imposición respecto a la segunda, pensando, la relación entre ambas desde una discontinuidad y posibilidad de irrupción de la segunda respecto a la primera.

4.3.1 Lo político como horizonte de posibilidad.

Lo político, hasta acá, puede comprenderse como el ejercicio de *la posibilidad instituyente* de emerger tras la pérdida de sentido. En ello, se asume que aun, ante la posibilidad de triunfo y cambio de orden, con la organización y emergencia de nuevos símbolos, el hecho de pensar en un nuevo orden implicaría una autocontención derivada de la creación *para sí*. Esta posibilidad, en sí misma, está potenciada por una *falta constitutiva* de representación de sociedad y sus imaginarios instituidos, un tiempo de cuestionamiento en que emerge la *imposibilidad* del acontecimiento derrideano, de lo impredecible y, en consonancia, de su latencia.

El hecho de observar la emergencia y posibilidad de lo comunitario como expresión de lo político, da cuenta de una *psique* que, ante la pérdida del sentido, se pone en contingencia ante una fisurada identificación sociopolítica que, ante el deseo de formar una nueva, *tiene la capacidad de desarrollar un antagonismo como fundamento de una subjetividad política imantada en lo comunitario*. En este trayecto, Laclau da cuenta que, desde la falta constitutiva, la emergencia y posibilidad de 'acontecimiento' como antagonismo posibilita lo comunitario:

El gran avance llevado a cabo por el estructuralismo fue el reconocimiento del carácter relacional de toda identidad social; su límite fue que la

transformación de estas relaciones en un sistema, en un objeto identificable e inteligible. Pero si mantenemos el carácter relacional de toda identidad y si, al mismo tiempo, renunciamos a la fijación de esas identidades en un sistema, en el caso de lo social debe ser identificado como un juego infinito de diferencias, es decir, con lo que en el sentido más estricto del término podemos llamar discurso -a condición, desde luego, de que liberemos al concepto de discurso de un significado que lo restringe en habla y a la escritura (Laclau 1993, 104)

La estructuración de la sociedad se perfila, por lo tanto, en el antagonismo, asumiendo la improbabilidad de obturación del orden societal. Lo social *'siempre excede los límites de todo intento de construir la sociedad'* (Laclau 1993, 105), por lo que la desarticulación de aquello que la constituye está en constante latencia y *lo político, en consecuencia, puede entenderse como aquello que produce sujetos antagónicos y subjetivación política como refundación social posible*. El acontecimiento de lo político, que se relaciona con el antagonismo de lo social ante la sociedad, no aparece en la 'eliminación' subjetiva de la política formal, sino que, más bien es resultado de dos registros que buscan contaminarse entre sí (Arditi 1995), asumiendo que la posibilidad de lo político radica en la interferencia que lo social en la sociedad suscita, en consecuencia, remite a *la emergencia de lo comunitario en cuanto a una subjetividad política*.

Al surgir una subjetividad política expresada en lo comunitario, la constante implicación entre la política y lo político advierte que la creación humana, como tal, nunca es 'ruptura total', en parte porque tanto lo humano (psique) como la sociedad van creando, continuamente, objetos dentro de un mundo prefigurado. Dicho de otra manera, la creación humana emerge, como posibilidad, dentro de un mundo con significados imaginarios ya existentes, lo que de una u otra forma implica que mantiene vínculos con ella (Arnason 1989).

La imposibilidad de 'ruptura total' de la articulación de lo comunitario, presume que todos los significados imaginarios sociales actuales no pueden ser reducidos solamente a 'dos polos' de dominio fundantes (Laval y Dardot 2015); llámense racionalidad capitalista y autonomía, llevando a reflexionar dos elementos, a mi opinión importantes, al momento de pensar el fenómeno comunitario en el contexto

latinoamericano en general, y mexicano en lo particular: a) *primero, ambas polaridades no surgen en la modernidad en sí, sino que tienen plexos con orígenes míticos y ataduras religiosas, dotan de sentido lo social;* b) *segundo, ambos elementos se fusionan con otros significados imaginarios sociales, los cuales, en general, remiten a cuestiones como la nación, la soberanía, la cultura, etc.* En otras palabras, siempre existirán formas tradicionales en los sujetos, lo cual lleva a que las subjetividades han de lidiar con elementos históricos intra y extra sociales.

En consecuencia, la torsión y tensión entre la política y lo político vislumbran, ante la imposibilidad de clausura, la emergencia de antagonismos en que el acontecimiento de lo comunitario se expresa en cuanto a negatividad y ocultamiento el mismo que, con potencial de *praxis y creación*⁸⁴, se expresa ante la puesta en práctica de un poder instituido que, además de negarlos, se apropia de sus objetos y los vacía de significados, siendo pensada como respuesta y exposición de sus significados que, en el contexto de esta investigación, se articula como defensa de sí mismo frente a una nueva instauración.

4.4 El imaginario político y lo comunitario.

Consecuentemente, si lo comunitario es pensado en relación con una confrontación con lo instituido, una irrupción en la trama objetivante, este tiene un sentido plenamente político. Desde la propia dimensión teórica emergente, pensar en un *imaginario político* admite articulara con *imaginario radical* correspondiente, siendo, ambos, elementos que implican una propia visión de mundo, en que el primero se desenvuelve en cuanto a representación de verdad, mientras que el segundo

⁸⁴ La volatilidad de las subjetividades colectivas permite, en su sentido antagónico, un pliegue entre diferentes comunidades. En este sentido, y en plexo con Castoriadis, es posible dar cuenta que la capacidad creativa de la praxis social, reconociéndole una dimensión simbólica esencial para actuar sobre las significaciones instituidas, asumiendo al mismo tiempo que lo político es esencialmente praxis. Por lo tanto, es posible comprender que *“si bien toda auténtica praxis lleva a la institución-creación a su expresión consciente, y en el sentido participa plenamente, no toda institución es del orden de la praxis, ni mucho menos”* (Laval y Dardot 2015, 487).

implica el propio acontecer y advenimiento de *lo comunitario* como posibilidad de deslindarse de la subordinación.

En el plano de la subjetividad, de su potencial subjetivación política desde la imaginación, admite comprenderla como creación de nuevas vinculaciones y articulaciones que, producto del malestar frente a los cambios instituidos, amplían la posibilidad de un acontecer comunitario que cuestione la realidad. En otras palabras, la tensión social, producto del malestar, produce una subjetivación política que, en forma de pliegues comunitarios, está imantada en la posibilidad de despliegue de un imaginario radical en dialéctica con su símil instituido.

Esta relación, importante para el horizonte interpretativo, advierte que lo comunitario como tal, y como elaboración que responde a una conceptualización, que a diferencia de un imaginario radical 'pleno', puede emerger con finalidades 'concretas' y 'singulares' que, pensando en la lectura que realiza el Estado⁸⁵ frente a ellas, tienden a ser obturadas lejos de la negación total para, en cambio, ser insertadas dentro de la actividad política. *El imaginario político, en cuanto creador de la relación entre comunidad y sociedad, se vale de las propias expresiones comunitarias a fin de conocer sus significados, expresiones y elaboraciones, buscando hacerlas existir concretamente* (Molina 2007). Pensando en *lo comunitario* desde una instancia de oposición inicial en que emergen disputas con y respecto a los imaginarios sociales, expresiones y asimetrías en las relaciones de poder, el hecho de nombrarla, de clasificarla, a priori, advierte, en palabras de Esposito, que esta pueda ser inmunizada y fagocitada, por lo que, lo comunitario

⁸⁵ Ricardo Piglia (1986), siguiendo a Paul Válerý, plantea que el Estado impone un modo de narrar la realidad. Por ejemplo, en la narrativa que construye un enemigo interno en las dictaduras para justificar el control militar de la población. De este modo, y retomando la noción de hegemonía de Gramsci, destaca, siguiendo al propio Válerý, que: *'Una sociedad se eleva desde la brutalidad hasta el orden. Ya que la barbarie es la era del hecho, es, pues, necesario que la era del orden sea el imperio de las ficciones, pues no hay poder capaz de fundar el orden en la sola coacción de los cuerpos. Se hacen necesarias fuerzas ficticias'*

como expresión política no puede ser leído per sé cómo una relación excluyente entre autonomía y heteronomía⁸⁶.

Sin embargo, todo advenimiento comunitario, al mismo tiempo se posiciona como posibilidad de cambio radical. El hecho de que vayan emergiendo puede pensar en que el imaginario radical admite, también un momento y oportunidad de alteridad, en cuanto a que, inicialmente, muchas articulaciones comunitarias se erigen en una nueva forma de pensar, como el caso de cierto comunismo, diferentes movimientos altermundistas o 'estallidos sociales' con alto contenido afectivo. Sin embargo, tanto por la lectura de esta realidad del imaginario político y también por el hecho de que lo comunitario tiende a nombrarse a sí mismo, esta forma de acontecer se vuelve 'controlable y programable', anticipable, debido, según esta perspectiva, a que el imaginario político instituido se yergue en relación con el ámbito comunitario, existiendo como capacidad de cambiar las significaciones y referentes de lucha de lo comunitario por objetos semióticos.

En este punto, para la comprensión de los procesos políticos convencionales y la posibilidad de interferencia, *me inclino por pensar lo comunitario que responde a un vínculo entre lo político y la imaginación, como observante de toda clausura identitaria, que mediante su propia experiencia adviertan la posibilidad de una nueva imaginación política colectiva que cuestione la forma en que se lleva a cabo la política actual.*

⁸⁶ Esta relación se puede explicar, en parte, a través de actuar autónomamente en cuanto contingencia presente en una coyuntura. Por ejemplo, al contemplar los significados de la 'posibilidad' expuestos por el EZLN en pleno auge del neoliberalismo, es posible dar cuenta de un proyecto que permite la emergencia de otros similares, lo cual deja ver diferentes construcciones de sentido adyacentes a la autonomía como proyecto instituyente.

Capítulo 5. Imaginarios, espacio y territorio.

Este capítulo, pensando tanto en la noción de imaginario y comunidad anteriormente descrita, emerge de la reflexión que se realiza respecto a los espacios y territorios que, en el contexto de un megaproyecto aeroportuario, buscan bloquear la interferencia de la circulación del capital por parte de diferentes grupos que, como objeto del despojo y desposesión, expresan su malestar de diferente manera.

El despojo de tierras, desde las propias personas que lo padecen, implica, en la inexistencia de un otro en el ámbito de la política convencional, el hecho de que sus propios significados son, de plano, negados por el ámbito institucional, expresando la imposición de representaciones ya articuladas al sistema económico. Sin embargo, dichas representaciones, al ser incapaces de dar cuenta de todas las prácticas sociales, posibilitan la presencia y visibilidad de imaginarios respecto al espacio y territorio, los cuales, como elaboraciones sociales, remiten a un *tiempo-espacio* que, divergentes a la red de significados instituidos, remiten a determinadas geografías que, en este contexto, muchas se aprecian como sagradas divergiendo respecto al imaginario político instituido.

Considerando el peso de la comunidad para la elaboración de significados instituidos, la sociedad actual, en consonancia con el proceso de acumulación, apropiación, explotación y control de la población, es representada socialmente por la determinación que ejerce el modelo económico neoliberal, expandiendo sus valoraciones tanto a nivel de sus prácticas económicas como también a partir de la legalización de sus prácticas.

Este apartado, como parte de un marco teórico elaborado recurrentemente junto al campo, se presenta como un breve acercamiento conceptual respecto a la intersección entre los imaginarios con el espacio y territorio. De esta relación, se

presenta como importante al momento de reflexionar respecto a las formas que las instituciones van homogeneizando sujetos a partir de una dimensión territorial y, al mismo tiempo, cómo éstos van significando particularmente.

5.1 Dimensión espacial del imaginario

La idea de espacio responde, dentro de una construcción genérica, como aquella extensión en donde se materializan las diferentes acciones de los sujetos. La complejidad de las relaciones dentro del espacio, permite pensarlo a través de dos dimensiones: *la primera, desde el paso de un pensamiento moderno hacia su crisis; la segunda, articulada a partir de la comprensión de un espacio en relación con los propios sujetos*, en la cual es posible encontrar la multiplicidad.

El espacio, dentro de la modernidad, se comprende dentro de un decurso histórico en que la experiencia de occidente traza *una espacialidad como la dimensión en donde el poder se expresa y se ejerce* (Salcedo 2002). Como experiencia de *una historia*, el espacio es comprendido como un receptáculo de objetos científicos, los cuales, además, generan definiciones epistémicas que constituyen oposiciones y binarismos que radicalizan una posición civilizatoria: *urbano/rural, sagrado/profano o común/privado* dan cuenta de ello.

La modernidad capitalista, asumiendo la capacidad intrínseca de ir rompiendo fronteras tanto físicas como simbólicas, genera en el espacio un fin en sí mismo, un objetivo *in situ* bajo el cual el acceso a nuevos recursos y a sus consecuentes formas de rentabilización, permitiendo, del mismo modo, concebir al espacio como un recurso homogéneo, el cual solo es diferenciado desde variables que van ordenando los diferentes emplazamientos en relación con la cantidad de beneficios económicos de capital.

La homogeneización epistémica del espacio permite comprenderlo, dentro de esta lógica ordinal, como *‘el elemento en donde se obtenían los recursos para que el desarrollo capitalista se pusiera en marcha, pero también su transformación’* (Lopez

y Ramirez 2012, 24). El espacio, dentro del orden social modernista, es condensado y 'fijado', el cual solo cambia respecto a los objetos y sujetos allí contenidos. La circulación del capital va transformando un espacio fijo, lo cual va suprimiendo las formas y relaciones previas, siendo cambiadas por elementos propios de sus particulares relaciones de producción (Cruz Coria, y otros 2012).

La eliminación de las barreras espaciales, edificada en la búsqueda de cambios que permitan la circulación de capital, implican la dinámica de expansión de la ciudad a través de la rentabilización de suelos rurales que, con otro régimen temporal, otras relaciones sociales y significaciones, elaboran nuevas infraestructuras que instauran un tiempo-espacio determinado: cambia la organización, relaciones, símbolos, significados, entre otros aspectos, apropiándose de los espacios, imponiendo parcialmente⁸⁷ su hegemonía.

Ahora bien, ante la incapacidad de clausura total de un orden social capitalista, es posible comprender este proceso a partir de la denominada 'crisis de la modernidad', la cual, en términos simples, puede comprenderse como el cambio de *praxis*⁸⁸ que modifica la estructura de las instituciones. La inviabilidad de un proyecto moderno universal, en el contexto latinoamericano, se comprende como la identificación de un 'otro' que permite trazar las fronteras y distancia *espaciotemporal* de este con la modernidad; 'lo otro', en relación con lo moderno como civilizatorio, es visto como inferior. En consecuencia, la improbabilidad de un

⁸⁷ Aníbal Quijano observa que los procesos de reestructuración productiva no destruyen completamente los modos de producción tradicionales. En sus palabras: '*el modo de producción capitalista no fue nunca trasladado de manera completa, sistemática y homogénea a las regiones y países sometidos a la dominación. Por el contrario, ocurrió y sigue ocurriendo, que las previas estructuras productivas fueron reorganizadas en función de las necesidades de los dominantes del sistema, por nuevas formas de utilización de instituciones económicas precapitalistas al servicio del capitalismo, y por la penetración de fragmentos estructurales del modo de producción capitalista en cada una de las etapas y con cada una de las modalidades que a ellas correspondían*' (Quijano 1970, 28).

⁸⁸ Retomando la idea de Cornelius Castoriadis (2005), el concepto de praxis se aplica a la actividad de la autonomía y no a cualquier elaboración humana, independientemente su finalidad. Usado con base en cambios fundados desde una práctica social valorada 'positivamente' a diferencia del término creación que es 'más neutro'. La praxis puede leerse como aquella parte y acción que cambia lo instituido, siendo necesariamente política, llevando a una institución-creación que emerge como un rechazo a la mónada central pero que, siguiendo su lógica, provoca nuevos rechazos.

proyecto universal puede dar cuenta de la crisis de la modernidad, en cuanto inacabada (Wagner 1996).

La acción de la 'utopía liberal', presente en la modernización, lleva a una conceptualización de un espacio condensado de relaciones dadas dentro de determinadas fronteras, el cual solo funcionaría como receptáculo de intervención política. El espacio es extensión de las problemáticas sociohistóricas en que se expresa un poder concentrado que busca homogenizar lo social, es decir, una primacía del tiempo por sobre el espacio, una dominación del tiempo, que va organizando la espacialidad en términos temporales la cual se expresa, por ejemplo, cuando se usan nociones como *avanzado*, *atrasado*, *civilizado-incivilizado*, *moderno-primitivo* (Massey 2005).

De este modo, siguiendo esta preminencia del tiempo, *la representación del espacio esta anudada de manera discontinua con el tiempo*, lo cual va constituyendo distinciones sociohistóricas fundadas y naturalizadas, expandiendo una organización tradicional con identidades centrales que van distinguiendo entre sujetos que habitan en un espacio determinado generando, en este sentido, un plexo entre espacialidad y cultura, en términos de dominación.

La problemática de este proceso de cierre entre espacio y cultura ejerce, entre otras cosas, una relación de dominio en que la espacialidad es explotada, apropiada y transformada por el desarrollo capitalista, desarrollando, en palabras de Massey (2005b) *'geometrías de poder en el tiempo-espacio'* (*power-geometries of time-space*) en que, comprendiendo la dimensión sociohistórica del espacio, es un lugar central para discutir los procesos sociales en términos de desigualdad y dominio. La misma autora (Massey 2005b, 9) elabora tres articulaciones centrales para comprender la noción de espacio de forma dinámica:

- Relación entre *espacio y poder*.
- La existencia de diferentes y dispersas trayectorias identitarias.
- El espacio en transformación constante.

El espacio puede ser leído como las convergencias entre diferentes trayectorias que, dentro de una distribución desigual de poder, permiten la aparición de múltiples sujetos sociales que, potencialmente, pueden transformar el espacio. Esta lectura compleja del espacio, fuera de los receptáculos dominantes, comprendido de forma dinámica en que tanto tiempo como espacio transcurren en consonancia, presumiendo que su transformación responde a instancias de poder que entran en juego en el complejo de interrelaciones presentes en lo social.

La propia representación del espacio implica una forma de enunciación que responde a determinado dominio que, en el contexto económico actual, se desenvuelve no clausurado en cuanto a que, dependiendo de la propia experiencia respecto a este espacio, cada persona 'confirma' el propio significado instituido o, por el contrario, le asigna un significante particular que, como tal, implica generalmente una ligazón con competentes afectivas, vivenciales o de referencia.

El espacio es en donde se desenvuelven las diferentes interacciones y, en consecuencia, un lugar constituido en cuanto a límites culturales y simbólicos que, como tales, son producciones sociales y elaboraciones arbitrarias que, de una u otra forma, devela explícitamente una determinada cultura y, con ello, el tipo de relación que la sociedad, o una parte de ella, tiene con la naturaleza (Nogué, 2007; Augé, 2013). En este contexto, el espacio, como un lugar que recepta y crea símbolos culturales, lleva preñada una determinada temporalidad que, como dominio, expone a los sujetos sociales a un explícito régimen que, como tal, yergue como recreación de un imaginario instituido, que no solo sujeta a las personas a un espacio, sino que al mismo tiempo lo ata a una temporalidad.

Es este sentido, ya los primeros estudios urbanos realizados por la Universidad de Chicago daban cuenta que el hecho de habitar en un determinado espacio, considerando su peso como lugar con un significado ya determinado, que implicaban o no la explicación respecto a una marginación y, con ella, la sumisión a una 'desprovisión' de una infraestructura adecuada para el transporte. Esta cuestión, no menor para esta investigación, advierte que la dominación del espacio lleva dentro de sí, al mismo tiempo, una concepción de tiempo en que algunos 'valen'

más que otros y que, por lo tanto, cuando estos son parte del imaginario político instituido, son parte del orden social, formando sistemas simbólicos que limita y orienta las prácticas, destinándole un determinado tiempo en función de su ubicación dentro de los nodos simbólicos de poder.

Sin embargo, por otra parte, pensando en la complejidad contenida en cada uno de los espacios y lugares, el hecho de que las propias representaciones, que fungen identidades conjuntas, sean incapaces de obturar todas las prácticas sociales, menos aún las emergentes, implica el surgimiento de nuevas representaciones que, como tales, tienden a significar de otra manera los diferentes referentes vertidos en los espacios. En este sentido, diferentes hitos o partes naturales del paisaje se develan diferentes, más ligados con las emociones en cuanto que, de una u otra forma, se articulan como referentes de sentidos para los sujetos que allí se desenvuelven (Lopez y Ramirez 2012, 36). Estos elementos, muchos de los cuales contienen elementos valorativos que perfilan una singularidad, fungen como orientadores del lazo social y, en muchos casos, pueden ser objetos fundamentales para elaborar subjetividades. En las cosmogonías organizadas por los seres humanos, independiente de su lógica, van desarrollando continuas distinciones con la naturaleza en que los anudamientos culturales son centrales, orientando y construyendo los espacios propios diferenciados de los ajenos; *Tal construcción social del lugar va generando fronteras, territorios, afectos y disputas de diferente índole dadas las brechas elaboradas por la estética dominante-instituida* (Augé 2013).

Al hacer referencia al espacio como lugar, se hace hincapié en dotarlo de significado a fin de que en él emerjan diferentes identificaciones desde la conjunción de trayectorias, proyectos o elementos con representación social presentes en el paisaje. Posicionándose en esta perspectiva, Augé (1996; 2000; 2013; 2017) *insiste en que el espacio es un lugar antropológico el cual contiene tanto a las identidades como sus relaciones e historicidades, el cual considera elementos discursivos y*

simbólicos que lo soportan. En contraposición, la sobremodernidad⁸⁹ va produciendo “no lugares”, los cuales son lugares ahistóricos, sin relaciones ni identidades atribuidas, los cuales, intermediados por la dinámica del mercado, son lugares transitorios como aeropuertos, *malls*, carreteras, etc.

El lugar, por lo tanto, se articula *como una creación cultural el cual va asignando significados a los elementos que hay en su interior, trazando fronteras simbólicas y de sentido* (Soja 1996). Respecto a ello, es posible identificar narrativas, discursividades, relaciones o metáforas de sujetos que van emergiendo al momento de leer los objetos del lugar, presentes en el espacio. Massey (2005b) da cuenta que el lugar permite trayectorias que adviertan relaciones co-presentes y co-existentes para, de ese modo, dar cuenta cuáles son aquellos elementos presentes en el paisaje que van atentando con la historicidad de un determinado espacio, comprendido como un lugar de existencia social y territorial en donde los sujetos van construyendo los soportes para una determinada forma de vida.

El espacio, como materialidad de la sociedad instituida, se posiciona como un lugar en donde van girando los significantes hegemónicos, es decir, son comprendidos como aquellos receptáculos en que, permaneciendo el tiempo inalterable, son difuminados los significados instituidos (Brenna 2012). Como tales, los espacios sociales son parte central del proceso de socialización y retículas fundamentales para desplegar las diferentes materialidades de las redes de significados que, determinando las trayectorias identitarias de los sujetos, prefiguran relaciones sociales que responden a los intereses propios de los grupos dominantes. Como lugar de copresencia con las diferentes elaboraciones sociales, el espacio social, desde esta perspectiva, se comprende como el receptáculo donde transcurre y se edifican las representaciones del imaginario social, las cuales, pensadas en el uso y tipo de espacio, expresan la ‘valoración’ de un determinado grupo respecto de otro.

⁸⁹ La sobremodernidad es considerada como un exceso de sentido dentro del espacio, a través del avance del tiempo y relaciones sociales individualistas (Augé, 2000).

Esta valoración, explicada desde los significados instituidos, contiene, al mismo tiempo, una materialidad que es fruto de una asignación de valor⁹⁰ o una valorización que devela, en el actual proceso de *modernización capitalista*, por ejemplo, un proceso de estratificación social que responde, a muy grandes rasgos, a una cristalización espacial de las desigualdades. En este sentido, pensado en la movilidad del sentido y las posibilidades de actualización de las significaciones sociales, la valorización como elemento profundamente ligado al sistema económico, va mutando en cuanto a que aquellos espacios sociales - antes expresión literal de una determinada posición de clase - actualmente se va resignificando, implicando, entre otras cosas, la posibilidad de desposesión y la creación de nuevos espacios que, controlados, alberguen a aquellos sujetos desplazados.

El espacio, como tal, da cuenta de las relaciones de poder propias de la sociedad, una 'retícula' donde se expresa la división de la sociedad y la estratificación social que conjunta a los sujetos a partir de la perdurabilidad del espacio público/privado que, como tal, identifica el *infra-poder* (Miranda 2010) y, al mismo tiempo, es espacio donde el sujeto reflexiona respecto a sus orígenes. Dicho de otra manera, la binarización público/privado permite la identificación que la propia representatividad instituyente y los sistemas de expertos ejecutan permitiéndoles cerrarse y anticiparse a cualquier cuestionamiento o disputa, acomodando el potencial de alteridad a fin de mantener la estructura de poder.

En esta dicotomía modernista, Castoriadis discute que en la propia escisión entre Estado y sociedad civil existe un espacio intermedio, el cual, en este sentido, es un lugar político que, como tal, es confrontación y opinión, el *espacio de la doxa*, en el cual existe la posibilidad de cambiar las leyes, aun participando en ellas (Rosengren 2014). Este espacio, como lugar de encuentro, es donde se piensa la sublimación,

⁹⁰ En el problema de la teoría del valor, desde la teoría marxista presente en el tomo I de El Capital, la sociedad capitalista se presenta como un gran arsenal de mercancías. El tema del valor de uso y el valor de cambio, en términos de equivalencia económica, permite que el valor tenga una convergencia con el trabajo humano. De acá es posible denotar la diferencia y relación en la asignación de un valor desde lo material y lo simbólico, lo cual remite a pensar una asignación a partir de su propia utilidad para la creación de un lazo social, que inaugura lo comunitario desde lo interno y no desde una exterioridad.

del desvío hacia lo nuevo, siendo lugar de posibilidad y emergencia del proyecto autonomía, de la *paideia*, como elemento ciudadano.

La concepción lineal del espacio, en consecuencia, abrigando la idea de lo público/privado, desatiende un tipo de espacio situado en lo sociopolítico, reduciéndolo en cuanto a propiedad y su tipología. Castoriadis, repasando el *demos*⁹¹ de la democracia ateniense, visualiza el espacio en tres dimensiones: el espacio privado, el *Oikos*, el espacio público/privado, el *Ágora*, y el espacio propiamente político, la *Ecclesia* como el espacio público/público (Castoriadis 2002, 149).

La mirada Castoriadis admite pensar en el *Ágora*, figura como aquel espacio en que se presenta la *doxa*, la opinión, la política formal, la conjunción de los intereses particulares, del 'nos', y de la particularidad en cuanto a *una pertenencia explícita*. Este elemento, esa relación *público/privado* devela, desde esa relación, un espacio en que la opinión queda situada en el espacio de *lo privado*, en la privatización del individuo, fagocitándose en el dominio epistémico, en la racionalidad, en *una mimesis de la comunidad*, de la presencia de un espacio privado, el cual funciona como la exposición de la propiedad, si se quiere una extensión de lo público como intercambio de mercancías, en el que no se puede tomar ninguna decisión constituyente (las leyes y respecto a la propiedad), limitando la libertad en función de cumplir la norma, sin posibilidad real de elaborar e influir en sus condiciones de existencia (Castoriadis 2002).

Sin embargo, no toda *doxa* se expresa en el *ágora*. En la *ecclesia*, que incluye tanto asambleas⁹² como las instituciones públicas, lo público/público, se vale tanto de un espacio deliberativo, como de la posibilidad de poder sancionar, de un *común* y *mutuo* acuerdo, en que los 'especialistas' de la política quedan determinados por la

⁹¹ Castoriadis percibe el *demos* como parte central de la democracia, propia de la colectividad, siendo, por lo tanto, cuestión de la autolimitación con una finalidad colectiva. Al respecto, el tema de la elaboración de normas, de las formas constituyentes y de su constante revisión. Este ejercicio instituyente de construcción de normas implica una autolimitación del sujeto y de la propia autoinstitución, cediendo parte de sí a fin de evitar la violencia e instaurar la democracia, implicando condiciones de igualdad en cuanto a participación el poder (Castoriadis 2002, 147).

⁹² Acá la asamblea es pensada en cuanto a constituyente.

toma decisonal, en que la interacción que trasciende el intercambio mercantil para influenciar en su ser en cuanto a condiciones de vida. Este elemento castoridiano, el del espacio como tal, visualiza la reproducción de poder en que, por ejemplo, *en el ágora como representación de la democracia liberal*, la elaboración del sujeto está determinada en virtud de la exposición de la propiedad, de la privatización de las interacciones, en el vaciamiento de su opinión a partir del saber experto (de la episteme); en general, determinada por la elaboración de normas que derivan de una episteme funcional que legitima las estratificación de las relaciones de poder, reproduciendo, en cuanto a *la primacía de lo privado*, interacciones prefiguradas en relación con el régimen de propiedad y la posibilidad de apropiárselo desde los medios legitimados exclusivamente por la episteme.

5.2 Imaginario y Territorio

Resumiendo lo anterior, espacio y apropiación van de la mano. En este sentido, el territorio, como base material, se relaciona con el espacio en virtud de la posibilidad de apropiación de este que devela el tipo de relación entre las actividades humanas con la naturaleza.

Como tal, el espacio, en cuanto a factualidad de la política y determinante de la interacción, expone, en relación con el sistema neoliberal actual, como aquello valorizado que inscribe toda representación dentro del campo de poder que crea, fijando el lazo social en cuanto al resultado de la apropiación (Harvey 2004). Al mismo tiempo, este resultado de la apropiación, y la latencia de retorno al despojo 'original', al intentar clausurar la mónada, en el sentido castoridiano, legitima una estructuración social que, al exacerbar la identidad conjunta, despliega significaciones que se identifican en cuanto a negar al otro, en otras palabras, en cuando a identificación de la otredad.

La identidad conjunta, en relación con su sentido y elaboración de pertenencias, abriga, en su autodefinition de conflicto con aquello que *no es*, lo que, en su formación contradictoria, advierte la presencia de nuevos significados y

elaboraciones que, respecto al espacio en sí, tienen formas diferentes de representarlo, lo que, en otras palabras, es reflejo de una significación específica y una forma de comprender el mundo, de relación con el espacio inmediato y, también, heredera de la estructura de representación inmediatamente anterior.

El territorio se desenvuelve como un soporte para formaciones colectivas, edificadas desde elementos culturales, lo cual, a su vez, son un pilar, un 'imaginario efectivo', que va permeando las instituciones. Sin embargo, si volvemos a la lógica magmática castoridiana, es posible ver que hay significados que exceden a las instituciones. Por ejemplo, diferentes comunidades, en resistencia de un espacio que consideran *inapropiable*⁹³, articulan formas de significación del territorio que, ante la inexistencia de lo *único-unánime*, se cuestionan las decisiones y materializaciones externas a ella, develando su condicionamiento sociocultural y la posibilidad de enunciarse como una comunidad política.

En cierto sentido, las respuestas comunitarias respecto a la reivindicación del territorio apelan a un detonante en que se constituyen significados más bien internos que externos respecto al territorio. La reducción desde *la política* desarrolla explicaciones y sentidos ajenos, impidiendo, desde la práctica institucional, la posibilidad de participación de su propio mundo social común. El propio territorio como lugar de emergencia de significaciones, en que la incapacidad de la institución imaginaria de la sociedad de condensar la multiplicidad 'inconsistente' a través de su determinación, permiten la emergencia agónica que impide la perfecta interconexión de significaciones. El origen magmático de lo *histórico-social* va desarrollando un cuestionamiento de *la política* que no permite la participación de determinados grupos en la institución, evidenciando que, en el plano simbólico, existe una brecha en los significados sociohistóricos respecto al territorio, '*simbolizando experiencias distintas, diferentes, incluso al interior de las comunidades o sociedades*' (Vergara 2012, 14).

⁹³ Lo *inapropiable* es comprendido como aquel régimen territorial que apela a la propiedad común, de algo sin un dueño, sino dado por una propiedad colectiva.

Las simbolizaciones expresadas en el territorio mediante las instituciones son siempre excedidas, aun cuando estas se encuentren legitimadas normativamente. En el caso del territorio, es posible observar una disociación entre un sistema de relaciones institucionales que legalizan la apropiación y el propio sujeto que hace énfasis en sus propios significados. El proyecto sociohistórico, capitalista, busca instaurar funcionalidad a fin de condensar la diversidad. Dardot y Laval, advierten de esta preminencia simbólica.

Esta concepción de la institución mediante las prácticas, o más bien, mediante las prácticas como institución, difiere radicalmente de la idea de 'institucionalidad' (...) los montajes simbólicos o 'dogmáticos' -las instituciones- que hacen que cada sociedad se sostenga aseguran una función lógica de tipo especular, construyendo un espejo en el que los sujetos pueden captarse según el lugar que les está reservado y así conceder legitimidad a la institución misma. Esta última actúa como una instancia de garantía mediante una 'referencia fundadora' de naturaleza mitológica e instaura una 'imagen' de la humanidad que no es de naturaleza mimética. (Laval y Dardot 2015, 309-310)

El territorio, de esta manera, es considerado como un recipiente normativo, la dimensión espacial de la relación público/privada, en que actúan los símbolos efectivos, los cuales, en forma de proyectos histórico-sociales y culturales, seleccionan determinados símbolos a fin de la exposición de un sentido. Al respecto, Castoriadis da cuenta de la formación de las elecciones que hace la sociedad a través de diferentes preguntas:

Las instituciones forman parte de una red simbólica, pero esta red, por definición, remite a otra cosa que al simbolismo. Toda interpretación puramente simbólica de las instituciones suscita inmediatamente estas preguntas: *¿por qué este sistema de símbolos y no otro?; ¿cuáles son las significaciones vehiculadas por los símbolos, el sistema de los significados al que remite el sistema de los significantes?; ¿por qué y cómo las redes simbólicas consiguen automatizarse?* Y se sospecha ya que las respuestas están profundamente vehiculadas (Castoriadis 2013, 219-220)

El razonamiento castoridiano permite comprender al territorio como un contenedor desbordado de símbolos y simbolizaciones, que más allá de lo funcional avanza indeterminado, impidiendo su obturación a partir de un único símbolo. Tal cuestión actúa, sobre todo en aquellos que están al margen de la política, como detonante que despliega la diferencia, significaciones y representaciones que difieren, en

cuanto a que, en el plano simbólico como tal, la conflictualidad se muestra en la propia imposición de una definición de lo que es, en este caso, el espacio y su dimensión territorial.

La diferencia en la significación, la forma en que este dota de sentido al sujeto, aparece relevante en cuanto a que la determinación, en su capacidad intrínseca de captura del otro, captura la temporalidad de los sujetos, reduciéndola a la propia. Por tanto, tiempo y espacio en el sentido sociohistórico, aparece indisoluble el uno al otro, el cual, como dominio, implica la realización de su proyecto por lo que, en su sentido político, se presenta como alteración de la propia reducción del espacio en cuanto a mercancía, un territorio en el sentido material. Al respecto, Castoriadis plantea que:

Únicamente hay tiempo esencial, tiempo irreductible a una 'espacialidad' cualquiera, tiempo que no sea simple término referencial de localización, si hay, y sólo en la medida en que la haya, emergencia de alteridad radical, y por ello mismo, creación absoluta; es decir, justamente en la medida en que *lo que* emerge no sea *en* lo que es, ni 'lógicamente' ni como 'virtualidad' ya constituida, en que no sea actualización de posibles predeterminados (la distinción de la potencia y el acto sólo es la manera más sutil y más profunda de eliminar el tiempo); por tanto, en la medida en que el tiempo no sea simple y únicamente indeterminación, sino surgimiento de determinaciones o, mejor aún, de formas-figuras-imágenes-*eidé*⁹⁴ otras. El tiempo es autoalteración de lo que es. En esta medida, toda separación del tiempo y de lo que es se revela como reflexiva, analítica, secundaria, esto es, identitarias. Y es precisamente como este tiempo, tiempo de alteración-alteridad, como debemos pensar la historia (Castoriadis 2013, 304-305)

El acto de reflexibilidad que subyace al cuestionamiento del espacio-tiempo, de la materialidad del espacio y de sus propios límites constitutivos, advierten al territorio como un elemento material profundamente político, en cuanto a que la *psique* y lo *sociohistórico* se presentan irreductibles el uno del otro. En este aspecto, pensando en el sentido de su apropiación, este, además de subsumir a los sujetos en cuanto a objetos de las prácticas allí edificadas, articula, aporéticamente, subjetividades que, por fuera de la estratificación, resignifican territorialidades, crean lazos y

⁹⁴ El *eidé* en Castoriadis hace se refiere al surgimiento, y creación, de nuevas formas, de nuevas determinaciones, nuevas leyes, anudadas al surgimiento del 'ser'.

vínculos que, mediante la articulación de una temporalidad particular, se presentifica en, por ejemplo, las memorias colectivas o en cualquier irrupción temporal, lo que, en este contexto, admite concebir al territorio como un lugar de expresión de la subjetividad.

La vinculación entre imaginario y territorio se comprende como una relación material en que, como tal, es *lugar de lo político en un sentido práctico* (Augé 2013). El territorio, como materialidad, mercancía y marca simbólica de la violencia, en esta dinámica es lugar de creación, de posibilidad y de recuperación en que *la emergencia de lo comunitario* como instancia temporal de reinención probable; despliega universos simbólicos que buscan retomar su propia trama y particularidad, volviendo a movilizar la conciencia del tiempo movilizándolo, de ese modo, al ser político.

Conclusión de la segunda parte: Definición de los principios de análisis.

Las comunidades no son homogéneas. Las descripciones y los análisis se desarrollan desde el lenguaje como principio y de la organización como un acontecimiento desnaturalizan aquella versión que ubica a la comunidad una para, en cambio, desarrollar lo comunitario como despliegue de diferentes subjetividades que, como potencial político, pueden, o no, propiciar el cambio.

La densidad de la noción de acontecimiento implica que lo comunitario, como tal, solo pudo ser explicado en relación con una *temporalidad contextual*, en que surge en cuanto son negadas las especificidades, los significados particulares, frente a los significados instituidos por el Estado que en esta investigación aluden al proyecto aeroportuario, a sus fases e interrupciones. La mantención de significados remite a la mediación que constituyen los imaginarios sociales, en el sentido castoridiano, entre la producción de sujetos y la singularidad, lo que da cuenta de la producción de subordinaciones en conjunto con la necesidad subjetiva de las propias personas de sentirse particulares, pensando que *la distancia entra la comunidad y lo*

comunitario admite ser la diferencia entre la política, comprendida como las subordinaciones, las comunidades, elaboradas a partir de representaciones meramente espaciales soportada por instituciones y sus prácticas, y lo político que se explica por la aparición y oscurecimiento (Lefort 1991), de lo comunitario, el cual derivado de la negación de una forma de vida implica ver el acontecimiento en cuanto horizonte indeterminado.

El hecho de remitirse a esta 'forma de vida' adquiere significación al momento de integrarse al campo: por ejemplo, cuando en un momento de la investigación la aparición de MORENA como posibilidad mediante la elección presidencial de 2018 llevó a que aquellas luchas, oposiciones y antagonismos observados durante la primera parte de esta investigación se fusionasen con las fórmulas estatales, deambulando en espacios temporales difusos en que lo comunitario, como modalidad de lo político y de respuesta ante la negación de las significaciones particulares, pareció bajar la intensidad del antagonismo en la medida en que las diferentes promesas de la política convencional, muchas de ellas derivadas de la promesa de cancelación del NAICM, recubren gran parte una articulación política, de un 'nosotros' emancipatorio, lo que, entre otras cosas, *advierde la capacidad del imaginario político instituyente de no solo crear disputas, sino que del mismo modo lograr fagocitarlas a partir del reconocimiento de la especificidad que la 'forma de vida' como significado representa para cada uno de los sujetos.*

La producción de subordinaciones, que produce la acumulación de capital engendrada por el Estado, da pauta para considerar *el principio ampliado de equivalencia* esbozado por René Lourau (1980, 93) en que el Estado, como garantía metafísica de lo social, opera en conjunto con todas las institucionalidades legitimadas, implicando, en consecuencia, que en determinados momentos de tensión, este Estado guía toda la vida social, formando equilibrios, develando y conociendo de modo omnipresente verdades alternativas, oposiciones y contradicciones. En cierto sentido, la lógica estatal parece agotar la perdurabilidad de lo comunitario como acto de lo político, lo que, en el escenario analizado, *advierde que es un momento que emerge en cuanto los significados específicos son negados*

pero que, al mismo tiempo, es instancia para que la política convencional, representada por el Estado y sus instituciones, localicen esta dislocación para operar tanto desde los acuerdos como a partir de la represión.

En este caso, el hecho de usar la frase *proyecto aeroportuario*, en vez de usar separadamente *NAICM* o *AISL* como megaproyectos de infraestructura particulares, alude precisamente la tendencia del Estado a condensar el agonismo en dos fases que, pudiendo leerse de modo diferenciado o de implicar dos estudios diferentes, muestran la tendencia del imaginario político instituido por clausurar la mónada instituyente, significando, del mismo modo, que con la emergencia de lo comunitario, las fórmulas de la estatalidad, presumen primero el reconocimiento de un otro como oposición (comunidad-Estado; campesinos-tecnócratas o burócratas; mexiquenses-mexicano capitalino) para, del mismo modo, y mediante herramientas legitimantes como consultas (en este sentido, la propia consulta por el traslado del aeropuerto) u otras formas de simulación, los cuales, buscando la equivalencia, tratan de absorber las diferencias, *la difference*, buscando, desde un imaginario economicista, crear una sociedad ilusoria que incluye todas las demandas sociales. Sin embargo, la improbabilidad de clausura monádica global, así como el nombrado principio de equivalencia, *permiten ver que el proyecto aeroportuario, en sus dos partes, representa, en cierto sentido, una sociedad 'convenientemente' instituida que va reacomodando persistentemente un magma de figuras, formas e imágenes* (Castoriadis 2013)

Por otra parte, la disputa por los significados de los imaginarios sociales tiene un cariz eminentemente político en que cada sociedad sociohistórica, despliega formas de pensar y de sentir, de deseos y normas, elaborando sus representaciones a fin de darle un sentido (Castoriadis 2013). Sin embargo, al mismo tiempo, este se desborda en la medida en que las propias creaciones 'icónicas', con sus significados, *van reordenando el tiempo-espacio desde una lógica que clausura el diálogo y que, lejos de ser instituyente, se sujeta de un discurso económico neoliberal, un imaginario economicista, el cual carece de sentido para muchos grupos y comunidades que ella misma fue instaurando.* Esta lectura, central para

esta investigación, permite dar cuenta que *ante la imposición del megaproyecto aeroportuario que afecta precisamente a aquella población que, situada en la zona nororiente del Estado de México, se halla en un terreno ambiguo en el que, además de ser marginalizados por el crecimiento urbano de la Ciudad de México, aún conservan, producto de esta misma marginalización, prácticas rurales que dotan de sentido a gran parte sus habitantes.*

La búsqueda de aquello puesto en disputa comprende esta 'forma de vida' dentro de una cotidianeidad, parece advertirse que emerge un distanciamiento entre la particularidad de las formas de vida y un imaginario, que comprende análisis de las subjetividades, que incluye tanto lo creativo, la innovación y lo imaginario, como también la repetición y la rutina. En este sentido, la propia tendencia del imaginario social por poseer, y apropiarse mediante fórmulas jurídicas de expropiación y privatización de bienes comunes, presume que tanto tierras, cerros, actividades rurales o formas de marginalización revelan una disonancia respecto a los imaginarios sociales, o espaciales, en que sus objetos no representan necesariamente lo mismo para todos. En otras palabras, la capacidad del imaginario de generar una brecha entre lo percibido, de las fuentes de *deseo* y *fantasía*, o de darle primacía desde la experiencia a determinados objetos espaciales, muchos de ellos asociados a una actividad como por ejemplo la rural, sirven de pivote para pensar no solo los espacios que se van disputando, de sus significados adyacentes, sino que, además, apuntan al sentido vertido y a la posibilidad real de cambiarlo, mantenerlo o reafirmarlo.

En el contexto de esta investigación, contemplando antecedentes y acercamientos teóricos, el hecho de la imposición del proyecto aeroportuario da cuenta de un proceso laxo y complejo en que la posibilidad de diferenciar los momentos del acontecer de lo comunitario como capacidad y/o oportunidad de cambio, así como también observar como la fuerza de los imaginarios instituidos, operan y afectan los imaginarios de la vida cotidiana, las 'formas de vida' a la que se alude constantemente. *Con el crecimiento urbano y de integración económica que presume un proyecto aeroportuario, presente en el discurso estatal de corte*

subsidiario, emergen diferencias respecto a las formas de vida elaboradas por los sujetos desde sus propios espacios de marginalidad, lo cual, ante formaciones agonísticas elaboradas por el Estado, da cuenta de un escenario difuso en el que, en general, solo es posible encontrar expresiones negativas frente a la imposición del imaginario económico, de anclaje al desarrollo neoliberal, que de una u otra forma implican pensar en un contexto poco alentador en el que el modo de vida específico, tal como viene sucediendo incesantemente, tendría una torsión que, finalmente, podría acabar con la cotidianeidad de una vida rural que, de a poco, se ha ido apagando.

En este escenario, emerge una triple pregunta: *¿Qué es lo que surge al momento de plantearse la negación de la 'forma de vida' particular?; ¿qué es aquello que lleva a que lo comunitario aparezca como un acontecimiento temporal?; ¿cuál es la huella que va dejando esta negación?* Con la pluralidad observada durante la primera parte de la investigación de campo, la búsqueda de elementos teóricos explicativos llevó a pensar en que, con la heterogeneidad que se van presentando los contextos del proyecto aeroportuario, es oportuno ver aquellos elementos vistos, precisamente, en las experiencias particulares derivadas de las consecuencias de tan problemático proyecto. En este aspecto, y comprendiendo que el modo en que se fueron desarrollando los eventos, de un marco de referencia laxo que permita comprender la diversidad emerge la idea de ir *rastreando las expresiones de malestar que, derivada del proceso de negación de los significados particulares, reflejan un proceso simbólico de disputa de tales significados (en este caso con los elaborados por el Estado), lo que, en consecuencia, genera la emergencia de lo comunitario como un acontecimiento que, al ser temporal, se constituye como una experiencia colectiva en agonismo con las delimitaciones, o magmas, desplegados por el proyecto aeroportuario y sus formaciones instituidas.*

La idea de trabajar con la experiencia de San Luis Tecuautitlán responde en gran medida al hecho de posicionar la mirada en uno de los diferentes grupos que, dentro del contexto estudiado, es producto de un trabajo elaborado a partir de momentos, contextualidades, en que las diferentes personas se expresan, por lo que, si bien

había noción teórica relativamente resuelta, en ningún caso este producto final emerge de un marco teórico. Con el fin de buscar una mayor claridad en la exposición, a continuación, se presentan las formaciones analíticas usadas en esta investigación.

La expresión del malestar y la subjetividad

Dentro del proceso de investigación de campo, los diferentes afectados se van definiendo a sí mismos de diferentes maneras. En este aspecto, al intentar delimitar las referencias teóricas anteriormente planteadas, la noción de imaginario y de las significaciones sociales permiten a esta investigación admitir la latencia de aquello que queda 'por fuera' de lo racional⁹⁵, de considerar aquello que desplaza el magma de la sociedad.

En este sentido, el malestar⁹⁶ es considerado como aquella forma en que los afectados por el proyecto aeroportuario experimentan las formas de padecer el Estado y sus políticas económicas. Este malestar (y sus 'sinónimos' como el sufrimiento, la queja, la incertidumbre, el padecimiento, entre otros) dan cuenta de que el plexo entre Estado y mercado, tan recurrente en las aristas decisionales de la política, enarbolan la importancia radical de la economía como elemento

⁹⁵ Al respecto, es posible hallar una lectura lacaniana que está presente en el seminario 6: El deseo y su interpretación. La diferencia presentada acá entre 'lo real' y 'lo racional' tiene un paralelo de aquello que Lacan expresa sobre la cuestión de la identificación y su relación con el duelo en *que 'El sujeto se abisma en el vértigo del dolor y se encuentra en cierta relación con el objeto desaparecido que de alguna manera nos es ilustrada por lo que ocurre en la escena del cementerio. Laertes se arroja a la tumba y, fuera de sí, abraza al objeto cuya desaparición es causa de ese dolor. Es obvio que el objeto resulta entonces tener una existencia tanto más absoluta cuanto que ya no corresponde a nada que exista'* (Lacan, Seminario 6: El deseo y su interpretación 1958, 371). Sin embargo, si bien puede ser comprendida como una convergencia teórica, esto es pensado desde el magma de significaciones de Castoriadis, el cual, de modo similar da cuenta de la búsqueda, por parte del sujeto, de su psique, de su inconsciente, mientras que la sociedad busca su magma, definirse, mediante una estratagema identitario-conjuntista.

⁹⁶ Respecto al término, indirectamente se toma desde Freud sobre la capacidad de generar un lazo social y de aquellos elementos que amenazan este vínculo, elementos que, en suma, producen un malestar. El hecho de que sea el propio sujeto quien busca una dimensión en que la idealización de la realidad es convergente con lo que el sujeto desea (*Lust Ich*), mientras que lo que no es placentero es comprendido como un exterior hostil. En este aspecto, la idea de creación de un lazo social a través de identificaciones que, en este sentido, genera lazos afectivos.

constitutivo del *imaginario político*, el cual es visto como el único proceso actual capaz de condensar el lazo entre Estado y sociedad.

Indudablemente, al hablar del malestar, la referencia a Freud y su *Malestar en la Cultura* (1930) parece insoslayable. En él, la imposición de la cultura como una marca del Nombre del Padre, o la prohibición del incesto presente en *Tótem y Tabú*, en la cual la ley universal se desenvuelve como un ideal, en que el *Eros*, como elaboración de 'la cultura', busca sobrevivir ante la pulsión del *Thanatos* (la muerte), lo que conduce a una dialéctica pulsional en que el *Eros*, como fuente de vida, inscribe a la cultura como una norma que posibilita la vida.

Respecto a este malestar, según Castoriadis (2013) la fuerza de este argumento estriba en que Freud encontró el modo de ser, esa forma del inconsciente que sobrecarga a las personas de un lenguaje identitario que ignora las diferencias, el agonismo y la experiencia en el tiempo. Al mismo tiempo, retomando la idea de 'falta', observa que para lo identitario (identitario conjunquista) el tiempo no existe, figurándose como determinado, lo cual busca *reducirlo al imposible 'estado' monádico* (Castoriadis 2013, 472).

En lo que respecta a la subjetivación, esta se comprende como aquella vinculada con el origen de sentido que, en Castoriadis, no está sujeta a una realidad dada, sino que, contrariamente, es una tarea, un hacer, creación y construcción histórica, un encuentro autorreflexivo que, nutrido por la imaginación se expresa en la capacidad de los sujetos de crear subjetividad política desde la propia organización.

Estos elementos, esta indeterminación, permite comprender que ni lo económico ni ninguna fuerza de lo racional delimita y enclaustra completamente a los sujetos, de modo que es posible comprender al malestar como una *elucidación*, una alteridad y subjetivación, en que, ante la imposición, emerge como reflexión respecto al sí mismo, y de cuestionamiento ante la clausura que lo vuelve objetos en sí. Como posibilidad, el malestar es reflejo de la subjetividad que puede mostrar aquello que genera abatimiento en los sujetos, el regreso a las pulsiones psíquicas originarias o parte de cada una ellas.

En contexto, las decisiones respecto al aeropuerto, como es descrito en los antecedentes, procuran elaborar explicaciones técnicas, de la *episteme*, que, ancladas a discursos económico-bursátiles, se van integrando al vocablo común, instituyéndose progresivamente a la sociedad, que, no obstante, va negando las diferentes formas de vida, sobrecargando de explicaciones reduccionistas a aquello que no tiene tal explicación. En este aspecto, al aludir expresar el malestar, estas hacen referencia a un sistema institucional que los deja fuera, que los oscurece y delimita, lo que, contrariamente con la elaboración racional, dan cuenta de las consecuencias de la economía neoliberal, dicha por gran parte de los entrevistados, lo cual va confrontando a las propias instituciones políticas instituidas por este sistema económico.

Dicho de otra manera, en una forma 'causalista' respecto a los antecedentes del malestar, toman fuerza los elementos derivados de la propia modernización capitalista. La propagación un lazo social abstracto fundado en el mercado produce en el sujeto social, en ese sujeto 'resultante' del deterioro de las prácticas sociales comunitarias y del Estado de bienestar, en el que propio incremento y subsumisión de intercambio material '*intensifica la vivencia de la desigualdad*' (Peña 2020), lo que, aparejada a la difuminación de las fronteras de lo público y lo privado en el ámbito político, a la consecuente crisis de legitimidad institucional, entre otros, propiciarían, desde esta perspectiva, un malestar que confronta, desorganizada o fragmentadamente, un proceso de modernización que apela a la recuperación del vínculo que, tal vez mistificado, opera como sinonimia de justicia, verdad, igualdad, dignidad, etc., es decir, toda aquella emocionalidad ajena al malestar.

Las expresiones del malestar, considerada acá como aquella sustancia que confronta los imaginarios sociales instituidos, y en general al imaginario político que produce la economía, permite desatender las obturaciones que van despolitizando las acciones y performances de los afectados por el proyecto aeroportuario, lo que, en último término, implicó comprender la brecha entre *la política y lo político*,

advirtiéndolo que el malestar, lejos de ser una conducta desviada⁹⁷, tiene plena pertinencia para conocer el vínculo entre *lo político* y las formaciones comunitarias derivadas de este malestar. En este sentido de *lo político*, pensando en las formaciones antagónicas de Laclau como algo contingente que las hace inseparables de la hegemonía, permitiendo la posibilidad de elaboración de lo nuevo, de la articulación del malestar en algo que defina el límite de lo real, teniendo la capacidad de irrumpir, de un ámbito político en que la improbabilidad del acontecimiento puede presentarse como nueva reelaboración de límites, en que la predictibilidad de toda modernización capitalista, su costo-beneficio, pierde todo poder anticipatorio.

Ante esta propia circunstancia de campo, surge la idea de comprender las elaboraciones políticas de los diferentes afectados por el proyecto aeroportuario a partir de cómo expresan el contexto que los acongoja y, desde esta observación, *emana la idea del malestar como elaboración común que se desacopla con la noción de malestar presente en la dimensión institucional de la política* que busca obturarla en una reparación material. Este malestar, en cuanto antagónico, es emergencia de lo imprevisto, de una respuesta ante la simulación reparatoria y/o de representatividad que expresa un malestar 'en acción' frente a una lógica abstracta, funcional y medible de la política que reduce la participación a un escenario en que lo privado/público se resuelve en una *doxa*, u opinión, asimétrica sin resonancia en las decisiones políticas.

En cuanto a elemento con posibilidad de mover los petrificados por la política convencional, se comprende al malestar implica comprenderlo como una condición de posibilidad de *subjetivación política* que, en su capacidad creativa, genera articulaciones comunitarias, todas ellas vinculadas al deterioro del lazo social que expone la búsqueda de una orientación. En consecuencia, en relación con la capacidad de analizar desde la expresión del malestar surge la pregunta: *¿Cuáles*

⁹⁷ La idea de desviación social, presente en las fórmulas estructuralistas y funcional-estructuralistas, presumen que determinadas conductas que se alejan de las formas culturales que producen el lazo social advierten la presencia de diferentes mecanismos que buscan aislarla.

son aquellos elementos que producen este malestar y quiénes son aquellos que dirigen sus articulaciones comunitarias hacia este lugar de expresión?

Espacios, lugares y territorios como significación social imaginaria

Las referencias presentes en el campo aluden a una expresión del malestar que emerge, principalmente, a raíz de la construcción del proyecto aeroportuario, el cual, además de destruir los cerros, el cambio hacia la zona de Santa Lucía da cuenta de un proceso de urbanización que amenaza definitivamente el modo de vida de sus habitantes. En este aspecto el territorio, como parte central de la visión instituida de la comunidad y, al mismo tiempo, donde se desarrolla la vida social. En este aspecto, y como ya se advierte en el marco teórico, la consistencia del territorio como nodo referencial inicial alude, principalmente, a que el territorio, y la territorialidad como tales, no pueden solo ser determinados por su condición objetiva, sino que se caracterizan por ser diversas, heterogéneas y *funcionales* como una realidad histórico-social creativa que surge desde la subjetividad en la que *las comunidades se reconocen y se diferencian* (Vergara 2012).

De acuerdo con la complejidad, si comprendemos que el territorio en sí es *per se* una realidad que es interiorizada por los sujetos y no una constatación externa, emanada de 'un afuera' plenamente consumatorio y ajeno a los proyectos humanos cristalizados en expresiones comunitarias ajenas a la planeación. En este instante, surge la necesidad de dar cuenta de aquello que permite comprender, en el caso de esta investigación, la importancia del territorio para las elaboraciones comunitarias.

Considerando el contexto y dinámica de la problemática del proyecto aeroportuario, emergen tres elementos relevantes: 1) *el territorio se comprende como una significación imaginaria social de la cual emergen diferentes significados particulares que, con los diferentes cambios contextuales pueden ser fruto de disputas, en la medida en que la particularidad es negada y emergen expresiones de malestar al respecto; 2) el territorio devela las diferencias entre las elaboraciones*

instituyentes, la contención o la curvatura política (Lourau 1980), lo cual, en determinados escenarios, permite ver cómo las disputas por el significado resignifican lo comunitario a través *lo político*, es decir, permite dar cuenta del agonismo sin la objetivación efectiva de la política tradicional, observando la brecha o diferencia que emerge entre el territorio institucionalmente demarcado versus aquel que es elaborado desde actos políticos que lo dotan de una particularidad, los cuales, al mismo tiempo, son enarbolados dentro de una temporalidad determinada; 3) *finalmente, el territorio permite comprenderse como aquella dimensión que permite dar cuenta, en un tiempo-espacio, de las diferentes significaciones que son referenciadas en la vida cotidiana.*

Esta cuestión, que de un modo genera articulaciones entre la tierra y subjetividad, da cuenta que, dentro de esta propia vinculación afectiva del malestar, que procede de la negación del significado que ellos mismos elaboran respecto a los lugares, en cierto contexto elabora un 'nosotros' identificable, o común, para los sujetos. En suma, fue posible observar que, en gran parte de los afectados por el nuevo proyecto aeroportuario, emergieron significados particulares de determinados referentes colectivos negados que remiten a la elaboración de vínculos afectivos con determinados lugares, comprendidos como elementos bajo los cuales se elabora el discurso del 'nosotros'.

El pliegue con los espacios y lugares se percibe, por lo tanto, como aquello que pone en relieve la ruta de la institución social imaginaria para elaborar un sentido del territorio que opera, en contextos sociohistóricos determinados, negando la particularidad. Al respecto, es posible comprender el proceso de institucionalización del territorio (en cuanto a contenedor) como una interacción entre *funcionalidad, simbolismos e imaginarios* lo que, propició comprender este proceso como la propia creación de la vida en sociedad; la propia funcionalidad emerge dentro de límites socioculturales que determinan fines, los cuales al mismo tiempo despliegan símbolos que producen determinadas significaciones, lo que, en términos de esta investigación, aluden a que lo imaginario será aquello de donde brotan estas significaciones sociales y que, al mismo tiempo, forman desde las instituciones

sociales comunidades funcionales, *la comunidad*, que permiten conocer los límites establecidos por la sociedad.

De esto, el malestar como expresión de la vida en sociedad da cuenta de aquellos aspectos funcionales, del funcionamiento de la sociedad, que contradicen determinadas formas de vida que ella misma ha creado. *El malestar, como tal, implica al mismo tiempo un elemento importante para el imaginario de la sociedad, dado que la propia identificación de esta permite a la institución ‘analizarla’ para, de este modo, generar equivalencias definidas por el Estado* (Lourau 1980). En otras palabras, cuando la gubernamentalidad logra identificar ese malestar, esa pulsión natural de confrontación a los imaginarios políticos instituidos es usada para la reducción de ésta con el sentido del imaginario, siendo tomado como un concepto vaciado de toda su emotividad (Corten 1998) a fin de intervenirlo de modo parcial, apaciguarlo o convertirlo en otra cosa. Por ejemplo, en la consulta por el cambio de locación, el malestar es usado como explicación para realizar el proyecto aeroportuario, de concatenar reparaciones a fin de intervenir sus causas profundas, el sufrimiento generado, en suma, el pasado.

Conocer cuáles son las fuentes del malestar presume, en este sentido, pensar en aquello que es fuente de malestar, a fin de dar con aquello que puede convertirse en motivo de disputa o de sometimiento. En este caso, la existencia de una temporalidad de la resistencia y defensa, de la presencia y agotamiento de acciones comunitarias ancladas de lo político, advierten que de la dislocación de la política institucional emergen ‘respuestas’ que van desde instancias pacíficas, reparatorias y de integración, hasta de represión y violencia. *Contextualmente, el paso del Estado desarrollista y subsidiario, que acota las fronteras de lo urbano y lo rural a través del proyecto aeroportuario, produce desde el malestar diferentes pliegues comunitarios que, momentáneos, reflejan reivindicaciones respecto a una especificidad etnocultural* (Bengoa 2016) que operan de modo antagónico con una sociedad criolla. En este sentido, las acciones políticas emprendidas por algunos de los habitantes de San Luis Tecuautitlán ayudaron a descubrir elementos ligados a la construcción social del espacio, fronteras simbólicas, representaciones e

imaginarios. Sin embargo, al mismo tiempo, y contrastando con imágenes idealizadas de una articulación común de la disputa, también fue posible observar una ruptura en sus habitantes, una fragmentación de la comunidad instituida socioespacialmente, lo que hace evidente que la limitación en la participación política institucional, de la cooptación de algunos por partidos políticos, de diferencias generacionales, entre otras, separan la intensidad de la participación de los habitantes de San Luis Tecuautitlán.

Esta situación permite conocer las diferentes expresiones del malestar, el cual es 'secuestrado' por el imaginario político estatal a fin de fagocitar lo político, convirtiéndolo en este caso en figuraciones despolitizadas subordinadas a la economía, a categorías de intervención y a un confinamiento reparatorio que, en muchas ocasiones, no es llevado a cabo. Porque, finalmente, cuando se habla de pobreza, del pobre que sufre, *¿no implica, del mismo modo, una esencialización del malestar como mecanismo del Estado para apagar la potencia que tiene este sentimiento en generar formas instituyentes, de autocreación y de resistencia frente a un contexto que amenaza con acabar con una determinada 'forma de vida'? En esta cuestión, el malestar latente es aquello que permite 'mover' la realidad política, siendo un elemento central en la medida en que puede cambiar el orden frente a las nuevas determinaciones representadas, en este caso, por un proyecto aeroportuario que amenaza el sentido de la vida de los sujetos, los cuales, independientemente de su posición frente a este, ven mellada la posibilidad de llevar la vida que quieren o que les hace sentido.*

La elaboración de este 'principio de análisis' permite, de este modo, observar que el proyecto aeroportuario, como uno de tantos megaproyectos de infraestructura, lleva a un malestar que proviene del peligro que representan los medios modernos de explotación para la mantención de determinados sistemas *comunales*, peligro que, con la cercanía de un entorno urbano, tiende a acrecentarse. *Este malestar, frente a una integración forzada, devela contextualmente la manera en que el Estado y su institucionalidad opera, primero negando y luego diagnosticando para*

finalmente buscar equilibrios que le permitan evacuar este malestar hacia lo plenamente calculado.

Tercera Parte: Análisis de campo.

Esta parte del texto, como análisis, es una exploración que enlaza elementos contextuales y teóricos con una investigación de campo inserta en los procesos de despojo que el proyecto aeroportuario, como megaproyecto de infraestructura, produce en San Luis Tecuautitlán, Estado de México. Fundamentándose en la interrelación de un trabajo de campo construido en base a diferentes espacios temporales, esta parte descansa en el siguiente axioma: *que las consecuencias de los megaproyectos, sobre todo en una investigación sobre subjetividades, plantea un acercamiento y una preocupación por los significados, implicando, por tanto, pensar el terreno desde la particularidad y en relación con la vida cotidiana.*

Contextualmente, y con apoyo de los antecedentes y elementos teóricos, si bien se asume la presencia de un campo geográficamente constituido, con elementos significantes, elaboraciones particulares, que propician en el escenario de disputa tomar el lugar de la experiencia como un constructo que visibiliza el malestar social, equivale a pensarlo como el espacio en donde es palpable el *rastro del malestar* que se produce en las subjetividades de aquellos que fueron y son afectados por el proyecto aeroportuario.

El hecho de la búsqueda del rastro del malestar, del sufrimiento, derivado de las afecciones del proyecto aeroportuario, produjo la aparición de diferentes

expresiones que, como detonante del análisis, posibilitaron la emergencia de diferentes campos analíticos. Al respecto, y desde los principios contenidos en el marco teórico, las consideraciones analíticas generales se distribuyen de la siguiente manera:

Expresión: La expresión se considera como instancia de existencia y actualización de significados, que implican la transmisión de estos. Desde el imaginario, es posible encontrar vacíos y asimetrías que emergen entre los significados y las expresiones, implicando que tales expresiones no pueden asimilar los rápidos desplazamientos de significados y, al mismo tiempo, no se develan completamente idénticos. Esta expresión permite observar las diferencias, los objetos de lucha, las diferentes formas de concebir el mundo y, además, las consecuencias de un constreñimiento que expresa un malestar ante la pérdida de sentido. Tanto lucha como malestar son parte de la misma respuesta frente a la carencia de significados elaborados por la institucionalidad a partir del despliegue del imaginario social.

Procesos sociohistóricos y el contexto: La observación de la interacción, en diferentes espacios, la temporalidad, como eje histórico, fue importante para desatender todo aquello que es parte de la tradición de la historia oficial, de la 'ontología heredada' en el sentido castoridiano, para que, mediante las propias expresiones de los sujetos, poder generar contrapuntos con la posibilidad de temporalidades ajenas a las formas sociales ya instituidas. En este sentido, se observó una diferencia entre el *tiempo social* y el *tiempo político*. Este último, con potencial de poder determinarse a sí mismo, la visibilidad de ese 'otro' que acaece en la trama temporal, es decir, aquello que irrumpe buscando su ser o, al mismo tiempo, como un horizonte de posibilidad de apertura hacia 'lo nuevo'.

El campo, como tal, siempre estuvo subsumido al devenir temporal. Incontrarrestable, los cambios temporales implicaron una interpretación que combina profundidad y contextualización, lo que, en términos de esta investigación, además de vincular el campo con convergencias 'macro', permiten generar un contrapeso respecto a las esencializaciones teóricas.

La 'sujeción' respecto al contexto fue central para detonar la multiplicidad que la imposición política de los megaproyectos de infraestructura provoca, llevando el análisis hacia elaboraciones contextuales que develen matices diferentes respecto a las consecuencias de estos (Grossberg 2010). Pensando en escala espaciotemporal, el contexto devela coyunturas constituidas estatalmente - el imaginario social -, que permean interacciones y prácticas sociales, las cuales, al mismo tiempo, posibilitan la evidencia de momentos en que emergen posibles alteridades que se van desarrollando en cuanto diferencia de las elaboraciones instituidas, de las representaciones, de la permanencia de la identidad y de la exposición a un ámbito comunitario que sutura cualquier antagonismo.

En consecuencia, considerando la propuesta de Auyero (2012) respecto a desmontar conceptos, la posibilidad de cuestionamiento de las reducciones de significados proviene del hecho de historizar, de agregarle temporalidad, y de darle turbiedad a la imaginería de lo armónico presente en la relación mercado-Estado-sociedad⁹⁸ que, como representación de la política de lo *privado/público*, delata la vocación de lo experto por sobre las instancias autoinstituyentes.

Significados imaginarios sociales: El hecho de posicionarse contextualmente implicó identificar aquellos significados puestos en disputa por el proyecto aeroportuario. Estos fueron encontrados, principalmente, en la discursividad presente en el campo. Sin embargo, también las personas coexisten con aquello que, sin que necesariamente sean explícito, tiene determinada significación, lo que, pensando en el desencadenante del malestar, devela tanto fracturas en el coto territorial de San Luis Tecuautitlán como también, al mismo tiempo, la propia convivencia, la vida cotidiana y las posiciones respecto al proyecto aeroportuario, que *develaron una paradoja entre lo social y lo político*. Esto, dentro de los significados comunitarios, hace que convivan diferentes 'tipos' de comunidad, sin

⁹⁸ La sociología clásica, como subsidiaria del análisis desde la institucionalidad, en esta relación implica el abandono de la comunidad para darse a una sociedad, en la cual la interacción se suscita abstracta, en que los sujetos elaboran pliegues identitarios 'conscientes' y 'electivos' respecto a aquellos que, antes, se enarbolaban como unívocos. Con el advenimiento de la modernidad capitalista, no es que la comunidad como tal desaparezca, sino que más bien pierde su contenido instituyente, su práctica como tal, su posibilidad de acaecimiento radical (véase, especialmente, las teorías de la sociología estadounidense de principios del siglo XX).

que cada significación se elimine entre sí, sino que más bien representándose en distintos significados.

Los significados provenientes de lo político se expresaron, contextualmente, aceptando la propia mixtura de estos hitos de significación, en cuanto a que los sujetos de referencian de diferente manera y con particular coherencia, dependen de su relación con los determinantes sociales.

Capítulo 6. El rastro de San Luis Tecuautitlán en el contexto de disputa con el Proyecto Aeroportuario.

–Y, sin embargo –respondió Eduard–, así como estos se pueden unir mediante costumbres y leyes, también hay en nuestro mundo químico unos miembros intermedios para unir lo que se rechaza mutuamente. – Así unimos –intervino el capitán– el aceite con el agua mediante la sal alcalina.

Johann W. Goethe

Al inicio de esta investigación, uno de los principales objetivos del trabajo de campo consistió en hallar nuevos espacios de investigación relacionados, en este instante, con el problemático emplazamiento del NAICM. En esta búsqueda, y en consideración con las implicancias emergentes tras este megaproyecto de infraestructura, el hallazgo de un grupo particular de afectados, como lo son los habitantes de San Luis Tecuautitlán, en el variopinto de subjetividades emergentes, fungieron en el encuentro con nuevos lugares analíticos que, además de retomar elementos culturales, comprenden una continuidad de los principios de vida que resisten a los procesos hegemónicos.

Bajo la coyuntura de este momento analítico, la vivencia de la incertidumbre que representa la destrucción del medio, en específico los Cerros *Tlaltepec* y *Tepozayo*, requirió de la ‘ampliación’ metodológica de los espacios etnográficos a fin de poder hallar, en los imaginarios sociales en disputa, el deambular, muchas veces errante y parcial, entre negociación, defensa y condensación que, en este contexto, *expresa un malestar subjetivo*.

En esto, y hasta cierto punto, en divergencia frente al *capitalismo ecológico*⁹⁹, la expresión del malestar frente al despojo, destrucción y acumulación que expone este megaproyecto, descubrió que, además de las reivindicaciones materiales y concretas, emerge la problemática de la pérdida de sentido y de soportes existenciales la cual, en el momento da cuenta de una *narrativa testimonial* que, ante la incertidumbre y malestar adyacente, cuestiona e interpela la materialización desarrollista del mundo que los abriga. En este instante, y a diferencia de la discursividad política, el malestar testimoniado emerge en cuanto a subjetivación de la vida que, como particularidad indeterminada, se entiende como respuesta frente al frío racionalismo neoliberal¹⁰⁰.

En lo que respecta directamente a este capítulo, el hallazgo de los representantes de San Luis Tecuautitlán se realizó en un ‘escenario intermediado’ en el que, dentro de espacios institucionales observados¹⁰¹, surge la narrativa testimonial como mantención frente a la posibilidad de pérdida de un modo de vida. En esta instancia, y en atención a la diferencia entre el testimonio y el discurso político, la singularidad de estos afectados fue visible en *a la distancia entre los imaginarios políticos instituidos y la expresión del malestar* frente a un proyecto aeroportuario que amenaza la vida tal cual la conocen.

De esta distancia entre imaginarios sociales, se observaron diferencias y disputas por los significados, que generaron diferentes versiones respecto a la vivencia y

⁹⁹ Se comprende como capitalismo ecológico, o ‘ecocapitalismo’, a aquella perspectiva que, bajos los principios de capitalización de la sustentabilidad, crea condiciones que, desde la teoría economicista del manejo de externalidades, busca delimitar los denominados ‘excesos’ relacionado con el desarrollo del cual, del mismo modo, los diferentes megaproyectos no son ajenos. Consecuentemente, la lógica racional del capitalismo, en que sus cálculos cortoplacistas determinan su eficiencia, en cambio, aparece como contradictorio con la puesta en práctica de un ecologismo acorde con una visión y proyecto a futuro por lo que, en sí mismo, como sistema fundado en la competencia, hace imposible su convergencia con la ecología (Löwy 2012).

¹⁰⁰ La lógica del neoliberalismo, siguiendo una racionalidad presente en su propio núcleo, trasciende de la mera operación ideológica. Entonces, en estos términos, el neoliberalismo, actúa a través del ejercicio y presión que ejerce sobre las personas lo cual, en términos de una racionalidad, implica un sentido o dirección de la existencia que atraviesa a los sujetos sin reducirse solamente a la escala económica. En consecuencia, la dinámica de mercado se extiende a escala humana de modo que se incorpora a la vida social y, en consecuencia, fusionándose en la cotidianidad (Laval 2003)

¹⁰¹ Los espacios institucionales a los que se hace mención son fundamentalmente educacionales. En este caso, en consideración con el desarrollo del campo, se situaron en la Universidad Autónoma Metropolitana y en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, ambos en la Ciudad de México

recepción de las consecuencias del proyecto aeroportuario: Por una parte aquella que, como parte del discurso político, crea condiciones instituidoras y de condensación de la subjetividad política; por la otra, un testimonio que, como imaginario social creado por parte de los habitantes de San Luis Tecuautitlán, aparece distante del discurso del FPDT y del INAH, expresando, en su malestar, la oportunidad de acercamiento a elementos subjetivos tales como percepciones, emociones, posibilidad política, reapropiación, saberes comunitarios, entre otros.

Así, estas versiones del imaginario social, como parte de una coyuntura presente en un tiempo-espacio delimitado, implicaron la presencia de formas de reproducción en cuanto a sentimientos y prácticas compartidas, de persistencia y búsqueda de elementos *comunes* que, de una u otra forma, se pusieron en evidencia tras este momento del campo. En este instante, el término comunidad como conjunto vinculado a una convergencia a una versión del imaginario fue importante para hallar aquellos elementos subjetivos que fueron vehiculando esta investigación y, a la vez, encontraron en San Luis Tecuautitlán una noción de comunidad como potencia para re-imaginar la vida de otra manera, edificándose a partir de un *imaginario de vida*.

Sin embargo, y frente a los dos escenarios etnográficos analizados aquí, el reto de los representantes de San Luis Tecuautitlán para lograr crear testimonio que, desde *la experiencia común*, desarrolle un sentido de *lo comunitario* como posibilidad política fue bloqueado por significaciones vinculadas a una versión instituida de *la comunidad*, detonando constantes tensiones ante el vaciamiento de significados presentes en las elaboraciones instituidas. De este modo, dos elaboraciones instituidoras de la comunidad se observaron en esta instancia de campo:

-*La mirada de la comunidad como una militancia* en que, ante la posibilidad de influenciar mediante la acción y/o el discurso a otros sujetos sociales, posicionan a un grupo de ellos, el FPDT, como aquella entidad que, desde el peso de su acción política concreta, desarrolla un proceso de subordinación en que la legitimidad de su causa, triunfo de su posición subjetiva y movimiento más reconocido en la disputa contra el proyecto aeroportuario, busca aunar a diferentes organizaciones que, de

modo concreto, lo reconozcan como entidad fundacional representativa de toda resistencia ante el proyecto aeroportuario.

*-La presencia de una comunidad que, como un atributo dado por la sociedad, desarrolla una versión en que la determinación cultural de la nacionalidad mexicana genera una condición de exigencia que, a diferencia de la primera, se presenta como innegable¹⁰². Sin embargo, en atención al elemento indeterminado¹⁰³ castoridiano y al contexto de construcción de un proyecto aeroportuario en agonía con las subjetividades, el hallazgo del malestar expresado por los habitantes de San Luis Tecuautitlán frente al INAH, llevó a pensarlo como una *elucidación* que tiende a ser continuamente bloqueada por el 'incuestionable' Patrimonio Cultural.*

En el encuentro con estas dos versiones de la comunidad, el rastro del malestar tras el megaproyecto aeroportuario producido por San Luis Tecuautitlán, en el contexto de una práctica testimonial intermediada por los procesos de institucionalización seleccionados en cuanto a relevancia y acceso a la información, situó el análisis de este capítulo en dos instancias de observación y escucha: El primero '*La construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México: ¿a quién beneficia?, ¿a quién perjudica?*', organizado por el posgrado de Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana; El segundo, durante '*El taller de defensa de los territorios y del patrimonio*' organizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). A continuación, se presenta el análisis de este proceso.

¹⁰² La idea de una dimensión constitutiva innegable se atribuye a aquella dimensión presente en el significado imaginario social en que se ampara, desde la perspectiva castoridiana, la psique socializada. Como tal, en el reconocimiento, a través de diferentes medios, de las disposiciones estructurantes y definiciones respecto a 'lo que se es', lo innegable tiene que ver con aquella subjetividad que no radica en la mera interioridad, sino que, del mismo modo, y como magma originario, es introyección de lo socialmente constituyente para un individuo, siendo incorporación de un sentido histórico-social compartido bajo el cual se permea el comportamiento.

¹⁰³ Como es posible reconocerlo en el marco teórico, se comprende acá lo indeterminado como aquel elemento que, desde la conciencia de la particularidad histórico-social, cuestiona aquellas significaciones dadas a fin de contar con la posibilidad de crear otras nuevas o una actualización de estas (Castoriadis 2013).

6.1 'La construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México: ¿a quién beneficia?, ¿a quién perjudica?: La cooptación del FPDT y la posibilidad de disidencia de San Luis Tecuautitlán.

En esta instancia de campo, siendo la primera, el hallazgo principal puede resumirse en como el FPDT, como movimiento reconocible y, en ese momento, legitimado. La fragilidad de las fronteras de representación, en este instante, permitió al FPDT, en su capacidad de ser un actor político reconocible, un movimiento, tal vez involuntario, que suprime la diferencia y el disenso. En este instante, la investigación llevó a pensar el colectivo como un problema, imposible de solucionar, en cuanto a la brecha presente tanto en la representación como en el acuerdo. La imposibilidad de la uniformidad, que produce, al mismo tiempo la aporía comunitaria, a saber, propició la observación de una clausura de lo comunitario, de su capacidad política y particularidad, produciendo una negación de la diferencia.

Contextualización

En el caso específico del testimonio de los habitantes de San Luis Tecuautitlán en el foro sobre el Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México organizado por la UAM-X, durante la posición de toma de palabra, muchos de los asistentes, incluidos trabajadores, académicos invitados parecían prestarle más atención a la performance del FPDT en general y, en particular a su líder Ignacio del Valle. Tal performance, que incluyó vítores como '*tierras sí, aviones no*' o '*la tierra se defiende*' y un desfile de machetes y lienzos rojos, rompieron la dinámica escenográfica predeterminada para darle voz a aquellos que, además del FPDT, sufren las consecuencias de este megaproyecto de infraestructura. Tal cuestión permite develar que el ejercicio de *apropiación simbólica del espacio* ejercida por el FPDT puede comprenderse, desde esta perspectiva, como un espacio 'ganado' a partir de su férrea defensa territorial que, como fuente de diferentes investigaciones y referencias académicas, da a entender que considerarían, en este momento, los

diferentes espacios de debate como propios, asumiéndose como portavoces, en este momento, de los pueblos afectados por el proyecto aeroportuario¹⁰⁴.

Observé, no obstante, que ni en la discursividad ni en las entrevistas a algunos miembros del FPDT, se mencionara, como tal, la coyuntura y nuevos escenarios de despojo frente a las obras del NAICM. En este caso, y en parte observando en el caudillismo e historia del FPDT como elementos 'cooptadores', la idea de lo político del FPDT, más que una dimensión autónoma, tiende hacia la *acumulación de fuerza*, de comunidades y resistencias, desde lo social. El FPDT, como movimiento social, comprende la actividad política que, renunciando a los elementos autonómicos, tienden a situarse dentro de la alternativa progresista del MORENA, dejando, de facto, la experiencia al servicio del ejercicio político tradicional. La cooptación de la centro-izquierda, representada por Andrés López Obrador, busca, en la creación de espacios de diálogo con su candidatura, estrechar la relación entre los afectados por NAICM, apaciguando el movimiento para, en cambio, transformar la lucha hacia dinámicas instituidas considerando la promesa de esta coalición de detener el megaproyecto, transformando su relación con la esfera gubernamental.

De este foro, la importancia de la potencia política del FPDT y su capacidad de permear la discursividad de los otros fueron importantes al momento de pensar en su influencia. De hecho, dado que es una agrupación ampliamente conocida, lo cual incluye la promoción de su presencia en el foro, esta fue tomando total protagonismo dejando a los otros ponentes subsumidos a un segundo plano. De hecho, sin ir más lejos, el cierre hacia un discurso común parece, en determinados momentos, la exaltación de una identidad que, naturalizada, parece más buscar adherentes que crear un frente común. En esta instancia, la necesidad de instituir la organización social a fin de contrarrestar los efectos negativos parece crear una condición de

¹⁰⁴ En los contextos sociopolíticos posteriores, tras el traslado de Texcoco a la base militar de Santa Lucía, emerge una nueva fuerza, los 12 pueblos originarios de Tecámac los cuales, a diferencia del FPDT, buscan establecer una oposición tanto al proyecto aeroportuario como tal, así como también a los diferentes megaproyectos de infraestructura depositados en la zona oriente a la Ciudad de México.

hegemonía del FPDT con los otros afectados situación que, en términos de *un dominio*, crea un vínculo en disparidad.

Así, una vez la irrupción del FPDT, los cuales con su agitación de machetes y consignas cortaron la presentación de los participantes, el paso de los testimonios de las diversas comunidades pasó a segundo plano. De hecho, una de las ponentes de Ixtapaluca fue abruptamente interrumpida por una interpretación del líder del FPDT lo cual, casi como un acto de control y vigilancia respecto a lo que 'se debía entender' o 'decir' en el foro, llevó a la creación de un ambiente de 'mitin' en el que solo la agrupación podía, de hecho, expresarse con mayor autonomía.

En el caso particular de los ponentes de San Luis Tecuautitlán, los cuales expusieron la problemática de la construcción de minas de material pétreo de sus cerros, la falta de agua, la cercanía con Teotihuacán y la resistencia ante los propios trabajadores, la interpretación de tanto académicos como del propio líder del FPDT fue similar a todas las anteriores: la necesidad de un pacto común que permitiera desarrollar un discurso y acción política en conjunto y liderada por el FPDT. Tal elemento, *integrador*, si bien es comprendido como una forma legítima en que la política y la dinámica de defensa de la tierra, llevó, de hecho, a silenciar aquellas particularidades que tienen importantes diferencias respecto con lo expresado por el FPDT. Dicho de otra manera, la preocupación específica de los ponentes de San Luis Tecuautitlán tiene que ver con *una relación y construcción emocional con aquellos símbolos que son parte de sus prácticas culturales y con la posibilidad latente de un desplazamiento hacia otro lugar* y no tanto con una oposición tácita, *per sé*, al proyecto aeroportuario en sí o de la posibilidad de realizar acciones políticas concretas que dote a sus habitantes de una 'participación' en *la política*. Fue en este momento del campo en que se optó, finalmente, por darle un giro a esta investigación: *pasando de San Salvador Atenco a la zona de San Luis Tecuautitlán*.

En lo que respecta al análisis, este se sitúa en dos momentos que fueron centrales al momento de generar esta investigación: El primero, como encuentro con San Luis Tecuautitlán, se desarrolla a partir del malestar ante la inminencia del proyecto aeroportuario; el segundo, en cuanto a exploración de nuevos lugares de

investigación, tiene que ver con la cooptación del FPDT y el encuentro con San Luis Tecuautitlán como particularidad.

6.1.1 La particularidad de San Luis Tecuautitlán y el malestar ante el proyecto aeroportuario

Sin desconocer la importancia del FPDT como un actor importante al momento de discutir las consecuencias respecto al conflicto aeroportuario, el hecho de que este tenga reconocimiento implicó, en general, que, en la constancia de su problemática y los actos de violencia situados en Atenco, emerjan como representantes legítimos ante la problemática del proyecto aeroportuario en el Estado de México. No obstante, ante la particularidad coyuntural de 2018 y con el avance de las obras, las afectaciones sobrepasaron su emplazamiento: *creación de vertederos, procesos de urbanización, contaminación del agua o destrucción del medio*, entre otros, aparecen como una nueva problemática que sobrepasa la lectura economicista institucionalizada de las externalidades negativas.

La emergencia de la singularidad, de malestar, frente a un megaproyecto que se abre paso por distintos poblados se manifiesta en una narratividad experiencial que detona diferentes testimonios que, en discrepancia con la racionalidad economicista de las externalidades y costes, se posiciona como una articulación de vivencias y entendimientos particulares frente a la lógica de los megaproyectos. Así, las afectaciones de San Luis Tecuautitlán, experimentadas en el malestar por la explotación de material pétreo en los cerros *Tlaltepec y Tepozayo*, dieron cuenta de una narración que, más allá de la mercantilización y financiarización de la naturaleza, denota la relación de significancia y de sentido edificado en estos cerros destruidos. Al respecto, se narra:

Andrés (G2): Desde el día 25 de diciembre *hay mucha tristeza* porque, por desgracia, veíamos que empezaban a quitar la corteza del cerro y unos vecinos de ahí, de nuestra comunidad, ponen un letrero diciendo: *'pueblo ayúdame'* porque, de una forma, el cerro no puede hablar, nos ponen el letrero y mucha gente nos damos cuenta de lo que está pasando [...]Se empiezan a formar grupos de personas para poder rescatar todo esto, entonces nosotros, como comunidad, hacemos campamentos porque,

porque hay dos cerros en especial el Tlaltepec y otro cerro, el Tepozayo, donde estaban cuatro minas trabajando para devastar esos cerros. *Se ponen los campamentos para impedir que, de alguna forma, los devastaran [...] aquí la situación es que muchas personas de nuestra comunidad se unieron para parar toda la devastación de los cerros [...] Entonces, la verdad es muy doloroso para nosotros, como comunidad, haber vivido vivencias que nadie quisiera vivir, pero la buena fortuna que nosotros, como vecinos, pudimos lograr, de alguna forma, detener la devastación de los cerros*

Este fragmento, comprendido como parte inicial de esta investigación, dio pistas analíticas para comprender, en parte, aquella cosmovisión puesta en jaque por el NAICM. Advirtiéndose en el malestar, testimoniado como *tristeza y dolor*, elementos subjetivos comunes que, consecuencia de una situación límite, propiciaron una acción a favor de los intereses de la comunidad, en cuanto defensa y protección de los cerros, narrados acá, como parte de un *imaginario mítico*¹⁰⁵ que, como tal, es *dotado de atributos de vida*.

Desde este punto, es posible observar que el proyecto aeroportuario en sí mismo es comprendido como ajeno a la vida y, en consecuencia, ajeno a un modo de ser concreto. La potencia de este testimonio, en el que *se expresa el malestar frente a la negación de una cosmovisión respecto a su entorno y prácticas sociales*, denota un sufrimiento y el miedo ante amenaza un modo específico de ser. En la elusión de la diferencia desplegada por la lógica de este megaproyecto, el vaciamiento de los significados particulares posibilita una rearticulación comunitaria que, sin que sea necesariamente *norma existencial a priori*¹⁰⁶, destaca, en la posibilidad real de su destrucción, la elaboración de una memoria colectiva que pone por delante su supervivencia. En otras palabras, la construcción del aeropuerto es vista como la destrucción de su modo de vida, un ser particular que alberga cosmovisiones y formas de entendimiento diferentes a la racionalidad económica, sus *imaginarios* e

¹⁰⁵ El imaginario mítico se comprende en cuanto edificaciones que, ya sea por tradición o incorporación a la cultura heráldica instituida, da cuenta de soportes significantes para los miembros de una determinada colectividad. Tal mitificación, en cuanto sentido, permite la creación de un imaginario compartido y, en determinadas condiciones y coyunturas, tiende a ser parte de un común que, como tal, es capaz de desarrollar acciones colectivas en pos de su mantención

¹⁰⁶ En relación con el contexto mexicano, reconociendo la ambivalencia en la edificación comunitaria, tanto el hermetismo comunalista en cuanto unicidad, así como las articulaciones abiertas como la religión, política, nacionalidad, territorialidad, implica que, toda comunidad o grupo de personas tiende a crear articulaciones comunitarias indeterminadas.

instituciones, denotando una situación de vulnerabilidad frente a condiciones asimétricas que amenazan su modo de vida.

Por otra parte, comprendiendo el escenario en el que se expresó el testimonio, la posibilidad del malestar como parte de un sentimiento compartido por otros, da para pensar que desde este sea posible crear vínculos con otros afectados frente al despojo y destrucción, *desarrollando puentes para la articulación de proyectos comunes*. En este aspecto, si bien en un inicio la particularidad de las consecuencias materiales son parte de la diferencia, el malestar, como subjetividad, es capaz de crear nuevas articulaciones lo que, al mismo tiempo, da para pensar que, ante la pérdida progresiva de territorialidad, este sea un elemento aglutinador importante que permita la posibilidad política cimentada en una relación diferente con el medio, uno acorde con la vida y la singularidad.

El agonismo, cimentado en el malestar, crea articulaciones en que el nosotros es testimonio de una experiencia colectiva, de una comunidad que en el acto de lo político permitió la unión que, como acto de resistencia, llevó a una confrontación que, como tal, pone en relieve las diferencias respecto a la significación singular de los cerros, y del medio en general, frente a la valorización económica que representan para el proyecto aeroportuario. *La reivindicación y la lucha colectiva, como parte del testimonio, rompen con la determinación de la comunidad acotada a un perímetro territorial*, denotando en el propio acontecer la posibilidad de una brega que, en sí misma, decanta en la búsqueda de reconocimiento de su modo de ser.

Al mismo tiempo, cuando se relata la creación de campamentos en resistencia, la noción del *nosotros*, como tal, da cuenta de una acción colectiva singular que irrumpe desde una historia particular que, en cuanto a épica, es descrita como una vivencia común y con un significado en sí mismo, crean una memoria colectiva que, conocida en la especificidad de San Luis Tecuautitlán, es explicitada a fin de transmitir una experiencia política, un saber, que da cuenta de los cambios producidos tras la destrucción de los cerros.

En el escenario de este testimonio, en que diferentes representantes de comunidades afectadas expusieron las consecuencias directas y colaterales antes de la irrupción del FPDT, la narración de este acontecimiento, es expuesto en tanto *consejo y posibilidad*: *Consejo* en cuanto a recuerdo de aquellas aflicciones que, comunes, son compartidas como testimonio experiencial, como algo que 'nadie quisiera vivir' y *posibilidad* que, ante la falta vivenciada, expone el deseo de crear nuevas articulaciones políticas (Stavrakakis 2007) que se abra hacia un *acontecimiento político común* que, indeterminado, emerja como respuesta a los daños que amenazan su existencia y, al mismo tiempo, genere *nodos parciales* de sentido.

Al respecto, y como parte de un proceso de descubrimiento de la colectividad a estudiar en el proceso de campo inicial, el testimonio de San Luis Tecuautitlán, a diferencia de un discurso político, se ubica dentro de una narrativa que fue capaz de crear vínculos con otros afectados, *un nosotros agónico*, que, capaz de relativizar diferencias, fue capaz de formular elementos comunes, modos de vida alternativos, a la par con la posibilidad de resistir, desde un malestar común, la negación del modo de ser experimentado por la destrucción del medio.

6.1.2 La cooptación del FPDT y el encuentro con San Luis Tecuautitlán.

Hablar de cooptación, en el contexto en que se presenta esta investigación, sitúa al FPDT dentro de una actualización y apertura del sistema político que, posterior a la particularidad de su conflicto con la estatalidad, lo presenta como un sujeto social agenciado y, como tal, forma parte de un movimiento social inserto en una estructura política que lo comprende como un actor relevante al momento de hablar del conflicto por el NAICM.

Tal situación, pensando en la *adaptabilidad y flexibilidad* de las organizaciones sociales, denota una *lógica cooptadora*¹⁰⁷ que tiende a ordenarlas y plegarlas a fin de poder, en determinadas circunstancias, recurrir a ellas. El FPDT, como movimiento que no asume una negación radical de lo instituido, es tomado por las fuerzas políticas progresistas lo que, si bien tampoco implicaría automáticamente pensarla como parte de la política partidista como tal, su irrupción y contenido discursivo la comprenden como parte de ellas, acumulando y conjuntando fuerzas.

Ante las diferencias narrativas entre el FPDT y los representantes de San Luis Tecuautitlán, las dinámicas de habla exponen diferencias entre el discurso político frente al testimonio lo que, en esta coyuntura, delinear aspiraciones disímiles y la creación de un nosotros de una naturaleza diferente o, en otras palabras, con ambigüedades y proyectos dispares. En esto, la aparición de un nosotros del FPDT en cuanto antagonismo y necesidad de incorporación de otros fue tomando forma.

6.1.3 El nosotros del FPDT y su relación con San Luis Tecuautitlán

En lo anteriormente expuesto, resultó interesante la exposición de un 'nosotros' por parte del FPDT. Como tal, la cooptación es expuesta en un nosotros, una acogida que, desde la singularidad de su discurso, emerge como una *'usurpación de la palabra'*¹⁰⁸ la cual, *desde la fuerza de su inclusión, cimentada en el reconocimiento como actor político visible y relevante, incluye, pero, al mismo tiempo, silencia*. Esta construcción del 'nosotros', en cuanto a una forma de representación, expresa una fuerza en que el propio discurso, en la búsqueda de *incorporación del otro a lo*

¹⁰⁷ La lógica de cooptación, como parte de la dinámica de competencia introyectada por la razón neoliberal plantea que, bajo una dinámica de competencia que trasciende la economía, desarrolla la acumulación de grupos políticos que, en total, crea un pliegue fundado en la reciprocidad de favores

¹⁰⁸ El acto de usurpación de la palabra, en términos de la lógica de cooptación, se explica como la toma de palabra que conjunta cada elemento subjetivo por parte de un representante político conocido por la institucionalidad.

propio, se pronuncia en cuanto a repetición sorda, rebobinando consignas, conjuntando la especificidad del otro. En un discurso expuesto por Ignacio del Valle, líder del FPDT, narra lo siguiente:

A eso venimos, a que miren las lágrimas de las compañeras, en ese sentimiento de impotencia y de dignidad. Creo que el sentido de estar aquí no es venirlos a conmovir por lo que pasó en Atenco, es venirles a decir quién va defender nuestra patria y quién es la patria: Si la patria somos nosotros como estudiantes, como obreros, como los que no estudian, como los que no tuvieron oportunidad a ocupar una silla en una escuela ¿quién es la patria? , eso es lo que tenemos que reflexionar, no es Atenco, el llamado hoy lo hace la patria, para defenderla y hacer algo y si, más que llevarnos sus cooperaciones económicas, más que llevarnos un aplauso de ustedes, porque, quizás admiran nuestro resistir, yo me iría más contento si no nos lleváramos ninguna cooperación para los volantes o para la lona o para los talleres o para las marchas que estamos promoviendo, yo me iría mejor con qué compromiso tomamos cada quien desde nuestra trinchera. No los necesitamos allá, no queremos que vayan a Atenco, claro, los queremos, queremos estar juntos pero el problema ¿es el aeropuerto? ¿el problema es la cooperación económica que pueda dar esta institución? [...] nosotros nos iríamos más tranquilos, con la pila más llena, de qué compromiso dejamos. No es que no vayan a Atenco, sino qué es lo que está pasando en nuestra patria, creo que ese sería el sentido de venir y comentarles, quizás ver el sentimiento y la forma en que lo percibimos los pueblos, ya se dieron datos duros, ya participaron los compañeros y maestros, dando una panorámica y contexto global respecto a qué cosa es la economía, qué cosa es la globalización. Lo que me interesa lo que es qué vamos a hacer como pueblo, de qué hacemos con ese aeropuerto, no es algo que tengamos que prever (...) si el sistema es tan perverso que aplica todas las formas indignas para someternos, aplacarnos, etc. Los llamo compañeros a que hagamos algo (...) hoy los pueblos que están más arriba pasan por lo mismo, por el mismo caminito que sentimos cuando escuchamos ese rumor de que nos iban a poner un aeropuerto.

En este párrafo, es posible encontrar en la elaboración del 'nosotros' una discursividad que, en cuanto a componentes narrativos, expone su diferencia con el testimonio expresado por los habitantes de San Luis Tecuautitlán. En consideración que *el acto narrativo instituye una memoria y articula la propia historia* (Salazar 2011), el pliegue hacia el otro realizado por el líder del FPDT, a diferencia de los testimonios en que se relataron especificidades en una presentación ante otros, se articula en cuanto a un proyecto político el cual, a mi modo de ver, va creando artificios que, a diferencia de los otros allí presentes, no se presenta como singularidad sino que, por el contrario, elabora un nosotros en una discursividad

amplia, a veces difusa, elaborada en cuanto a un proyecto político convergente con la oposición política dentro de una lógica tradicional de partidos y participación.

Esta situación, si bien da cuenta de un discurso ajeno a la política gubernamental de entonces (sexenio de Enrique Peña Nieto), este, a diferencia de lo expresado los testimonios, va condensando las singularidades, generando un *nosotros retórico* que, en cuanto a contenido, tiende hacia la creación de equivalencias lo que, pensando en la lógica del sistema político tradicional, parece convergente con aquella ‘necesaria oposición’ necesaria para el orden social del imaginario político instituido.

Los contrapuntos entre el discurso del FPDT y el testimonio de los diferentes afectados, en específico el de San Luis Tecuautitlán, se observa un acto de repetición, de un uso de determinadas palabras y consignas, el cual, parece hablar en cuanto a su propia experiencia, no reparando en las otras más allá de considerarlos como seguidores. Al parecer, y pensado en la naturaleza propia de su discurso, la idea de que este busque cooptar al otro, de insertarlo en un ambiente de mitin político en que ya en la propia performance y narrativa tienden a plegar a los otros hacia un proyecto particular. El reconocimiento del Frente y de su liderazgo como parte central de un calculado antagonismo, *¿no llevaría a una forma de cooptación de la diferencia, de aquella singularidad, para buscar situarla, en cambio, en un nosotros artificial que, sostenido en el sentido común, tiende hacia su incorporación a la agenda progresista?*

En este momento, en que la campaña de Andrés López Obrador ya estaba declarada, el FPDT, quizás en una lectura anticipatoria de triunfo del candidato del MORENA, desarrolla un discurso que tiende a desmarcarse de la propia experiencia de la disputa y violencia estatal para, en cambio, desarrollar un nosotros vinculado a un antagonismo ampliado. Que el FPDT tome esta postura, esta artificialidad del nosotros, trasciende la comprensión de este como una entidad centrada en una oposición radical, para situarla, en sí misma, dentro de una agencia de cambio social que, en determinados contextos si se quiere ‘favorables’, desarrolla articulaciones con la agenda del candidato *reduciendo la brecha entre su propio malestar y los*

imaginarios políticos instituidos. De este modo, a costa de perder tanto la *construcción común* y las *propuestas de autonomía que lograron distinguirlos*, este viraje, sin que sea exclusivo, ubica al Frente en el borde de la política instituida en una posición de constante tensión sin que sea, en consecuencia, una fuerza marginal.

Esta posición discursiva del FPDT, pensando en la orientación política de los afectados, si bien tendió a ser efectiva en cuanto a la disposición de los entrevistados a apoyar al candidato, no logra, en cambio, crear un nosotros *como elaboración de un común y una comunidad de sentido*. Ante esta irrepresentabilidad, la distancia entre este discurso y la posición testimonial que los representantes de San Luis Tecuautitlán asume una posición de desconocimiento de ese nosotros artificial, ese que deambula condicionado por la coyuntura política. En otras palabras, la diferencia entre el discurso del FPDT y el testimonio de San Luis Tecuautitlán reconoce en la inestabilidad de la representación, la incapacidad del discurso político de situarse en la singularidad testimonial y en el dramatismo agónico que allí se narra.

La imposibilidad de adecuación, de la representación y articulación de un proyecto común entre el FPDT y San Luis Tecuautitlán muestran la diferencia de sentido entre ambos. Al considerar que el FPDT se posiciona en agencia, dentro de la construcción de un proyecto político reconocible, los representantes de San Luis Tecuautitlán, en cambio, demarcan en el despojo y destrucción producida por el NAICM, la pérdida paulatina de sentido y, en consecuencia, en una alteridad que les conmina a pensarse dentro de un imaginario que busca, por fuera de la política, un común y deliberativo abierto a la diferencia que, en este sentido, vea en el malestar por el megaproyecto un camino para crear nuevas articulaciones políticas.

Esta situación, de acumulación de fuerzas sociales con fines electorales, de cooptación de las voces de los afectados, es comprendida como repetición funcional a la política tradicional, develando tensiones con el FPDT. La diferencia de sentido, más que comprenderse como una oposición, es vista como parte de otro proyecto, como uno que, sin ser totalmente descartable. Así lo relatan dos asistentes:

Lucia (G2): Nosotros más que estar en desacuerdo con Atenco, queremos hacer nuestra propia lucha como pueblo, queremos, como cuando logramos correr a la empresa, hacer cosas dese nosotros, como pueblo y con la gente que tenemos cerca, como Ixtlahuaca [...] hemos dado nuestra lucha, ellos ahora están haciendo otras cosas, su lucha, pero el pueblo acá no. Queremos ganar las elecciones y hacer que la gente se dé cuenta que se está haciendo mucho daño y que nos están matando, los cerros, los animales, el agua [...] son tantas cosas.

Javier (G3): Atenco no se plantea como municipio autónomo, ni se lo plantean. el Frente de Pueblos, se plantea dentro de una vanguardia política y el Frente de Pueblos estaba o está recibiendo dinero y apoyo principalmente del PRD (...) El pueblo de Atenco lucha en el 2001, no como Frente, sino como pueblo, porque el Frente está dentro de la vanguardia tradicional de la política, con un horizonte de liderazgo.

El alejamiento de los actuales afectados, en específico San Luis Tecuautitlán, de la fórmula de cooptación del FPDT llevó a la reflexión sobre lo común como proyecto político en que la resonancia de la diferencia *posibilita una concepción de lo político en convergencia con una forma de estar con otros*. En este sentido, la creación de puentes con otros afectados, la concurrencia y comunicación con personas que padecen la misma incertidumbre, el mismo malestar, implica no solo salir del ensimismamiento, sino que, además, a partir de la potencia testimonial exponerse, encontrarse, de afectar y afectarse (Salazar 2011). En este instante, la construcción del nosotros, en un contexto de despojo, dota de significación no solo a la negatividad misma de esta vivencia, sino que, además, a diferencia del FPDT, permite la posibilidad de imaginarse en común a fin de sustituir aquello que lo oprime.

En este tenor, la cercanía percibida entre en FPDT y el PRD es vista como un elemento relevante para no adscribir a su lucha depositando, en cambio, en la singularidad de la experiencia y en el reconocimiento de la diferencia la capacidad de poder proyectar cambios desde la manifestación de su propia visión de mundo. Asimismo, esta relación del FPDT con el PRD acá mencionada, además, y consecuentemente, deambula en lo que podría denominarse en un deseo del Frente por convertirse en un 'actor político relevante', genera una desconfianza que, adjunto al propio *desprestigio coyuntural la actividad política*, podría leerse como la diferencia del *agonismo testimonial* de San Luis Tecuautitlán y el *antagonismo*

discursivo del FPDT el cual, desde la mirada de Chantal Mouffe (2015), tiene que ver con versiones políticas que buscan, y determinan, articulaciones que develan su diferencia. Dicho de otra manera, mientras que en el agonismo del testimonio crea nuevas articulaciones que embonan en la experiencia de los otros afectados, ofreciendo un sentido que, desde el malestar, tiene la capacidad generar puentes subjetivos que se vinculan desde un intercambio experiencial, el FPDT, desde el discurso político agonístico, construye en un 'enemigo' común, como Priismo y su proyecto, una identificación conjunta y estructurada que, en su presencia en el campo, se muestra imposible.

En esto que denomino cooptación, y en relación con que tanto el FPDT como los representantes de San Luis Tecuautitlán, se observa, en la propia diferencia entre el discurso político y el testimonio, una divergencia en que, en la negación de querer, en este momento, en la política formal crea una diferencia entre un *pliegue de 'clase'* los primeros, frente a una identificación como 'pueblo', un pueblo molesto que sufre, por parte de los representantes de San Luis Tecuautitlán.

Por otra parte, como referente central de la lucha, y del triunfo de la organización de defensa en contra del avance de los megaproyectos de infraestructura, es posible comprender esta cooptación, de una forma inversa en que sería la propia organización observada en San Luis Tecuautitlán la que buscaría plegarse al FPDT para que, de aquella forma, ser parte de una transformación colectiva. En otros términos, ante la experiencia de no ser el centro de atención la disputa contra el aeropuerto implicaría la búsqueda automarginarse de una organización conjunta con el FPDT

Desde esta interpretación, la problemática que emerge de la relación entre el FPDT y los activistas de San Luis Tecuautitlán se puede interpretar de dos maneras:

En primer lugar, en relación con el significado de lo conseguido por el FPDT, da cuenta una serie de expectativas evocadas hacia ellos las cuales, y tomando la noción estudiada por Zires (2006), puede tratarse de una épica vinculada al *milagro*. De estas altas expectativas, en que el discurso religioso de entremezcla con el político, es posible que ver que del encuentro entre ambos existiese una

‘mundanización’ de la política que, finalmente, derivaría un desencanto respecto a una organización con el FPDT. La mundanización de la política parece ser percibida como un mero instrumento de conservación del orden sociopolítico establecido que es significado como una cuestión de técnica, de fines y medios, de cálculo político, de una *episteme* que opera excluyendo el decir de los otros, o la *doxa*, implicando que el FPDT sea visto por los sujetos de San Luis Tecuautitlán como *un sujeto político que se adaptó a la sociedad*, en un compromiso con las *exigencias de la sociedad* (Castoriadis 1998, 68), no impulsando la transformación.

En segundo lugar, *la notoria centralidad del FPDT, vinculada a su presencia en los medios de comunicación masiva, parece dejar en una posición marginal a los procesos que ocurren en San Luis Tecuautitlán*. Este elemento, no menos, en que cada vez que se hace referencia a las consecuencias del NAICM se instala a dicho frente como el actor por antonomasia, dejando en una posición marginal a la pluralidad de sujetos que, con diversas afectaciones, *tienden a ser absorbidos por la problemática de Atenco*. Esta relación, la percepción de una posición marginal de las problemáticas, evidenciaría la fisura que, bajo la figura central del FPDT, se perciben como un objeto determinado solo para la actividad de la política convencional.

En ambas relaciones encontradas, ambas en directa correspondencia, el desequilibrio entre ambas entidades organizativas puede aludir a una consecuencia soterrada presente en el despliegue de los megaproyectos de infraestructura como lo es *el acento en la reparación económica en detrimento de la justicia*. La posición central del FPDT, como organización política capaz de detener el avance del NAICM pagando un alto costo en abusos, implicaría, tal vez, una asimilación que, si bien es vista como un importante referente, al mismo tiempo esta tuvo irreparables consecuencias que, quizás, muchas otras organizaciones no están dispuestas a pasar o que, si pasaron, fueron de mucha menor intensidad o visibilidad.

Esta distancia entre el FPDT y San Luis Tecuautitlán, evidente en los diferentes momentos de campo, *expresa la imposibilidad de crear una copertenencia entre ambos, un nosotros compartido* en cuanto a que la injusticia ocurrida en Atenco,

más allá del triunfo en la paralización de las obras, es irreparable y que, como referente, más que una experiencia compartida, parece situarse como ejemplo en cuanto a imitación de su organización en sí misma.

La relevancia de la experiencia del FPDT radica en cómo han buscado intervenir posterior a los eventos de 2001, y que su acción, si bien tiene sentido, al mismo tiempo, es mirada a la distancia en, al menos, los testimonios aquí escuchados. En este punto, el hacerse cargo de las contradicciones presentes en la propia actividad equivale a la búsqueda, sin fin, de un *poder-ser* que, si bien su acción tiene sentido, esta, al no ser parte de la misma experiencia, bloquearía la posibilidad de crear un sujeto colectivo elemento que, daría para otra investigación sobre creación de comunidades políticas.

6.2 El taller de defensa de los territorios y del patrimonio: *Silencio-Simulación* como práctica institucional

Durante esta etapa, diferentes preguntas respecto a cómo el proyecto aeroportuario, como producto del cambio legislativo, es resultado a una lógica desarrollista que, encaminada a la privatización del territorio, relativiza las fronteras jurisdiccionales haciéndose de no solo el territorio, sino que, además, con los diferentes recursos adyacentes.

La zona nororiente del Valle de México es un ejemplo de cómo este proceso, en cuanto a una geopolítica del capital, se expande hacia los diferentes recursos allí presentes, insertando a las comunidades dentro del imaginario dominante a partir de las políticas del Estado. En el caso concreto de San Luis Tecuautitlán, y en vinculación con su cercanía con Teotihuacán, se impone un multiculturalismo instituido que, de paso, legitima el proceso de suspensión la figura de la inalienabilidad de la tierra para, en cambio, dar paso a una privatización que complica, en un primer momento, cualquier posible autonomía.

En este proceso, advertir en el patrimonio cultural aquel artefacto que, como parte el multiculturalismo estatal, tiene la capacidad de crear sustitutos políticos,

recreando, silenciando y simulando una política de reconocimiento la cual, a partir de la apropiación de determinados saberes que, funcionales a la lógica neoliberal del Estado, desplaza lo político de la cuestión territorial.

Así, durante la institucionalización del reconocimiento¹⁰⁹, la universalización de las prácticas deriva en un patrimonio cultural, dieron cuenta de un proceso de silenciamiento de las especificidades y de simulación de escucha en la medida en que, en su fragilidad, *acepten su folklorización con fines turísticos*. Acá, comprendiendo al proceso de patrimonialización desde los que acá denomino una 'ensídica patrimonialista', la apropiación de determinados saberes, en su articulación con una lógica economicista, da cuenta de procesos complejos en que toda alteridad es considerada como peligrosa y, en consecuencia, es rápidamente definida y delimitada por el patrimonio cultural de la nación.

Ahora bien, en relación con la problemática del proyecto aeroportuario, el hecho de generar desde una episteme que define, en función de la institucionalidad, una comunidad carente de toda posibilidad política, en cuanto irrupción y singularidad histórica. En este aspecto, *¿acaso el patrimonio, como parte de la institucionalidad, funciona en articulación una lógica de los megaproyectos de infraestructura que permite, en el caso del aeropuerto, no cuestionar su localización?* En este contexto, y en relación a un taller realizado en las oficinas del INAH, se revisa la relación de silencio-simulación realizada por dicha institucionalidad.

Contextualización

El hallazgo del malestar de los habitantes de San Luis Tecuautitlán, fue observado claramente durante 'el 10 de julio de 2018 en las dependencias de la propia

¹⁰⁹La institucionalización del reconocimiento está relacionada con la enmienda al artículo 4 constitucional que da cuenta de la existencia de pueblos indígenas, realizada en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994).

institución¹¹⁰. En tal evento, y en consonancia con la observación de otras instancias de comunicación realizadas por la misma entidad, algo que llamó mi atención fue el proceso de institucionalización, en cuanto a *duplicación de su deseo* (Lourau 1980) y parte del Estado, tiende a operar de modo tutelar, exponiendo, del mismo modo, su lógica económica, política e ideológica.

Este elemento, y lo que a mi parecer contraviene lo expresado por una funcionaria como objetivo del taller: *‘dar voz a aquellas víctimas de despojo en contra del proyecto aeroportuario y otros megaproyectos’*, fue importante al momento de conocer la fuerza instituidora del INAH frente a aquellos grupos de afectados por el proyecto aeroportuario, llevando a cabo el siguiente ejercicio de exposición en que se observaron tres características: *su carácter performativo* (en que los afectados pasan uno tras otro casi de forma ritual), *la tutela de la cultura nacional* de los funcionarios del INAH (los cuales rescatan ideas centrales convergentes con el patrimonio cultural) y *la búsqueda de un acuerdo que permita un conocimiento conjunto*.

Sin embargo, lo que parecía ser una exposición de explicación de consecuencias del Proyecto Aeroportuario para la Ciudad de México, pasó de la escucha de las comunidades a una directa interpelación en que las discursividades de los afectados, en particular de los habitantes de San Luis Tecuautitlán asistentes, fueron cuestionando las edificaciones estatales, se aprecian dirigidas al ‘rescate’ del *patrimonio cultural* en un contexto problemático de despojo. En este punto, como se explica más adelante, el malestar, en sus diferentes formas, evidenció que ante cualquier exposición de una preocupación por su situación o, como se vio, un cuestionamiento hacia las prácticas del INAH, una férrea respuesta institucional que, ante la irrupción de elementos subjetivos, esta reproduce el modo de racionalidad hegemónico presente en el inconsciente del Estado (Lourau, El Estado

¹¹⁰A esta cita, acudieron, además de los habitantes de San Luis Tecuautitlán, representantes de Ixtlahuaca, Ixtapaluca, Tlaminca, Sierra de Guadalupe, Santa Catarina Calpilco, Xomentla, Axotlán y Chipiltepec, así como el Comité promotor ‘Todos Unidos Contra el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México’

y el Inconsciente. Ensayo de sociología política 1980), vaciando y negando cualquier otra forma, llámese alternativa o de denuncia, de alteración del orden.

Esta cuestión, llevó no solo en quiénes son aquellos que alteran el orden, sino que, al mismo tiempo, observar qué o cuáles son aquellos artefactos bajo los cuales se yergue el orden del INAH y bajo los cuales crea sus categorías; De la naturalización conceptual de 'la comunidad' repetida constantemente, advertí que ésta como tal, es considerada parte de la cultura nacional, como parte de la nación. El INAH, como depositario de la estatalidad y con funcionarios dispuestos a la custodia del sentido, insisten, en un ritual agobiante, en la captura de un 'nosotros' que, abstrayéndose a partir de la creación de categorías epistémicas expertas, exhortan a las comunidades al imaginario de origen, bloqueando la disrupción. Al mismo tiempo, el hecho de sujetar conceptualmente a *la comunidad dentro de un objeto de estudio*, el INAH, como institución, va constituyendo su deseo¹¹¹ buscando encarnar toda representación que, como tal, va encapsulando toda diferencia, vaciando toda subjetividad y posibilidad de incidencia, en el que *la subjetividad se vuelve vestigio y su tiempo evidencia*.

La discursividad que emerge de un pasado cargado de vestigios y evidencias, en relación con la distinción que Paul Ricœur (2008) observa en Émile Benveniste respecto al discurso de la historia, existe una elaboración histórica que define, inmoviliza y cristaliza toda huella, *silenciando la especificidad* y todo tránsito de la disputa con la estatalidad, en cuanto son uno y lo mismo, objetivándose como una comunidad, *la comunidad*, que permite, aun considerando al malestar como un elemento que enturbia el canal institucional, crea en esta conceptualización, una

¹¹¹El término deseo acá alude a la siguiente definición castoridiana: '*campo del inconsciente, dispone todas las representaciones que allí emergen según el sentido de sus propias líneas es el deseo, señor de todos los deseos, de unificación total de abolición de la diferencia y de la distancia, que se manifiesta ante todo como ignorancia de la diferencia y de la distancia. Si el inconsciente ignora el tiempo y la contradicción, ello se debe a que, agazapado en lo más oscuro de esa caverna, el monstruo de la locura unificante reina allí como dueño y señor*' (Castoriadis 2013, 467)

equivalencia capaz de menguar cualquier atisbo de alteridad, anulando su historia como particularidad, situándola como una conceptualización.

La comunidad, así, como elemento conceptual, aparece como propiedad de otro, de una entidad que, intermedia, se figura como un elemento transicional y que, como parte de la praxis institucional, transforma la subjetividad en elementos de archivo, en un vestigio del pasado, como una materialidad 'en vida' y sus expresiones testimoniales como evidencia del paso por la historia oficial. Esta entidad intermedia, no fue otra que la categoría *patrimonio cultural* que, con potencia vital de las anteriores elaboraciones de sentido de la estatalidad, permite a 'los afectados por el despojo', usando las palabras de una personera del INAH, en ser parte de los vestigios acumulables los cuales, en alegoría a las piezas arqueológicas, parecen definir la comunidad en relación con una sucesión testimonial, una muestra, que aparece determinada en cuanto al conjunto que el patrimonio alberga. En consecuencia, el conflicto aeroportuario representado en un magma perfectamente calculado elucida la fuerza de la institución en cuanto dominio práctico frente a una posible alteridad, impidiendo que, ante cualquier cuestionamiento por los significados presentes en el patrimonio cultural, configurado como un 'nosotros' ficcional que propicia que 'la comunidad', como elemento instituido, sea parte y 'propiedad' del INAH, en cuanto parte del patrimonio de la institución.

La idea de la comunidad como parte del patrimonio de INAH, y por lo tanto de la nación, da cuenta de que, como fruto de la creación instituida, es propiedad de la nación y, por lo tanto, perfectamente clausurable para sus fines, un vestigio y evidencia de esta subordinación. La reducción y clausura de la comunidad hacia un patrimonio, en el caso particular de México resulta especialmente paradójico en cuanto a que, su categoría implica, de facto, ser parte de la propiedad nacional, *generando equivalencias entre objetos arqueológicos, minerales, hidrocarburos*¹¹²

¹¹²Los vestigios del patrimonio son parte de un régimen de propiedad muy particular en que las leyes nacionales, de protección y resguardo del patrimonio, son de la nación. En este sentido, parece no ser coincidencia que la nacionalización del petróleo y la fundación del INAH coincidan en 1939. En este sentido, el artículo 27 Constitucional, subraya que tanto los hidrocarburos como los vestigios prehispánicos son parte, inalienable, del patrimonio nacional (Rozental 2011).

(Rozental 2011, 347) y, al parecer, ahora las propias comunidades que va creando. Esta situación, a mi modo de ver, implica una actualización de las fronteras del imaginario nacional el cual, a partir de su engarce con un modelo de desarrollo neoliberal, genera no solo despojos, sino que, además, una apropiación de 'la comunidad' en sí misma lo que, en el mejor de los casos, llevan a considerarlas como depositarios del folk y como parte del turismo cultural.

El patrimonio como tal, como parte de lo oficial, de lo heredado, de la representación instituida, elabora su propia versión de la comunidad que, dotándola de un sentido mitificado, supuso observar que cada grupo allí presente, independiente de su singularidad, fungieron como aglomeración narrativa, como parte de una 'totalización' de la cual deben hacerse cargo las instituciones en su carácter, si se quiere, de responsable. Sin embargo, en este primer acercamiento, fue posible advertir que la propia esencialización de la comunidad implicó un vaciamiento de sus denuncias, una relativización de su malestar, una figuración estática que, inmunizada en el sentido de Espósito, es impedida de salir de esa ontología heredada, en cuanto pone en peligro la temporalidad instituida, evitando una relación particular respecto al pasado.

6.2.1 San Luis Tecuautitlán frente al Patrimonio

En esta parte, se explora la relación entre San Luis Tecuautitlán frente al patrimonio, pensado este último como aquel artefacto con el cual se enfrentan las subjetividades al momento de generar un *acto testimonial* que expresa el malestar frente al proyecto aeroportuario. En este momento, se buscó observar la interrelación entre este contexto social y las consecuencias específicas como, en este caso, tiene que ver con el malestar expresado por personas que padecen la destrucción de su entorno y los medios institucionalizados que, como el patrimonio cultural, bloquea tal proceso subjetivo.

Considerando la teoría, si los imaginarios sociales tienen clarificadas percepciones de realidad en cuanto a diferentes condiciones prácticas que impactan en las

subjetividades, generando una expresión de vivencia en un espacio-tiempo determinado, el hecho de que las formas de vida, en relación con el megaproyecto, develen un malestar que, como elemento inicial de campo, advierte la capacidad del sujeto para crear, desde su alteridad, una posición que, si bien no es plenamente creativa, se interpreta como la necesidad de actualización de las significaciones imaginarias sociales. En otras palabras, el malestar expresado por los habitantes de San Luis Tecuautitlán provee de una base analítica en cuanto a que fue posible observar, en la distancia de estas expresiones con los imaginarios políticos instituidos, una brecha con el modelo económico hegemónico, con el imaginario económico, advirtiéndose que dentro del malestar, existe la búsqueda de un principio de vida, de elaboración y reencuentro con sus propios imaginarios, capaz de resistir a los procesos hegemónicos expresado en largos procesos de construcción del proyecto aeroportuario.

Ahora bien, y en atención con que los canales de participación existentes y de demanda respecto a las consecuencias del proyecto aeroportuario, estos aparecieron acotados en la relación que se tiene con el INAH el cual, siendo representante del Estado, encuentra en la figura del patrimonio cultural el objeto sagrado bajo el cual logra contener y vaciar de significado y contenido político los testimonios emitidos por los habitantes de San Luis Tecuautitlán, implicando, a grandes rasgos, una definición de comunidad que, como parte de este patrimonio, equivale a su homologación como un vestigio y como entidades pertenecientes, y definidas, estatalmente (Rozental 2011, Rufer 2019). En otros términos, el patrimonio cultural funciona como barrera y contenedor de las diferentes problemáticas del proyecto aeroportuario que, en cuanto a sus características instituidoras, se devela como instrumento efectivo e inamovible propio de la institucionalidad (Manero 2011)

En este contexto, en atención a un proceso de definición negativa y agónica de la comunidad producida por el INAH a partir del artefacto del patrimonio cultural, los habitantes de San Luis Tecuautitlán dentro de las dependencias institucionales parece acotado no solo a las diferentes *clasificaciones y categorías*, sino que,

además aparecen en cuanto a *instauración* testimonial del fracaso del proyecto instituyente (Manero 2010), el cual, sin embargo, no impide que, en cuanto a su visibilidad y participación formal, develen, en la expresión de este malestar, la fisura de los andamiajes instituidos.

6.2.2 El malestar frente al despojo y la posibilidad política.

El malestar y la aflicción como tales deambulan en una respuesta colectiva que tiene que ver con la vivencia de alguno de los rasgos negativos de la modernidad capitalista en general y, en particular, de la institucionalización vivenciada al momento de expresar las consecuencias del proyecto aeroportuario frente a los funcionarios del INAH. Las personas, dependiendo del contexto en que se desenvuelven, asumen siempre diferentes posicionamientos al momento de entablar un diálogo lo cual, de una u otra forma, en menor y mayor medida, tienen expectativas respecto a, en este momento, la recepción de su testimonio en el foro. Las consecuencias del megaproyecto aeroportuario, en que se encuentra el daño irreparable a los cerros *Tepozayo* y *Tlaltepec* da fe de un malestar y sufrimiento en que el impacto, el cual, al presentarse como inesperado, expresa una fuerte ruptura con el pasado, el que el presente queda sumido en la aflicción e incertidumbre. En el caso de San Luis Tecuautitlán, sin que esta sea una experiencia exclusiva, el malestar radica en una preocupación que colinda con el sentimiento de no poder sobrevivir ante los diferentes embates del gobierno, al respecto se revela lo siguiente:

Lucía (G2): Ahí en esos cerros que ustedes ven, vivieron partes de nuestras culturas. Nosotros no éramos capaces de tocarlos, por respeto, vean como no, no hay respeto, así nos quieren desaparecer. Esa es nuestra molestia. *¿por qué nosotros, como pueblos originarios, respetamos nuestra cultura, respetamos nuestra alimentación, respetamos todo, y llegan de la noche a la mañana a destruirnos como pueblo?* Aquí se acaba la tranquilidad. Ellos creen que solo acaban con los cerros, pero no, acaban con la tranquilidad de muchas personas, acaban con una vida, no nada más una, sino de miles de personas. Nosotros queremos crear conciencia de como acaban con la vida y, desgraciadamente, acaban de la peor manera y *¿qué hacemos? ¿cómo les decimos que nos están matando?* Esa es la realidad que vivimos nosotros en nuestras

comunidades: intranquilidad, impotencia, frustración. Y ahora el gobierno juega, como nos decía un compañero, como la 'Chimoltrufia', como dice una cosa, hace otra. Deberíamos importarle un poco más al gobierno, pero no le importamos, ni siquiera se voltean a vernos a ver si existimos. A nosotros nos gustaría que tomaran conciencia, los que están aquí, de todo lo que nos ha tocado vivir a nosotros

La experimentación y testimonio del abandono por parte del gobierno, o el Estado como figura, tiene que ver con la vivencia propia de un cambio en las formas de vida no requerido ni gestionado por ellos, considerando los diferentes espacios de exposición de este malestar como adecuados ante el proceso de negatividad y cierre de la alteridad que se produce. Tanto en este fragmento, como en otras entrevistas posteriores, *la intranquilidad, impotencia y frustración* por la inminencia del proyecto aeroportuario, resultan de un proceso de pérdida de control respecto a su propia existencia, comprendida acá como una particular relación de su vida con el entorno, en cuanto a un contenido simbólico diferente respecto a la lógica desarrollista del proyecto.

La vida cotidiana, en cuanto creación y adecuación de un espacio natural para ser habitado, es experiencia de una singularidad que está en peligro ante la homogenización producida por el megaproyecto aeroportuario. Esta singularidad es expuesta como latencia ante la posibilidad de clausura o, dicho de otra manera, de muerte de una referencialidad, situada en el espacio. El espacio, en cuanto a relación singular con la naturaleza, además de ser parte donde se desarrolla la cotidianeidad, es una elaboración social que funciona como un sistema de significación.

En este momento, el malestar se ve profundizado por un reconocimiento parcial. La experiencia de ser olvidados, la cual se repite en entrevistas posteriores, da cuenta de una pérdida de control respecto a su propia forma de vida y la frustración de agotar las posibilidades de ser considerados y tomados en cuenta por las instancias políticas tradicionales, demostrando que, aun cuando no se puede hacer algo desde los conductos establecidos, la idea de que otros pueblos puedan tomar su testimonio como experiencia común parece movilizar la oratoria. En este instante,

de testimonio de una pérdida de sentido, y de, al parecer, búsqueda de uno nuevo desde la relación con otros representantes de comunidades afectadas, surgen tres elementos de fisura que dan cuenta de la problemática: *de ruptura con el pasado, de incertidumbre respecto al futuro y la desconfianza con las autoridades.*

La ruptura con el pasado es explicada a partir la relación con la naturaleza en divergencia de significados con el proyecto aeroportuario. Esta preocupación, imantada en la reflexividad respecto al modo de ser en el mundo, da cuenta de *imaginarios de vida*, en que el malestar insta a la posibilidad de repensar la relación con el entorno. El testimonio, en su carácter subjetivo, pone en relieve la diferencia entre los discursos gubernamentales y los imaginarios elaborados desde aquellos acontecimientos que expresan su concepción de vida, su verdad, movilizando una resignificación en cuanto una relación diferente con el medio, entendida como una elaboración sociohistórica y dinámica respecto al contexto que los aqueja:

Lucía (G2): Cuando hablábamos con las personas que teníamos que hablar, no tenían tiempo porque andaban en campaña. Perdían más que apoyando a nuestro medio ambiente. *Es muy triste.* Al gobierno no le interesa como se alimenta el pueblo, nada, nada, no le interesa nada. Todavía nos dicen que somos unos revoltosos, que no tenemos que hacer. Si tenemos que hacer, si a todos nos interesara nuestro medio ambiente, sería más fácil para nosotros. Espero que les sirva nuestra experiencia. Nosotros queremos conservar nuestras tradiciones, nuestra forma de organización, nuestro medio, todo lo que se pueda recuperar, pero si el gobierno sigue haciendo esto, será más difícil recuperar todo esto. Nosotros, no lo hacemos por nosotros, lo hacemos por las nuevas generaciones [...]Entonces, ¿qué vamos a hacer?, ¿vamos a heredarle esto a nuestros hijos, a nuestros nietos? Nosotros tenemos que heredarles algo mejor, no tanta destrucción ni tanta devastación. Nosotros decíamos que solo en México se matan cerros para construir un aeropuerto, se mata tanta vida para construir un aeropuerto. ¿vale la pena matar seres humanos, animales, vegetación, para construir un aeropuerto que a quién va a beneficiar? A los que vivimos en un pueblo no, créanme. A los que vivimos en pueblos no nos va a beneficiar. Tal vez a ustedes que viven en la Ciudad de México, tal vez sí que sea su medio de transporte, pero para nosotros que vivimos en un pueblo, no. Si ustedes, tantas veces al año usan un aeropuerto, ¿vale la pena que se destruya tanto? Para nosotros no. Si sabemos que hay ciudades que han sobrevivido con solo un aeropuerto, ¿por qué la Ciudad de México no puede sobrevivir con solo un aeropuerto? Aquí hay que tomar conciencia de que país le queremos dejar a nuestros hijos, porque, al final de cuentas, nosotros solo estamos de paso. Tenemos que tomar conciencia de las nuevas generaciones, no seamos egoístas, porque ellos también se merecen un país sano y limpio, como el que a nosotros un día nos tocó disfrutar

En este fragmento, el hecho de apuntar a la tristeza muestra una ruptura dolorosa respecto al pasado que, aun cuando han creado acciones de conservación, lo aquí relatado, muestra que la necesidad de dejar un legado que dé cuenta de su mundo de significaciones que, ante la posibilidad de que desaparezca, devela la necesidad de preservarlo lo más parecido posible a sus recuerdos, a su organización de significaciones particulares. El proyecto aeroportuario, como oclusión de la particularidad, produce en la tristeza una potencia creadora que dota a los sujetos de la posibilidad de vadear la clausura, creando direcciones de acción, que, en un sentido positivo, reorienta las significaciones, produce memorias colectivas que, como contenido testimonial, apela a liberarse de las obturaciones instituidas para, en cambio, situarse en una singularidad que, como experiencia vertida hacia los otros, resignifican los acontecimientos, generando subjetividades que buscan recuperar su historia y, de paso, pensar en un proyecto sociohistórico que trasciende la repetición instituida.

La preocupación de las personas de perder sus hogares, medio ambiente, costumbres y forma de organización comprende que, ante esta negatividad, da cuenta de un malestar que deviene de la posibilidad de pérdida de sentido y de certezas respecto al futuro. En este aspecto, las resignificaciones respecto al entorno, da cuenta de un entendimiento de este, al mismo tiempo, genera una reflexión respecto a la posibilidad de dejar de existir como colectivo. La evocación de lo que aquí llamo *imaginario de vida*, comprendido como una respuesta vital ante la hegemonía del desarrollo capitalista elabora, desde mi punto de vista, la creación de sentido frente a la incertidumbre respecto al futuro.

La incertidumbre respecto al futuro, como experiencia de un proceso de destrucción, genera muchas dudas respecto a la posibilidad de detener el proyecto aeroportuario. Si bien, y habiendo elaborado reconfiguraciones de sentido en oposición: *'al ecocidio y proyecto de muerte'*, los habitantes de San Luis Tecuautitlán buscan la posibilidad de encontrar maneras de parar el proyecto dado que, si bien en este momento la extracción de tezontle se haya suspendida, la poca claridad respecto a que se retomen las obras hace que, ahora organizados, puedan de

alguna forma anticiparse a los hechos. Ante esta incertidumbre, y en relación con la capacidad de organización, la transmisión de su experiencia, de errores y aciertos, advierte en ellos la posibilidad de crear vínculos con otros afectados, de una afinidad cimentada en similares aflicciones y malestares que permita, en este sentido, generar significaciones conjuntas entre, en este momento, las otras organizaciones asistentes. Al respecto:

Lucía (G2): Yo les agradezco que nos hallan escuchado, todavía podemos recuperar muchas cosas. Si nosotros no quisiéramos recuperarlas, no estaríamos aquí. Queremos recuperar todo lo que perdimos y, ahora, estamos en eso. Como pueblos estamos tratando de recuperar lo que el gobierno nos quiso quitar. Y si a ustedes les puede servir esto para llevarlo a otras comunidades donde les esté pasando lo mismo pues adelante, aquí está nuestra experiencia de cómo se puede recuperar, ya empezamos a reforestar, ya empezamos a trabajar en toda esta recuperación, aunque el gobierno no nos deje trabajar

La búsqueda de un común respecto con los otros afectados, visualiza que uno de los elementos para hacer frente a la incertidumbre radica en generar proyectos en común, fundados en la recuperación de lo perdido. Aquí, tal vez sin proponerlo explícitamente, la idea de una reflexividad conjunta, en cuanto a crítica al decurso de la política y de la democracia instrumental, abrió la posibilidad de pensar una actividad política que, como respuesta a la sensación de abandono, pueda hacer frente a esta incertidumbre a partir de la toma de conciencia de ser sujetos que, con un modo de ser diferente a la clausura de la política, sean capaces de elucidar nuevas concepciones de mundo a partir de la recuperación de un orden social anterior¹¹³.

La búsqueda de certezas frente al devenir de un futuro incierto lleva a la elaboración de diferentes instancias sociales que, observadas desde un malestar común

¹¹³Siguiendo la línea de Castoriadis (2013), la idea de una subjetividad política, comprendida como la capacidad autorreflexiva y deliberante, implica más que una relación excluyente entre lo instituido-instituyente, un plexo entre ambas consideraciones en cuanto a que la capacidad instituyente emancipatoria ha de surgir sobre pilares ya existentes. La relación entre ambos conceptos radica en momentos, acontecimientos, que se desarrollan en constante movimiento dependiendo de su capacidad de injerencia en la política, por lo que la clausura monádica 'completa' se revela imposible.

presente en cada uno de los afectados por el megaproyecto aeroportuario, se desenvuelve en cuanto a una búsqueda de reconocimiento, pertenencia a un colectivo y un abrigo frente a la carencia de sentido. Si bien este contexto está lejos de edificarse como una alteridad radical, el hecho de situar la propia experiencia en cuanto sentir y malestar común expresa la posibilidad de toma de conciencia respecto a su contexto, un *para sí* que, en el sentido que plantea Castoriadis (2008), implica negar la negación y, con ello, deslindarse de aquella identidad conjunta que, en este contexto, implica la muerte de su modo de ser.

La desconfianza en las autoridades, como vivencia de la exclusión política derivada de la toma de decisiones, aparece como consecuencia de la creencia de que cada actor inmerso en el sistema político convencional opera en base a sus propios intereses y, en consecuencia, desafectado del malestar y sufrimiento producido por el proyecto aeroportuario. Siendo impresión generalizada, en el caso particular de San Luis Tecuautitlán, esta desconfianza radica fundamentalmente en la despreocupación de las autoridades locales respecto a sus problemas, en la rabia y tristeza que genera el incurrir a malas prácticas con fines instrumentales:

Javier (G3): Cuando hicieron campaña, hubo un incendio en el cerro Gordo, pertenece a tres municipios: Temascalapa, San Martín de las Pirámides y Otumba. Pedimos auxilio a esos tres municipios y la contestación fue muy triste. es que andamos en campaña. Díganme si no es para armar coraje, nosotros subiendo el agua como podíamos para que no se incendiara más. Al gobierno no le interesa como se alimenta el pueblo, nada, nada, no le interesa nada. Todavía nos dicen que somos unos revoltosos, que no tenemos que hacer. Si tenemos que hacer, si a todos nos interesara nuestro medio ambiente, sería más fácil para nosotros

Comprendiendo la complejidad de mostrar 'a nivel escrito' la emotividad en sí, la idea de conocer la experiencia de aquellos que evocan el malestar en, por ejemplo, la tristeza, la molestia o la intranquilidad, fue revelador en cuanto a que dé y desde ellos es posible no solo remover las significaciones imaginarias sociales desplegadas por el proyecto aeroportuario, sino que, al mismo tiempo, comprende la expresión del malestar, aun en este sentido discursivo, en un orden evocativo

diferente el cual, a lo menos, se muestra como un cambio en la trama funcional instituidora, revelándose como irrepresentable e indeterminado¹¹⁴.

La relación magmática presente en este momento va dirigiendo esta investigación hacia el encuentro con un imaginario de vida que, como respuesta a la negatividad, dirige sus significados hacia aquellos objetos que dotan de sentido su particularidad, negándose, al mismo tiempo, a un constructo *identitario-conjuntista*, edificándose disímil respecto a la hegemonía del imaginario instituido. *Este imaginario de vida*, a partir de la resignificación del medio natural y de sus prácticas colindantes, se manifiesta mediante la construcción de historias y aspiraciones comunes que, a su vez, reproducen afecciones, sentimientos y horizontes prácticos que conviven, agónicos, en un contexto de incertidumbre frente a la posibilidad de desaparición. En otras palabras, *el imaginario de vida* aparece como búsqueda de permanencia frente a un contexto que es vivenciado como la muerte de su modo de ser.

Así, la destrucción de los cerros, comprendidos como objetos sagrados y parte del ser comunitario, la necesidad de crear nuevas articulaciones en disonancia con la elaboración de 'la comunidad' como repetición de aquello ajeno a los procesos de modernización, va aparejada con la necesidad de llegar a ser un sujeto político que, separada de la heteronomía, desarrolla una relación diferente con las determinaciones institucionales buscando, en consecuencia, ser vistos como sujetos dignos de preservarse.

Sin embargo, el hecho mismo de que la expresión de este malestar como performatividad frente al INAH sea aceptado parece desarrollar un proceso de institucionalización que permite determinado tipo de oposición en el que las discursividades políticas, aparecen inmunizadas de todo potencial político, siendo expuestas como evidencia visible del fracaso del proyecto instituyente.

¹¹⁴ Lo irrepresentable e indeterminado se entiende como aquella parte de la realidad que se cristaliza en cuanto su *poiética*, refiriéndose a la condición de posibilidad de cambio (Castoriadis 1997).

6.2.3 El malestar frente a la institucionalización del INAH

Al momento de generar plexos sociales mediante el *imaginario de vida* brevemente descrito, y explicitado por los habitantes de San Luis Tecuautitlán, emergen expresividades que, por momentos, se van deslindando del proceso de institucionalización presente en el espacio propuesto en el INAH. Acá se observan dos elementos: La presencia de un espacio como representación de una institución clausurada, representada por el INAH y la ambigüedad de una formación instituida con posibilidad instituida por parte de San Luis Tecuautitlán.

Ambas cuestiones, pensando en que la crisis identificatoria y de sentido, se anudan con un contexto de creación de una reflexividad, que, hilvanada en un malestar ante la latencia de la muerte, proponen, ya en el inicio, comprender al INAH como un aparato que propone determinaciones epistémicas, instala una tendencia a la clausura.

Contextualmente, los testimonios en el que emerge la producción de *imaginarios de vida* parecen ser reducidos por la institución como *un vestigio* que, definido dentro *del patrimonio nacional*, se configura como un aparato que petrifica la posibilidad de autonomía, reduciéndola a una comunidad naturalizada y, en consecuencia, parte del Estado. En otras palabras, *la reducción del testimonio en vestigio* parece engarzarse dentro de la necesidad de reconocimiento implicando que, por ejemplo, como se expone en una intervención, consideran que *'no son lo suficientemente cuidados'*, implicando la emergencia y relación entre los *imaginarios de vida* como búsqueda de reconocimiento que busca distinción sin negar su herencia, presentándose ambigua.

Teniendo atención en esto, al momento de dar a conocer, desde la sensación de *despojo y pérdida*, las propias visiones de mundo y el malestar ante la latencia de perderlas, descubre, en el sentido aglutinador del INAH y de *'las comunidades del patrimonio cultural'*, una grieta en la delimitación de las representaciones y del deseo institucional. Al respecto, se expresa esta diferencia:

Javier (G3): Me voy a detener en este espacio para que no se vea que nos dejamos llevar nada más por el hígado [...] *Y por eso decimos que el INAH es un cómplice de todo el despojo que se viene cometiendo en contra de nuestros pueblos.* Tal vez porque no seamos intelectuales, tal vez porque hayamos tocado alguna llaga muy sensible y por eso no se nos permite hablar.

Observado como un centro de poder, la ambigüedad de las elaboraciones expertas, incapaces de determinar las subjetividades, se abren cuestionando significados que, en divergencia con el sentido de la sociabilidad, cuestionan la insensibilidad del dominio de la realidad y de sus elaboraciones de verdad, suscitándose la posibilidad política como una aporía. La búsqueda de reconocimiento institucional es constituida como denuncia ante el desmantelamiento de la responsabilidad del Estado, percibido acá como fruto de la *pérdida derivada de la supresión de la inalienabilidad de las tierras* presente desde el proceso de apertura económica. El patrimonio nacional subsume a la comunidad en un reconocimiento que inmuniza y clausura la posibilidad de participación política, convirtiéndola en un vestigio, en un *bien nacional, dispuesto a ser sacrificado.*

Funcionando como el despliegue de una ‘comunidad imaginada’¹¹⁵, el patrimonio, paradójico y ambiguo, efectúa la repetición de un imaginario multiculturalista que empuja al ‘indio pueblo’, con una visión política de lo comunitario, *hacia un objeto de políticas* (Beaucage 2007, 151) que, como estrategia instituida y de dominio, las comprende solo como parte de la historia nacional y parte del multiculturalismo oficial. Al respecto, una trabajadora del INAH:

Aurora (Funcionaria del INAH) Nosotros trabajamos poblaciones originarias, trabajamos también comunidades equiparables, entonces nosotros, en muchas ocasiones, me ponen el letrero del cerro de la Estrella, hemos defendido el cerro de la Estrella, hemos trabajado haciendo peritajes antropológicos para proteger comunidades [...] hemos parado la institución en muchas ocasiones para defender el patrimonio

¹¹⁵ Comunidad imaginada, en correspondencia, con el concepto de Benedict Anderson respecto a la referencia a la nación. Al respecto, cabe recordar que la nación: *‘es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán no oirán siquiera hablar con ellos, pero en la mente cada uno vive la imagen de su comunión’* (Anderson 1993, 23)

cultural, hemos parado las labores de la institución y nunca para pedir aumento de salario, siempre para defender el patrimonio cultural.

La particularidad de México lleva a pensar que, a diferencia de países como Canadá, Nueva Zelanda o Australia, la comunidad, en el sentido del origen, es integrada a un discurso histórico oficial, no comprende áreas de refugio ni algún tipo de potestad territorial, por lo que la creación del patrimonio nacional implica el hacerse con elementos originarios que, lejana a la anglosajona, crea las condiciones para una política multiculturalista en que el patrimonio como régimen de propiedad expropiable, genera *un régimen de reconocimiento limitado*, en términos marxistas, *a la reducción de sus costumbres como valor de cambio y mercancía; una política multiculturalista que, convergente con la supresión de derechos sobre las tierras ejidales y comunales, fragiliza la posición política a partir de un reconocimiento oficial que captura parcialmente*

En el mismo ‘Taller de defensa de los territorios y del patrimonio’ en las dependencias del INAH, a la mitad de este aproximadamente, uno de los expositores, de San Luis Tecuautitlán, interpela a la institución de forma directa:

Mariano (G1): Lamentablemente, aunque esto lo hemos reportado, y este es motivo de incomodidad, *no sabemos si aquí estemos en la catedral o en una capilla* del Instituto Nacional de Antropología e Historia que, para nosotros, con corruptos y traidores. No nos dejamos llevar por la víscera, sino que nos dejamos llevar por la experiencia propia

A continuación, de modo inesperado, una funcionaria del INAH realiza la siguiente réplica:

[...] Es que el instituto no es algo monolítico, como ella lo dijo, o sea, estamos los trabajadores, *están las autoridades, están las distintas áreas que trabajan en patrimonio cultural, los arqueólogos, los arquitectos y, en este caso, en este lugar, donde ustedes están que no es ninguna capilla ni es ninguna iglesia, es una coordinación nacional de antropología, es una oficina más de las muchas que hay en la institución aquí, en la mayoría, habemos antropólogos sociales*

En esta interpelación, la comprensión de la investidura institucional devela la ambigüedad en que, por una parte, se reconoce el poder del INAH en que, a partir de patrimonio, asumen una posición de *determinación y clasificación* en que la

pertenencia depende de una adscripción epistémica elaborada desde el saber experto. La enunciación de una '*capilla o catedral*', pasa, atendiendo el título del taller organizado, de un taller de defensa territorial y del patrimonio a una defensa - a secas- frente al patrimonio distante en que cualquier interrupción del relato, de la *metonimia patrimonialista*, es vista como una profanación inadmisibles y divergente con la política multicultural.

En la dinámica problemática de las consecuencias del proyecto aeroportuario, la visión respecto a un patrimonio petrificado, y por lo demás perfectamente efectivo, que comprende a la comunidad como parte de ella. La inmovilidad de un patrimonio articulador, de la reducción del sentido de la comunidad a un *objeto-otro*, indica tres elementos analíticos: *La captura de la experiencia, la superposición de un saber experto y las ambigüedades de una institución clausurada frente a la posibilidad instituyente*. A continuación, se explican estos elementos.

En primer lugar, la captura de la experiencia, como tal, determinada y desprendida del gamialismo, implica un doble acto de *cooptación-silenciamiento* en que, la comunidad, como vestigio patrimonial, instituido, contiene experiencias que caben perfectamente dentro del imaginario dominante, siendo parte constitutivas del multiculturalismo. *El silenciamiento*, como elemento articulador, desarrolla una conceptualización y fijación de los *bienes de la cultura nacional* que, selectivos, usan y desestiman prácticas, elementos y enunciaciones que puedan insertarse en las representaciones en las políticas estatales e integrales del imaginario dominante.

Esta lógica de *silenciamiento*, en cuanto orgánica institucional y establecimiento del vestigio histórico-cultural del Estado, devela que cualquier expresión de distancia con los significados sociales tiende tanto a ser reducida, en términos de uso, como también desestimada y silenciada por un orden discursivo establecido, tal cual se dice al inicio del taller:

Aurora (funcionaria del INAH): entregar elementos útiles para los procesos de defensa de los pueblos, asimismo, el debate tendrá que ver *con la reconfiguración de la identidad frente a los contextos de despojo*. Finalmente, nos abocaremos a discutir el compromiso de los investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia en la defensa de los territorios y del patrimonio bio-cultural.

La yuxtaposición del acto de *silenciamiento* con la experiencia funciona como un magma articulado que procura el orden y la estabilidad de la memoria nacional, agrupando particularidades dentro de una narrativa convergente con una unívoca noción de tiempo (De Certeau 2006). De hecho, el acento de la interpelación realizada por el expositor de San Luis Tecuautitlán responde, dentro del propio malestar expresado, la legitimación de un orden conceptual de la comunidad, en cuanto a un vestigio:

Mariano (G1): De esa manera, rompió la poca cohesión que había entre el núcleo ejidal, rompió el tejido comunitario (...) como pueblo nos inconformamos y pusimos un amparo ante el quinto juzgado, con sede en Nezahualcóyotl finalmente, para no hablar de todo el proceso, no sobreseyeron porque *no somos comunidad indígena*.

La comunidad se comprende, indisolublemente, como un vestigio material en el que la discusión transcurre en cuanto al ser incorporado. En ese instante, como difusa, desarrollando una figuración de la experiencia, en cuanto a que sea 'cooptable', como un objeto usado por la política multicultural de reconocimiento monológico que vacía la subjetividad de la experiencia, interviniendo en su pasado.

Por otra parte, el hecho de no desconocer la herencia histórica, de querer ser vistos como *parte de*, implica que en la dinámica propia de captura de la experiencia subyace la presencia de una negación la cual expresa una subjetividad comprendida como parte de un reconocimiento de significaciones sociales imaginarias heredadas, pero con renovada singularidad. Dicho de otro modo, la posibilidad de la particularidad, de legitimidad de las diferentes expresiones y del agravio con el Estado, implica darle turbiedad a la historia, de reconocerse parte de la identificación y, en consecuencia, como producto de la crisis del sentido.

La captura de la experiencia, en este sentido, no atiende las significaciones que, en el caso de estudio, rodean la significación en cuanto a interacción cotidiana con los objetos materiales que son destruidos por el proyecto aeroportuario. Las diferentes expresiones del malestar, tanto en sentido performativo como hablado, son

silenciadas por pautas de acción que, en este espacio particular, más que operar en directa oposición, se repliegan en un desconocimiento de cualquier expresión que cuestiona al patrimonio y a '*la reconfiguración de la identidad frente a los contextos de despojo*'.

En segundo lugar, el desconocimiento de la expresión alterna por parte de los funcionarios del INAH resulta interesante en cuanto a que emerge una lectura en que estos, a partir de la superposición de un saber experto que, además de demarcar las directrices argumentativas, que, además de *silenciar al otro* (Bengoia 2016), produce fisuras en los propios significados histórico-culturales que muestra la arraigada distancia entre los saberes que dominan al INAH versus aquellos que, de una naturaleza diferente, piden actualización y revelan indeterminación.

Así, el rol del funcionario, en cuanto a la representación del saber funcional, se traduce en una clasificación en que la comunidad es parte de esta totalidad predefinida y diseñada de otredades. Así, la tarea del antropólogo social institucional se ve limitada a tres elementos de figuración de lo que, a mi juicio, deviene del propio *efecto de la patrimonialización*: La negación del tiempo del otro, de la coetaneidad (Fabian 2019), el desconocimiento de un *lenguaje-otro* que opera fuera del dominio epistémico y la articulación de una trama verosímil que se autoconstituye como un saber absoluto.

En este momento, cuando las profesionales, reaccionando hacia lo que comprenden un ataque al desempeño a su labor desde la delimitación de sus actividades (presente más arriba), parece reflejar que, paradójicamente, el hecho de expresar elementos subjetivos referentes al despojo, sitúan al sujeto 'por fuera' de la *lógica patrimonialista*, lo cual, usando la referencia 'sacra' presente en el campo, somete a las expresiones alternas a un lugar profano, una 'comunidad profana', que al romper con la narrativa aséptica institucional, expresan una desvinculación con la omnipresencia cultural, denotando una sobrecarga de los significados institucionales y *fisura identificatoria*.

En este sentido, la irrupción de una posición alterna lleva a instalar al patrimonio, en cuanto formación cultural, como un artefacto efectivo que bloquea la historia, en cuanto a experiencia y particularidad. La expresión de la fisura identificatoria, en la que el malestar enturbia el orden social, ‘desacralizando’ al patrimonio. En el contexto del taller, el hecho de que se acuse a la institución dio cuenta de una respuesta que, si bien se recalca una idea de cuestionamiento institucional, ni siquiera los mismos funcionarios son capaces de acabar con determinadas prácticas lo que, sin querer ser taxativos, muestra que cualquier discontinuidad, exonera de culpa al patrimonio para, en cambio, regresar con más fuerza al singular ‘comunero corrupto’:

Claudia (funcionaria del INAH): Primero, una disculpa compañero es un tema de tiempo, pero también toca un tema sensible, lo que usted trata al instituto es un tema crítico y para nosotros de gran importancia y, por eso, para nosotros, es fundamental crear un espacio crítico en el cual nosotros podamos cuestionar nuestra propia institución, *pero también dar cuenta que una institución no es monolítica*. Eso sucede en las comunidades, es decir, lo que se ha dejado ver en las comunidades es que *compran a las autoridades y compran, incluso, a colonos y habitantes, y por eso se quiebran las comunidades y, por eso, entran muchas empresas extractivas*. Yo creo que el mismo problema que viven ustedes en las comunidades lo vivimos en el instituto porque, ciertamente, hay autoridades cómplices, pero eso no quiere decir que todos los trabajadores, y la institución, sea cómplice y corrupta. Si me gustaría que se hiciera esta distinción.

Ante una acusación sobre corrupción, además de asumirse como una práctica posible y real, es vertida, casi como la misma fuerza, hacia la misma persona quien desborda la dinámica del taller y, por lo tanto, de la propia institución. La comunidad, organizada y definida, es formación de la política la cual, como *desproporción constitutiva*, opera demostrando sus límites, en un acto de denuncia del *campesino-indígena profanador*, develando *la sacralidad de la institución, como representante del Estado*.

La divergencia de actos de corrupción se expresa con desigualdad, en que la diferencia fundacional entre el INAH y la comunidad (así en extenso, sin particularidad) deviene de una graduación en que la institucionalización del primero por sobre el segundo plantea una sutura y conjunción que las relaciona positivamente en relación a un fundamento y, en consonancia, a aquellas

significaciones sociales originarias (Manero 2010). Cuestionar las prácticas, sus conceptualizaciones y representantes, 'corrompe' una sacralidad que, como repetición, es introyectada por la sociedad a fin de generar sus interrelaciones, soportando las dimensiones políticas del Estado. Develar la funcionalidad intrainstitucional, sus fracturas, desencuentros y contradicciones, equivale a una profanación en que la negatividad allí presente malea la *estabilidad positiva* de la institucionalización, su proyecto y orden social.

A contra pelo, la corrupción institucional, es leída por los miembros del INAH como una práctica disfuncional que, como parte del sistema, tiende a ser encapsulada, una desviación y, en consonancia, reducida a un ámbito conductual individual que no impide su funcionamiento. En este punto, las significaciones elaboradas respecto a la corrupción difieren en cuanto a que 'lo corrompido' este vertido en otro objeto: el hecho de que la comunidad, como elemento definido del patrimonio cultural, es considerada como parte del problema del despojo acá denunciado, saliendo de la *dinámica especialista-objeto*, es visto como parte del problema.

Este elemento, en que la dinámica especialista se remite a un objeto, advierte el dominio de una intervención en que remite a la comunidad obturada a la institucionalidad, bloqueando la posibilidad de que estos actúen en base a un proyecto político particular, siendo comprendidos como parte del patrimonio. La efectividad institucional de demarcación de límites de actuación establece una relación entre *especialista (sujeto)- comunidad (objeto)* la cual, desde el patrimonio, aparece como una relación aporética en que este especialista niega la condición de sujeto, siendo este último sujetado por dictámenes:

Mariano (G1): [...]según ellos, no les importa que mostramos estudios antropológicos al respecto que determinan que, por nuestra historia y por muchas cosas de nuestra forma de ser, *somos un pueblo originario, somos una comunidad indígena, a las autoridades no les interesó eso* [...]En los trabajos que se hicieron para la construcción del fraccionamiento, una de las máquinas de la empresa sacó una osamenta la cual, únicamente, la arrinconaron bajo un árbol, nosotros hicimos la denuncia ante el INAH, recogimos fragmentos de la osamenta, incluso se nos amenazaba por haberla levantado, cuando lo único que hicimos fue recogerla del lugar donde lo habían arrinconado el operador de la máquina, nos auxiliamos con un investigador de la Universidad de la Ciudad de México y que, como mínimo, esa osamenta tenía 100 años de temporalidad, a reserva de que

se le hicieran más estudios [...]Sin embargo, después de tres años este inspector proporciona su dictamen donde dice que le hicimos manita de puerco para que lo obligáramos a que dijera eso y que, finalmente, esa osamenta pertenecía a una comilona, a un guajolote. *Y por eso decimos que el INAH es un cómplice de todo el despojo que se viene cometiendo en contra de nuestros pueblos.*

En este sentido, la definición de comunidad indígena parece ser determinante para la adquisición de ciertos derechos, lo que equivaldría a ingresar a una conceptualización ya instituida. La búsqueda del reconocimiento indígena de los afectados, inmunizada de toda 'politicidad', aparece en cuanto legitimidad originaria que, de hecho, admite la posibilidad restitutiva de tierras en apelación a la normatividad¹¹⁶. Desde esta necesidad de ser 'pueblo originario', las referencias hacia el origen, la tierra y a una espiritualidad propia adquiere relevancia a la par de una creación comunitaria difusa e indeterminada o, pensando en las diferencias en el ámbito de los derechos, la necesidad de ser considerados como comunidad indígena equivale a un tipo de reconocimiento *ad-hoc* desde la cual, sin negar la herencia, buscan poner en relieve sus propios imaginarios.

En tercer lugar, y producto de esta indeterminación comunitaria, la presencia de un 'nosotros difuso', a mi juicio, expone la fuerza significativa del patrimonio para cualquier determinación comunitaria. Este, como aparato incuestionable y parte de la narración nacional, además de producir impacto en cuanto es mencionado, da cuenta de su efectividad en cuanto *praxis instituida*, repetitiva y funcional al conjunto imaginario. Esta ambigüedad, en la que hay una sensación de pertenencia a la cultura de la nación pero que, al mismo tiempo, es producto de constreñimiento de la subjetividad, da cuenta de un proceso de patrimonialización efectivo bajo el cual las personas elaboran sus significaciones, en otras palabras, mantienen indeterminada una relación de resistencia ante la institucionalidad, conservando

¹¹⁶En rigor, me refiero a la enmienda del artículo 4 y 27 Constitucional los cuales, en conjunto, plantean tanto un reconocimiento indígena como la posibilidad de expropiación. Tal cuestión, fundacional para el contexto de consolidación del capitalismo en México, encarnando el plexo entre mercado y Estado, en que el primero determina al segundo.

elementos culturales constitutivos y, a la vez, crean imaginarios nuevos que se mantienen por fuera de la funcionalidad.

La efectividad de la institucionalización, o *patrimonialización*, remite, a mi parecer, en el modo en que, como parte del decurso histórico mexicano, se va reproduciendo la noción de modernización del campesino e indígena, integrándolos al relato cultural y a la propia herencia. El hecho de que, como parte de las funciones del INAH, diga que: '*Nosotros trabajamos poblaciones originarias, trabajamos también comunidades equiparables, entonces nosotros, en muchas ocasiones [...] hemos trabajado haciendo peritajes antropológicos para proteger comunidades*' parece ser capaz de que, aun considerando las consecuencias del despojo, surja una tendencia de adaptación a la narrativa patrimonial.

Considerando el efecto de la patrimonialización en la subjetividad, la exposición del malestar, como efecto y parte de la reflexividad, implica que, ante la tendencia explicativa de la institución y reconocimiento de los sujetos de formar parte de la herencia del Estado, un aislamiento del relato, 'por fuera' de la institucionalización, que al generar una figuración de 'la comunidad' como parte de un todo, exonera al malestar como testimonio de la relación con el problema aeroportuario, ubicándolo en una ubicuidad cultural que cierra las divergencias y el contenido agónico del malestar, estableciendo un diálogo que, transitando entre el silencio y la simulación, queda reducido a una explicación experta que formaría parte de lo que Castoriadis denomina la tendencia a la clausura.

6.2.4 La ensídica patrimonialista como silenciamiento y simulación

Hasta este momento, la persistencia del patrimonio nacional da cuenta de la presencia de una *ensídica patrimonialista* entendida como aquella figuración y *dominio* que advierte una dinámica de apropiación de diferentes elementos comunes por parte del Estado. Esta categoría, funcional y efectiva, *produce equivalencias* en que la comunidad de San Luis Tecuautitlán, y en general todas las

comunidades, son consideradas un bien cultural, condensándose con la imaginaria nacional.

Esta cuestión, el hecho de comprender a la comunidad como parte del patrimonio expone, en este sentido, una figuración que, ambigua, expresa propiedad de la nación y su correspondencia con elementos sagrados adscritos al deseo de edificación de una identidad nacional. Este elemento, diferente a la lógica económica de forma explícita, inscribe a la comunidad a un régimen de significación que, instituido normativamente, devela un patrimonio cultural que abriga la prohibición de cualquier alteridad de esta.

La efectividad de la ensídica patrimonialista, en cuanto aparato reconocible, presenta los cuestionamientos, y posibilidad de crisis, como indiferenciación en que las instituciones borran las diferencias, generando una determinada reciprocidad que va haciendo uniforme las conductas. Acá, la elaboración de la comunidad como parte del patrimonio expresa la fuerza conceptual de la cultura que, como elemento reificador, tiene la capacidad de reducir cualquier divergencia a un *bien cultural*; *El patrimonio cultural, como pilar de las formas identitarias nacionales, aparece como elemento aglutinante fundamental en este contexto de investigación en cuanto a que funciona como un elemento 'intermediador' que, como tal, es reconocido por las propias comunidades de afectados lo cual, sin que pierdan la posibilidad de elaborar horizontes disruptivos posibles, parece funcionar como un 'punto de referencia' que, aun cuando sea significación generada por el Estado mexicano, es visto como elemento que produce malestar frente a los imaginarios sociales.*

La patrimonialidad como elemento que hilvana el sentido, además de ser receptáculo de subjetividades para la elaboración de un *conjunto-uno identitario*, se instituye como el elemento conceptual central bajo el cual la estatalidad, en concreto las instituciones tutelares de la cultura, logran vaciar de contenido emotivo, del malestar propio, elaborándose como una herramienta de *la política* central para instituir un régimen de la memoria fundado en una *identidad conjuntista*, en el sentido castoridiano, que se cristaliza en una identificación desde una *negatividad*, desde lo que no es, haciendo consciente al sujeto de la imposibilidad y de su

determinación. La tutela patrimonial ejercida, por ejemplo, con el INAH, devela esta negatividad en cuanto a que funciona como un receptáculo de subjetividades que elaboran una identidad desde la propia *episteme*, un saber instituido, especialista, cristalizado en una categoría jurídica.

La posición del patrimonio, determinante de lo que es, o no, originario, reduce lo histórico, creando condiciones *ensídicas* que tutelan la indeterminación, eliminando la trama temporal, narrativas particulares, memorias, capturando el tiempo imaginario e historicidad, clausurando las significaciones. En este momento, la 'tradición' dota de sentido al INAH, asociando a la historia, y a la antropología, como una disciplina, un saber *con pretensión de verdad instituida* llevando el hilo hacia una pregunta: *¿Qué tanto incomoda la historia dicha, múltiple, al patrimonio nacional?*

En la dinámica de edificación de verdad, la confrontación del *tiempo*, como formación sociohistórica oficial, frente a la *evidencia*, va articulada desde el propio dominio del primero por sobre el segundo lo que, desde la primacía de la primera sobre la segunda, desenvuelve un proceso de negación en que el *dominio racional*, e instituido, de un tiempo determinado, sepulta toda evidencia que cuestione su criterio de verdad, *creando, diferencias entre historia oficial y cultura* (Rufer 2019) y, consecuentemente, la hegemonía de la primera por sobre la segunda. En otros términos, en la propia diferencia entre historia oficial y cultura, esta última en constante procesos de evaluación para ser, o no, incluida al dominio oficial, lo que va disipando la alteridad para, en cambio, ir paulatinamente incorporándola, bajos sus propios términos, a una dimensión oficial de verdad.

La fuerza de la cultura, patente en el INAH, tiene la capacidad de crear conjuntos que no revistan de amenaza alguna para 'la tradición' y para el sentido que expresa lo cual, implica, de hecho, sujetar a diferentes culturas. De hecho, tanto en lo expresado por una de las interlocutoras de esta institución, como también en la propia 'misión institucional', la idea de incorporar la diferencia responde a una dimensión instituyente del imaginario social que determina y crea un *imaginario social multiculturalista* que bloquea la posibilidad de la '*multihistoricidad*'.

*Esta 'multihistoricidad', en este contexto, emerge como aquella dimensión temporal que, sin una atadura específica respecto a una espacialidad tácita, no queda atada a una localización, siendo expresión de cierta alteridad'¹¹⁷, de indeterminación que tiene la potencia de alterar y crear nuevas figuraciones, de la posibilidad de acontecer históricamente, y la aparición de *lo comunitario* la cual asume una disipación del sentido para tener la posibilidad de desarrollar un proyecto político, *lo político* como aquello ajeno al sistema político. Si la investidura del INAH representa la defensa del patrimonio cultural, la vigencia y salvaguarda de la identidad conjunta del Estado, delimitando la pertenencia, y posición, dentro de un *multiculturalismo* convergente con el proyecto nacional, la capacidad de *pensar-se históricamente* equivale a salir del *vestigio*, de la designación y de la apropiación de las expresiones que representan esta ensídica patrimonialista.*

Por otra parte, esta ensídica patrimonialista, desenvolviéndose como parte de un proyecto estatal y transnacional, se edifica, del mismo modo, como una categoría jurídica que genera ambigüedades que advierten disputas por los significados, que, bajo la coyuntura de investigación, *se traza bajo el reconocimiento de derechos respecto a los bienes culturales. La ensídica patrimonialista*, hasta acá comprendida de modo axiomático y funcional de inclusión institucional, va cosificando el potencial político de las expresiones del malestar conjuntándolas, con éxito, a una *lógica multicultural* en que cualquier forma de oposición se reduce a la categoría de *sujeto de derechos*.

En el caso de los afectados de San Luis Tecuautitlán, ante la fuerza con que se lleva a cabo el proceso de institucionalización a partir del patrimonio, ven limitada su capacidad de incidencia a la búsqueda ser reconocidos como pueblo originario que,

117 Castoriadis da cuenta de una dimensión temporal en que lo histórico-social, como emergencia, solo puede ser explicado por una alteridad radical que es creación absoluta: 'justamente en la medida en que lo que emerge no se en lo que es, ni lógicamente ni como virtualidad ya constituida, en lo que no sea actualización de posibles determinados (de la distinción de la potencia y el acto sólo es la manera más sutil y más profunda de eliminar el tiempo); por tanto en la medida en que el tiempo no sea simple y únicamente indeterminación, sino surgimiento de determinaciones o, mejor aún, de formas-figuras-imágenes-éide otras. El tiempo es autoalteración de lo que es, que solo es en la medida que está por ser. En esta medida, toda separación del tiempo y de lo que es se revela como reflexiva, analítica, secundaria, esto es, identitaria. Y es como este tiempo, tiempo de la alteración-alteridad, como debemos pensar la historia' (Castoriadis 2013, 304-305)

aun siendo parte de la heteronomía, es vista como posibilidad de ser sujetos de derecho y, desde allí, edificar la creación de un *imaginario de vida* que, si bien está presente acá solo de modo discursivo y de reacción frente a un proyecto, es percibido como un horizonte legítimo de salvaguarda de sus bienes culturales y/o naturales, sus cerros, para, de paso, poder trasladar su propio malestar hacia la posibilidad de negociación y acuerdos.

Sin embargo, más allá de las propias aspiraciones, el hecho concreto que actualmente San Luis Tecuautitlán no tiene ese *nomos* de reconocimiento como pueblo originario me hizo comprender que la ensídica patrimonialista, en su carácter de articulador del proceso de institucionalización, establece *control y vigilancia* a través del INAH y sus especialistas, creando condiciones para la aplicación de una política que no solo permite conocer las problemáticas emergentes tras la ampliación del megaproyecto aeroportuario sino que, además, para reconocerlos como parte de una categoría reconocible (campesinos y/o indígenas) que las fija jurídicamente.

En atención a esto, el proceso de institucionalización, en el sentido planteado por Lourau (1980) como *principio de equivalencia ampliado*, cobija en la ensídica patrimonialista expuesta en el INAH una doble condición de *silenciamiento y simulación* que, como dominación, aparecen interiorizadas en los sujetos a través de su inclusión como parte de la cultura nacional. En otras palabras, el efecto del patrimonio, de reducción de la comunidad sin pertinencia política, se presenta como una modalidad de silenciamiento en que la historicidad queda reducida a su pertinencia cultural y que, como tal, es visibilizada a partir de una simulación que, como un magma perfectamente articulado, limita la actividad a una incorporación a un orden societal instituido que, en concomitancia con el reconocimiento de pertenencia a una cultura nacional, organiza la vida de los sujetos, presentificando al patrimonio como intermediario para el intercambio con la estatalidad.

Sin embargo, el INAH y la presentación de la ensídica patrimonialista como forma de reificación llevaron a observar que, ante el problema de elaboración de soluciones conjuntas y de escucha ante la complejidad de las consecuencias

aparejadas al proyecto aeroportuario, llevaron a pensar que en la institucionalización, y la imposibilidad de una clausura total, como una relación constante entre la fuerza institucional y las formas instituyentes que, como tales, advirtieron la aparición de prácticas particulares y saberes sociohistóricos subestimados por la dinámica institucional.

La subestimación de prácticas y saberes aparece, consecuentemente, contenida por la ensídica patrimonialista la cual, legitimando la política de privatización, se vale de una parte de ellas, de aquella parte 'redituable'. A fin de indagar en esta parte, en una entrevista realizada a una arqueóloga relacionada con el INAH, se da cuenta de esta relación:

Ixchel (funcionaria del INAH): Mira, ahí te va, ahí te va otra cosa de la arqueología. Ese ha sido un gran problema que se ha tenido desde el inicio porque el INAH, digamos, es difícil de explicar, digamos que solo quiere apoyar a lo que tiene, a los proyectos que pueden dejar dinero y con ello me refiero a las culturas que hicieron pirámides, a lugar, o sea a lugares que pueden ser sitios turísticos después y que pueden dejar ese dinero, o sea, el recurso, digamos. Porque hay muchísimas culturas en el norte, en el occidente, muchos otros lugares, en los que no hay representaciones arquitectónicas grandes, ni pictóricas, pero, aun así, existieron civilizaciones, hay casas, hay fogatas, hay mítica y cerámica, hay todo eso, pero al INAH no le interesa por lo mismo de que no es redituable, o sea, no se puede hacer negocio de esos lugares. Entonces ese es otro problema, cuando hay arqueología de salvamento muchas veces no le invierten, por lo mismo que no pueden tener, este, una ganancia, digamos y es lo mismo con las culturas, o sea, hay muchas culturas que son muy poco estudiadas por lo mismo, porque eran cazadores recolectores, semi nómadas o cosas así, entonces, por ende, no vas a encontrar esta arquitectura magnífica ni nada por el estilo, y la gente no irá a pagar para ir a asolearse al desierto. En este sentido, ahí hay, ahí está otro pequeño problemita del INAH, ¿no? Solo apuestan por los proyectos que son conocidos a nivel internacional o que tienen inversiones de otras entidades, de universidades, de otros gobiernos, o lo que puede dejar dinero, en el sentido de poder hacer un museo, de poder abrir un sitio arqueológico o cosas así.

De la entrevista, y en consideración con un reconocimiento cultural deslindado de una territorialidad, las culturas, y sus diferentes expresiones, el plexo entre el Estado, y sus instituciones, con la lógica neoliberal, en este momento, da para pensar en una visión abierta a *la acumulación de recursos culturales*, de una cosmovisión *apropiada*, y *valorizada*, en que el INAH, como tal, parece jugar un rol

de gestión del conocimiento que, bajo el criterio de inclusión-exclusión, tendería a *transformar* a los grupos indígenas campesinos, fagocitándolos en la comunidad como parte del patrimonio.

Siendo el INAH fundamento del Estado, su estudio detona en el papel que tienen los profesionales en la protección del patrimonio. Ellos, como representación de la *episteme*, determinado espacial, temporal y culturalmente, si bien actúa en relación con la demanda de sus funciones, también tiene cierta libertad que le posibilita incidir en la realidad que le es encomendada. En esta cuestión, en relación con la propia posibilidad de no poder quedar atrapado en la plena determinación, implica que en toda labor siempre hay algo que se le escapa y en que, en función de su posición en la institucionalidad, actuará en función de incidir en la realidad que se le presenta, sin dejar de lado por las nuevas realidades que constantemente se le van poniendo por delante.

En términos de Castoriadis, la *ensídica*, como una lógica que actúa como si sus objetos estuviesen plenamente determinados y organizados en partes bien definidas desde la selectividad, solo puede llevarse a cabo en términos de lo imaginario que, articulando las significaciones respecto a, en este caso, el patrimonio muestra que, en la propia entidad del INAH, en sus prácticas, creencias o valores nunca quedarán perfectamente definidas bajo sus significaciones. Como significaciones imaginarias de primer orden, son fundamentales para poder materializar la acción, en términos concretos no definen totalmente la acción de sus partes que, en este caso, son los propios funcionarios de la institución, dando cuenta que, siempre, en cada discusión aparece esa posibilidad de desmarcarse del disciplinamiento formal.

Conclusión: San Luis Tecuautitlán, la cooptación, silencio y simulación

La triada *cooptación-silencio-simulación*, en la primera parte del campo, apareció, en distintas tonalidades y niveles, como un magma perfectamente aceitado que desarrolla, a nivel de lo instituido, una relación con el otro en que la identificación

con 'el pueblo' ocupa un lugar dentro del orden social, una posición al interior de esta triada en que la comunidad, como captura de los diferentes grupos sociales, crea condiciones de incorporación en que, bajo el binarismo '*nosotros-ellos*', se excluye todo acto de imaginación del otro que, a su vez, bloquea la posibilidad de *lo comunitario* en cuanto a horizonte político.

El hallazgo de San Luis Tecuautitlán, bajo condiciones de intermediación institucional, surge en cuanto a una relación simbólica particular en que sus representantes, a diferencia del discurso institucional general, expone un modo de ser que desborda los significados del pensamiento racionalista que, en el contexto mismo de destrucción y despojo relatado por ellos, *inferioriza sus saberes*¹¹⁸ y, al mismo tiempo, *reduce su malestar a un proceso intermedio de aceptación* desde el cual crearon puentes de representatividad presentes en la escena política convencional. Así, San Luis Tecuautitlán, a grandes rasgos, apareció como posibilidad conocer a ese otro ajeno que habita al borde de la representación, un habitar pujante que expone un modo de ser ante la posibilidad de que este desaparezca.

De este modo, al momento de observar el proceso de cooptación ejercido por el FPDT, se observaron diferencias sustanciales en la narratividad: mientras que el Frente, como Movimiento, elaboran un *discurso político* en que el 'nosotros' tiende hacia una transformación a mediano plazo relacionado con la elección presidencial de 2018 y la exposición de su antagonismo amplio que tiende a la *indiferencia* de la particularidad y la escucha del otro, *el testimonio* de los representantes de San Luis Tecuautitlán tiende hacia una narración agónica que, en la exposición de su malestar y sufrimiento, presume un conflicto de significaciones, una disputa, en que el 'nosotros', en relación a la potencia de cambio, tiene que ver con la capacidad de aunar experiencias que, en base a su contenido emotivo, se deslinda del discurso político para depositar en el encuentro con otros la posibilidad de acontecer

¹¹⁸Esta inferiorización de saberes se comprende como síntoma del debilitamiento de la conjunción social elaborada desde la trascendencia bajo el ordenamiento clásico de diferenciación entre comunidad y sociedad.

políticamente, creando un común fundado en la singularidad y, en este caso, ajeno al objeto narrado por el Frente¹¹⁹.

Habiendo detectado esta diferencia en la narración, el hallazgo del malestar como agonismo descubrió aquellos elementos subjetivos que, como tales, tienden a operar al borde de una oposición antagonista ('amigo-enemigo) y de una *lógica de la cooptación política*¹²⁰ que, ante la incorporación del FPDT al escenario político instituido, establece condiciones para fagocitar coyunturalmente todo contrapeso, conteniendo parcialmente las divergencias y 'escucha' de las elaboraciones imaginarias alternativas. Dicho de otra manera, si bien se asume que el FPDT entre en el juego político nacional, instando a incorporarse y votar por Andrés López Obrador, las propias reivindicaciones, si bien son diferentes al horizonte testimonial, pueden volver a canalizarse por otros medios independientes al sistema de partidos. Así, y sin desestimar la evidente referencialidad e importancia del FPDT en la lucha contra el proyecto aeroportuario, la coyuntura advirtió la necesidad de dirigirse hacia el horizonte testimonial de San Luis Tecuautitlán a fin de deslindarse de los lugares comunes de investigación respecto al tema.

El peso de la experiencia del FPDT, no obstante, con toda la mítica que esta tiene, tiende a, por una parte, distanciarse de la particularidad en San Luis Tecuautitlán, por una parte y, al mismo tiempo, fungen como una voz autorizada que, más que convocar, pareciese, en el caso acá estudiado, de mantener cierta distancia. Este elemento, muchas veces aparece como subordinante en cuanto a que, las expectativas que giran respecto al FPDT impide que los activistas de San Luis

¹¹⁹Emcke (2017) da claves para comprender esta relación, observando que en el testimonio es posible trascender la relación 'nosotros-ellos' (el nosotros y los otros) creando, a partir de la propia denuncia, en el 'saber que podría pasarles lo mismo', una posición que cuestione un antagonismo que impide la singularidad y subjetividad.

¹²⁰La lógica de cooptación política, como parte del *dominium* de la competencia adyacente a la subjetivación neoliberal, es entendida como la consecuencia del debilitamiento de la fuerza colectiva de los grupos asalariados que, en respuesta a la clausura de su capacidad de negociación, construyen acuerdos con el progresismo u otros partidismos que, en base a una incorporación meridiana, pasan de polo a polo conciliando disidencias y rupturas, legitimando, de paso, el sistema político.

Tecuautilán se sientan plenamente representados para, en cambio, separarse de ellos.

Buscando elementos más allá del escenario de cooptación, la escucha de nuevos testimonios de los representantes de San Luis Tecuautilán derivó en la búsqueda de *evidencia* que sustentara este análisis inicial. En esta coyuntura, de acercamiento al testimonio público, el encuentro con instancias de silencio-simulación se desarrollaron en interacción con el INAH.

Tal como se observó en el análisis, y a diferencia con el primer acercamiento, la relación entre San Luis Tecuautilán y el INAH, como institución estatal, implicó un análisis bastante más complejo que, en la búsqueda de conocer la potencia del testimonio, dio cabida a conocer la dinámica en la que opera esta institución en el contexto agónico del conflicto aeroportuario.

Como se observó en el análisis, la dinámica ejercida por el INAH, como instancia instituida que demarca los límites culturales de la nación, tiende a desplegar condiciones que, al amparo de su *legitimidad epistémica*¹²¹, integran la disrupción a un proyecto cultural conjunto e instituido. En este proceso, la presencia del *patrimonio cultural* crea condiciones de incorporación de las comunidades (así, en plural) a la par de *una versión propia* de ella limitada a la *descripción y constatación* de su existencia.

Así, ante el cuestionamiento que uno de los expositores realiza al propio funcionamiento del INAH y, quizás, a la forma en que se conjunta su testimonio con el de los otros, el rol que juegan los funcionarios, en cuanto a garantes del patrimonio cultural de la nación, parece definirse en función de su calidad de expertos y de su capacidad epistémica de expresar definiciones asépticas que deslegitiman cualquier diferencia de los afectados con los parámetros establecidos, bloqueando aquellos testimonios que interpelan al propio funcionamiento institucional. En otras palabras, su investidura experta conjunta al testimonio

¹²¹Llamo legitimidad epistémica a aquel recurso que pone en convergencia el saber experto, en este caso cultural, con una lógica identitaria.

‘disidente’ a un *imaginario sociocultural hegemónico* que, a través del patrimonio cultural, homogeneiza su vivencia, su agonismo y malestar, a fin de poder integrarlo a un conjunto social instituido que, a su vez, permite controlarlos.

En este momento, la fuerza del patrimonio cultural como artefacto capaz de crear unicidad, despliega ‘*un efecto patrimonializador*’ que, quizás, vinculado al reconocimiento de la existencia de un campesinado indígena, establece continuidades a partir de que son los propios afectados, incluyendo sus testimonios, aquellos que *se resisten a situarse al margen de la unicidad nacional*. En pocas palabras, el patrimonio cultural, como sucedáneo que emerge ante la supresión de la inalienabilidad de la tierra, integra a comunidades que no se niegan al reconocimiento oficial, ubicándolos dentro de un multiculturalismo *folk* que limita el ejercicio político a la integración de sus rupturas a la propia institución y, por lo tanto, a su *lógica de silenciamiento y simulación*.

A la luz de este proceso, la presencia de una *ensídica patrimonialista*, en cuanto dominio y *apropiación de elementos culturales* por parte de la nación, si bien se pliega a fin de mantener irrestrictos sus repertorios interpretativos, su propia lógica de silenciamiento de la crítica y simulación participante, produjo espacios de escucha que aparecen como resistencia ante esta ensídica, como testimonio que va más allá de las significaciones dadas, con vivencias heteróclitas que dotan de sentido, y pertinencia política, toda afección y malestar que, contextualmente agónicos, conflictúan la configuración de los imaginarios instituidos.

Advirtiendo en el hallazgo del testimonio de los representantes de San Luis Tecuautitlán una distancia entre su modo de expresión y los significados imaginarios sociales respecto al discurso e historia oficial. Mientras que, por una parte, la oficialidad produce un orden que detona en el posicionamiento, una práctica social y cultural, que desarrolla un sentido comunitario homogéneo e institucionalizado, la emotividad de la expresión, el malestar frente a los megaproyectos en general y al NAICM en particular, reúne deseos, emociones, sentimientos y aspiraciones, creando imaginarios sociales que van confrontando lo instituido y su dinámica sintética de borramiento y absorción.

Los imaginarios sociales 'alternativos' que se presentan en este momento, advierten la posibilidad de 're-imaginar' la vida. En este instante, la presencia de un imaginario de vida, comprendido como aquella resignificación de la singularidad y 'autenticidad, alude a la necesidad de que, ante la convivencia de los significados dominantes y alternativos, interiorizarse en aquellos espacios donde emergen aquellas subjetividades distantes y disidentes al modelo de desarrollo en general y al proyecto aeroportuario en particular.

Por otra parte, en este capítulo el encuentro con nociones disímiles de comunidad, ya explicadas teóricamente en el marco teórico, fueron importantes para el encuentro con aquellas subjetividades que deambulan bordeando los significados instituidos provenientes, en este caso, de la cultura. Al respecto, si por una parte la versión instituida del imaginario social elabora desde el *patrimonio cultural* un artefacto perfectamente aceptado capaz de fungir en la producción de *la comunidad*, la parte del imaginario social que alude a la posibilidad política de reunir *lo comunitario* tendría que ver con la capacidad de poner en relevancia aquellos significados ajenos a la institucionalización de la comunidad, de la producción, apropiación, de destrucción del orden anterior y, en consecuencia, de su dimensión histórica particular. En palabras simples, la comunidad se comprende como producción, mientras que *lo comunitario* sería *respuesta agónica* frente a los diferentes dispositivos jurídicos y políticos que tienden a reducirlos como objeto.

La respuesta de un *imaginario de vida* como singularidad alternativa y correlato de un orden social 'anterior' precisa de un acercamiento mayor a la zona de San Luis Tecuautitlán a fin observar el modo de vida que, como parte de una diáspora de significaciones heterogéneas, tiende a desbordar las producciones de sentido instituidas. Así, elementos como la relación con la naturaleza, las edificaciones socioculturales anteriores o las propias significaciones respecto a su espacialidad, entre otras, advirtieron la necesidad de observar en el propio campo, no intermediado, tales relaciones.

Capítulo 7. Permanencia del imaginario religioso en San Luis Tecuautitlán

La non-paroisse sauvera la paroisse.

Il nous faudra apprendre à discerner la figure de l'Église partout où le ministère de l'annonce, celui de la diaconie, celui de la communauté concrète auront pour vis-à-vis la cité entière, telle que le monde moderne l'a faite ; c'est-à-dire la cité séculière.

Paul Ricoeur

En el capítulo anterior, y como entrada al campo, la presencia de las instituciones educacionales, independientemente de su propósito, develaron su rol de canalizador y de interferencia al momento de que el grupo de habitantes de San Luis Tecuautitlán expusieron, a grandes rasgos, las afecciones que el NAICM provocó tanto en su entorno como en sus relaciones sociales. Estas instituciones, funcionando como articulador con las defensas comunitarias explicadas más adelante, develan que en el intersticio entre lo urbano y lo rural¹²² la disputa por los

¹²² Las 'diferencias' entre lo urbano y rural, siendo fruto de las resonancias epistémicas provenientes de las teorías de la modernización (en especial Tönnies), estas aparecen como un binarismo que, vinculado a la esfera territorial, instala una dicotomía que tiende a ser asimilada con relación al advenimiento de la modernidad en el plano espacial. Sin embargo, y en parte relacionado con esta misma instancia de investigación, el encuentro con una comunidad 'liminal' que, desde su propio habitar en el borde, desestima binarismos para, en cambio, comprenderlos dentro de 'una gradualidad' que, de modo similar al acercamiento realizado por Robert Redfield (1942), implicaría un intersticio entre lo urbano y lo rural.

significados se halla relacionada el mantener determinadas costumbres rurales lo cual, en un escenario de creciente urbanización de la zona nororiente del Estado de México, decanta la permanencia de la tradición lo que, en este respecto hace ineludible un análisis respecto a la heteronomía religiosa.

Como parte de la búsqueda de las consecuencias del NAICM, la pesada consolidación, o 'carga', de la *institucionalización religiosa*¹²³ muestra que los pobladores de San Luis Tecuautitlán, y no obstante la influencia de la cultura urbana en la gente más joven¹²⁴, sigue en gran medida presente en prácticamente todas partes comprendiéndose como una matriz de sentido insoslayable al momento de realizar esta investigación.

Asimismo, y como la primera socialización con occidente, la institución religiosa cristiana es uno de los soportes existenciales primordiales la cual, como eje de sentido, comprende su permanencia relacionada con la salvación del ser frente a un mundo que, cambiante, se devela injusto. De la misma manera, operando bajo criterios morales, la demostración de valores cristianos, en términos espaciales, se comprendió, a primera vista, en manifestaciones en que las imágenes religiosas impregnan prácticamente todos los espacios, independientemente de la fecha de visita se halla cercana a una celebración religiosa.

Como punto inicial, la permanencia de la religión en la zona, como significación imaginaria, resulta relevante como, y a diferencia de otros lugares del continente, trasciende el mero sincretismo para, en cambio, ser parte de la vida cotidiana: Acá,

¹²³ Respecto a la noción de institucionalización religiosa expresada aquí expresa comprenderla en cuanto a una comunidad regida de modo extrasocial a fin de elaborar una versión heterónoma de pueblo el cual, si bien puede expresar diferentes modos, la propia reminiscencia inicial, de un origen común, apelaría a un ser-uno que es, en consecuencia, parte de religión y miembro, de una u otra manera, de la iglesia.

¹²⁴ Si bien el contexto rural en San Luis Tecuautitlán se presume determinante, la intensidad del acercamiento de las formas urbanas, entre las que se encuentra el megaproyecto aeroportuario, expresaron que las intensidades de las formas urbanas y rurales fueron reconfigurando, en una especie de 'campo de fuerza', a las diversas generaciones del lugar lo cual develó distintas versiones relacionadas con la comunidad. La referencia hacia 'diferentes versiones' comprende la idea que, presente en el marco teórico, gira alrededor de la idea de que, al contrario de lo que sugieren las teorías convencionales, la comunidad no es en ningún caso una oposición a la sociedad moderna, sino que más bien aboga por los modos en que se desarrollan los vínculos los cuales, no necesariamente se desenvuelven en cuanto a una comunidad que resiste de desarraigo

las propias imágenes católicas, además de mostrar una devoción que abriga a los sujetos en una comunidad que le hace sobrellevar la finitud, contiene, dentro de su propio simbolismo reinterpretaciones que, fusionadas con un pasado indígena, *dotan a la propia religiosidad católica de un potente mito de origen* que admite, diferentes lecturas de ella que, en este caso, pueden, incluso, traspasar el fuerte muro conservador de la institución eclesiástica más conservadora.

En cierto sentido, y considerando el peso de la religión en los entornos rurales, la sola presencia de imposición del megaproyecto aeroportuario del NAICM posibilitaría, desde una lectura inicial, dotaría a la iglesia como entidad central para, en virtud de su ritualidad tanto festiva como dominical, de una vitalidad que permite el recuerdo de aquella herencia originaria que, además de fungir como fuente tradicional de sociabilidad común, se expresa fuerte a pesar de la presión de una lógica de mercado que, en general, tiende a deteriorar cualquier instancia de sociabilidad.

En otras palabras, aun cuando el proyecto aeroportuario, como expresión misma del anclaje de México a la modernización capitalista, y sus contradicciones, busca generalizar, e imponer, sus patrones normativos y de desarrollo, *el hecho de que esta no cumpla con la promesa de una sociedad más justa y que, en esta incapacidad, carezca de un principio que permita la conjunción, dota a la religión, y en especial de aquella presente en entornos rurales, de un poder unificador central para la vida cotidiana.*

En lo que respecta al corpus de este capítulo, este inicia con una contextualización que, como primer acercamiento, se desarrolló principalmente desde la observación de campo que, además servir como instancia de descubrimiento fue relevante para identificar a 'la posición' de los pobladores respecto a las actividades realizadas por la iglesia católica. Del mismo modo, como instancia de exploración, es esta se describe la importancia que la iglesia tiene para la comunidad la cual, en términos simples, remite a una institución que, a pesar de la corriente avasalladora del mercado, funge como vital para la comunidad y los vínculos sociales subyacentes. Asimismo, y en atención de la persistencia del imaginario religioso y de su rol en los

vínculos comunitarios, se analizó el rol de la institución de la iglesia, que como heterónoma, se vale de la repetición ritual de la festividad religiosa como instancia de renovación comunitaria para intentar parchar, en virtud de un contexto problemático, las amenazantes fisuras comunitarias.

Posteriormente, en virtud de los hallazgos presentados en la contextualización, se describen los imaginarios religiosos en San Luis Tecuautitlán que, analizados a partir de una observación realizada fuera del contexto de las festividades, dieron cuenta que la tierra, como lugar en que se desarrolla el trabajo campesino, es el espacio sagrado por antonomasia lo cual, y en relación con su identificación con la ruralidad, expresó que toda creencia divina y ritualidad adyacente respondió, en efecto, a la fertilidad de la 'madre tierra' y a los dotes que entrega que, a su vez, permiten la supervivencia.

En lo que respecta a la relación entre San Luis Tecuautitlán y la Iglesia, esta es analizada descriptivamente permitiendo conocer el modo en que esta se organiza, cuáles son sus roles centrales, la descripción de sus espacios de influencia y la importancia que tiene para la comunidad en cuanto a ser un espacio de socialización y de vinculación de los pobladores.

Luego, se analiza la institución social de la Fiesta Patronal de San Luis Obispo evento que, central para la comunidad, mostró, además de sus características festivas, una solapada estratificación social la cual, en este instante, permitió conocer las diferencias entre los pobladores y, de paso, pensar lo que, posteriormente, se explica como las defensas comunitarias.

Contextualización

Todo el proceso de campo, llevado a cabo recurrentemente durante 2018 y 2019, durante el propio trayecto desde la Ciudad de México hacia San Luis Tecuautitlán, de aproximadamente tres horas, la discontinuidad, y contraste, entre formaciones urbanas y rurales llamaron la atención: Desde la llegada a la estación de Metro Indios Verdes, la llegada en autobús a Tecámac y el uso de la popular 'combi' para

llegar, finalmente a San Luis Tecuautitlán advirtieron que, adosadas a estas diferencias visuales, un rasgo distintivo central fue el modo en que la religiosidad es vivida en este entorno en que, ya a la entrada de éste, emergen referencias de la iglesia católica que, lejanas a la laicización moderna: *Iglesias, representaciones guadalupanas, arreglos florales y poblados de nombres beatos se combinan con formaciones rurales e hitos prehispánicos como el propio Teotihuacán para, en este sentido, mostrarnos que estamos ante la presencia de formatos imaginarios, en sí, en disputa frente a la creciente urbanización.*

Asumiendo que de esta intuición pueden emerger diferentes problemáticas¹²⁵, el continuo choque entre *escenografías urbanas y rurales*, en términos iniciales determinaron una escenografía que develó una suerte de 'resistencia estética' de los pueblos del, ahora, denominado 'conurbado' ante la *secularización modernizadora* que fragua como posibilidad de acabar con un modo de vida, encontrándose, allí, ante *la importancia de la religiosidad como elemento simbólico de permanencia.*

De esta observación, y ante la particularidad del proceso de secularización llevado a cabo en México¹²⁶, desestimando la borradura entre *lo sagrado y lo profano*, el encuentro con diferentes expresiones, presentes en festividades y representaciones espaciales, sin necesariamente condensarse en una relación 'tranquila' frente al proyecto aeroportuario, muestran diferentes problemáticas asociables, en un

¹²⁵ En estos términos, por ejemplo, una posibilidad de investigación, en el aparente contraste entre lo urbano y rural puede desarrollarse a partir del cómo la Ciudad de México, en su necesidad de, en palabras de Harvey (1977; 2012), *apropiarse de una fuerza de trabajo mayor* situación que, en conformidad con el campo, tiende a difuminar la frontera entre lo urbano y rural para, en cambio, someterlo a un mismo régimen del capital el cual, en última instancia, observó determinaciones en cuanto al tiempo de desplazamiento hacia el lugar de trabajo que, en ningún caso, es considerado como trabajo necesario de la producción.

¹²⁶ En el caso de México, con el advenimiento de las clases sociales, profundamente identificadas con el cambio social y la marginalidad urbana, vieron en los valores laicos de la secularización una postura que, tendió a fusionarse con la religiosidad popular. En México, expresándose con mayor claridad que en otras zonas, el catolicismo popular, se edificó como base ante cualquier cambio modernizador amenazante, lo cual expresó, tenuemente, una tendencia conservadora en que el rechazo propio a las instancias de desarrollo centralizadas, tal como se hizo la Guerra Cristera (Meyer 2007)

sentido laxo, al *cercamiento de la ciudad moderna frente a, por otra parte, la permanencia simbólica de lo religioso que se niega a desaparecer.*

Desestimada de facto, la separación analítica entre modernidad y tradición, el hecho de que de diferentes maneras la contextualidad obligue, en una constante, a remitir a 'una comunidad' en separación todo aquello relacionado con agrupaciones urbanas apareció, durante el vaivén del campo, una suerte de 'retorno a la comunidad' que, mirada con distancia, decantó en varios pasajes de esta investigación como una institucionalización eclesiástica la cual, distanciándose lo parcialmente necesario para su interferencia, advierte su permanencia en el seno de la comunidad instituida.

Como institución social, *la religión apareció como unidad de preservación en que sus diversas manifestaciones parecen, en conjunto con la planificación política central, instituir contornos comunitarios* estableciendo y demarcando la territorialidad común, estableciendo límites que claros entre San Luis Tecuautitlán con las localidades vecinas.

En este aspecto, considerando que la propia persistencia del *imaginario religioso* refuerza la cartografía política de un contenido simbólico, el anudamiento sacralizado de *diferentes zonas al interior del San Luis Tecuautitlán*, esta dota a determinados lugares de intensidades significantes¹²⁷ que, en otras palabras, invisten de sacralidad determinadas espacialidades en virtud con la relación que esta tienen para la permanencia de las tradiciones, de 'lo propio' que, haría imposible su profanación lo que, en otras palabras, configuran la omnipresencia de lo religioso en la cotidianidad de un entorno rural.

Religión y ruralidad, como entidades estrechamente vinculadas, fungen como soportes identitarios alineados a la tradición local elemento que, en relación con la creciente urbanización cimentada en el acercamiento de la urbe a la zona como, además, de la introyección de sus prácticas por aquellos habitantes más jóvenes,

¹²⁷ Las intensidades significantes, en relación con la distancia entre significaciones imaginarias sociales y la expresión del malestar, se comprende como aquella gradualidad en que la influencia de la institucionalización, dependiendo de su posición respecto a las expresiones, figuran en una posición, en un intermezzo entre la total institucionalización y la total autonomía.

crea nuevos atributos y significaciones que, sin agotarse en una 'secularización absoluta', decanta nuevas versiones e interpretaciones que parecen orientar las acciones de la iglesia, como institución religiosa, como 'más abiertas' a nuevas conductas y opiniones en la medida en estas últimas no rompan con el vínculo social tradicional emanado de la religión y su influencia en el espacio público.

En esta escenografía presente en el campo, *la lectura del contexto se realizó en virtud de la interpretación de los imaginarios religiosos como edificaciones heredadas que, so pena de una coyuntura problemática, permanecen ante la creciente urbanización, y sus significaciones.* La fortaleza de la iglesia como instancia instituidora, repele, mediante sus acciones vinculadas a la repetición ritual, cualquier amenaza disolutiva absoluta, lo que fue observable a partir de la unanimidad de la presencia de la religiosidad en prácticamente todas las interacciones y vínculos sociales y, por lo tanto, en la importancia de reparar en ellos al momento de, justamente, analizar la disputa emergente tras las afectaciones provocadas por el NAICM.

En consecuencia, como entrada al campo, la posibilidad de un análisis ligado a las acciones políticas emanadas del proyecto aeroportuario en San Luis Tecuautitlán, se plantearon en virtud de dimensiones subsidiarias a las dimensiones imaginarias que remitieron a procesos colectivos dominados por imaginarios religiosos de la tradición católica que no cede frente a un proyecto político plenamente secular.

7.1 Imaginarios Religiosos en San Luis Tecuautitlán

La religión, presente en prácticamente todas las expresiones observadas, se comprende como un pilar central en la estructura comunitaria, una *institución primera* que vehiculiza las creencias de los sujetos, lo que mostró que, más allá de cualquier circunstancia y problemática, el catolicismo continúa siendo central para la creación de vínculos sociales en San Luis Tecuautitlán a pesar de la continua amenaza de las nuevas formas de asociatividad desplegadas por la modernización capitalista.

En este escenario, y como zona que todavía tiene introyectado elementos rurales, el imaginario religioso *deposita en la tierra toda sacralidad* convirtiéndola, en consecuencia, como aquel nodo originario que, como tal fusiona tanto las raíces prehispánicas como, además, la labor campesina tan importante durante los primeros años de la república¹²⁸ lo que, en suma, cuaja en una significación de la tierra como fuente de vida y, consecuentemente, como objeto sagrado central desde la cual las personas constituyen sus relaciones y vínculos sociales.

Incluyendo a las prácticas religiosas como una rendición de tributo a la tierra, el imaginario religioso católico, configurado como nodo de sentido y de protección de lo sagrado, aparece omnipresente en toda la comunidad: Ya sea en la propia búsqueda de la gracia Dios o como agradecimiento por sus dones, *su acción principal radica en la eficacia ritual que despliega y que opera en virtud de un 'nosotros' determinado por la sacralidad de la tierra, sus objetos y espacialidades.*

Comprendiendo, por otra parte, que las zonas y el proceso de borramiento *urbano-rural*, el contraste entre ambas representaciones da cuenta de que, y producto del proceso de laicización llevado a cabo en México¹²⁹, que ambas *se encuentran íntimamente entrelazadas en la medida en que responden a un mito originario que, aun en consideración del despliegue de un proceso de modernización de matices urbanos, se encuentra, paradójicamente, comprometido con la imaginería religiosa de tradición católica.* En efecto, el megaproyecto aeroportuario, en cuanto forma material de secularización vinculada a un proyecto político nacional de corte neoliberal, se halló sujeto a la introyección del mito fundador construido sociohistóricamente¹³⁰ lo cual, y bajo la aparente inamovilidad de la sacralidad de la

¹²⁸ Retomando lo indicado en los antecedentes, con los procesos de urbanización, industrialización u organización del Estado, las diferencias al interior de las sociedades tendieron a reducirse ante la necesidad de crear una unidad nacional. En este tenor, los indígenas, o pueblos originarios, se transformaron a la fuerza en campesinos del pueblo rural (Bengoa 2016, 15)

¹²⁹ En México las 'élites modernizadoras' tuvieron especial influencia en el proceso de laicización. Las clases sociales criollas identificadas con los ideales liberales de la modernización tendieron al cambio y a la dominación de los 'rurales' y marginales urbanos

¹³⁰ El mito fundador de la 'mexicanidad' no es otra cosa que *'el resultado de un proceso histórico de de construcción de la identidad nacional con base, por un lado, de la idea de mestizaje y por otro, en los sentimientos de autenticidad de fundados en lo indio como mito de origen, construcción arquetípica de un 'Nosotros'. A partir de la Independencia, distintas elites intelectuales y políticas-en*

tierra, determinó las diferentes colectivizaciones el *mesianismo* y *milenario* que reunió a los sujetos bajo una misma entidad unificadora que a la par de aceptar diferencia, se pliega frente a cualquier oposición radical¹³¹.

Así, en lo que respecta a la coyuntura misma de investigación, la urgencia del Estado mexicano de poner en práctica su modelo de desarrollo desde, en este caso, el proyecto aeroportuario, expresó en San Luis Tecuautitlán dos repertorios significantes que cimentados ambos en el malestar frente a los procesos de destrucción del modo de vida, develaron, al unísono, la interiorización de la institucionalización religiosa:

- Una significación imaginaria que, delimitada por el *origen extrasocial* de la presencia de Dios, abriga en la religiosidad su *vinculación con la tradición* y, en este sentido, una posición pasiva frente a la problemática, abrigando sus expectativas en la relación directa con la iglesia como cobijo de
- Una significación imaginaria que, 'consciente' de la ayuda de Dios, permite al hombre de fe, frente al devenir del mundo, *actuar en consecuencia y salvaguarda de su forma de vida*, actuando en virtud de la conservación, en *una defensa de sus objetos sagrados*.

Ambos hallazgos, y en virtud del reconocimiento tácito del soporte existencial de la ritualidad religiosa como abrigo de la comunidad, resultó importante conocer como estas versiones, sin ser oposiciones reales o un proyecto político como tal, dieron cuenta de la gradualidad y diferentes tonalidades de la propia institucionalización de

concomitancia- han buscado el momento fundacional de la nación, o su 'estrato mítico', en raíces precoloniales para justificar la ruptura ideológica con la metrópoli. Sin embargo, la relación con el pasado indígena es contradictoria: junto con la interpelación del indio precolombino como origen heroico de la nación, los procesos de integración nacional (cultural, política y económica) puestos en práctica por el Estado mexicano desde fines del siglo XIX se han basado en el mestizaje y en la urgencia de asumir como propia la modernidad occidental' (Paris 2009, 193)

¹³¹ Lafaye, mencionado por Manero (2011, 14) da cuenta de esta relación constitutiva del proyecto nacional mexicano: '*Lafaye considera que los antecedentes coloniales de los países latinoamericanos, esta configuración política de la colonia y sus formas de dominación, han marcado de una manera más o menos definitiva la forma y los contenidos de las luchas y movimientos de liberación en la región. Así, gracias a este pasado, en el cual la religión cristiana y el catolicismo fueron el eje sobre el que se constituyó el proyecto patriótico, nuestras sociedades y nuestros movimientos sociales estarían condenados a las formas mesiánicas y milenaristas determinadas por los mitos unificadores que produjeron nuestra identidad*'.

la iglesia católica en la localidad. Parafraseando a Castoriadis, las implicancias de la historia, en la socialización de la *psique*, deposita en la iglesia la capacidad de conjugar las significaciones imaginarias sociales, trenzando, en conjunto, a las familias e individuos que, teniendo diferentes posturas respecto a los efectos del proyecto del NAICM, elucidan un rol de la iglesia como guía para la conservación, acopiando, en consecuencia, ambas versiones encontradas.

*De lo anteriormente descrito, la filiación religiosa en San Luis Tecuautitlán, girando alrededor de la tierra y de su fundamento como parte de la nación, entiende la salvaguarda como protección de los objetos y espacios más sagrados, elementos que, como núcleo comunal, son interiorizados como inamovibles y constantemente renovados en una repetición ritual que actúa en cuanto eliminación de tensiones, recubriendo, en gran medida, toda subjetivación a fin de la mantención y permanencia de ella misma como institución central para la vinculación social. En otros términos, como entidad imbuida en una misión civilizadora (paternalista y educadora), se yergue como garante de identidad e integración que, en este sentido, promueve una unidad fluctuante que, en esta investigación, no aboga por un proyecto político de secularización profunda en el seno de la localidad, sino que más bien, se limita a recularse o *aggiornarse* y a responder, efectivamente, a su fundamento y función de mantener las tradiciones propias de su concomitancia con el proyecto nacional.*

7.2 San Luis Tecuautitlán y la Iglesia

La iglesia, como institución social y parte del imaginario colectivo en San Luis Tecuautitlán, es central para comprender las diferentes narraciones y prácticas expresadas durante el periodo de investigación. Al respecto, aludiendo tanto a su dimensión espacial y simbólica, la importancia de la iglesia en cuanto *nodo de significaciones* advierte una eficacia ritual determinada por la periodicidad de sus imbricaciones en la vida cotidiana de los pobladores.

La organización de la iglesia es vertical en la que, además de Dios, la imagen de la Virgen de Guadalupe y el santo patrono se precian de ser determinantes. Asimismo, contando como dirigente central al Papa, el arzobispado en lo regional y el cura de San Luis Tecuautitlán en lo local son medulares para su funcionamiento. El cura, como pastor, como representante directo del Vaticano en la zona, es el dirigente encargado de realizar las actividades administrativas, tales como el bautismo, la primera comunión, confirmaciones, matrimonios y funerales, además de realizar las homilias y organizar, en conjunto con sus pobladores más allegados, como los mayordomos y sus familias, las diferentes festividades religiosas.

Como entidad tradicional central de socialización, la iglesia funciona como soporte existencial para los pobladores. De hecho, en general, en agradecimiento a su rol como garante para la mantención de vínculos entre sus habitantes, la devoción católica es fácilmente observable en los diferentes espacios de San Luis Tecuautitlán dada la presencia de diferentes imágenes religiosas que, además de abrigar la fe, se configuran como expresiones comunitarias que toman especial relevancia en las diferentes procesiones, novenarios y rosarios. En este caso, interiorizado el agradecimiento como participación en los rituales de la iglesia, eventos tales como la velación mensual del Santo Patrono San Luis Obispo realizada por los *Custodios*¹³² se observó como importante para considerar que, a pesar del paso de la cultura moderna y urbana, el culto católico está plenamente presente en la vida diaria de los pobladores.

Acá, fue visible que la iglesia dota de sentido a gran parte de los pobladores de San Luis Tecuautitlán, siendo fuente de respuesta frente al sinsentido de una vida que, sin la fe, quedaría abandonada a la indigencia. Esta circunstancia, considerándose a la iglesia como la única capaz de incluirlos como parte del mito fundacional de la nación, la institucionalización de la iglesia funciona como argamasa capaz de incorporar los diferentes enraizamientos del origen de San Luis Tecuautitlán como

¹³² Los custodios, como cargo instaurado por la iglesia, son aquellos pobladores que, pertenecientes al núcleo eclesiástico, acompañan periódicamente un ritual de adoración que consiste en un recorrido por las distintas calles en que se hace la velación del santo patrono.

comunidad reconocida lo cual es indicado por un poblador al momento de consultársele respecto al origen:

Carlos (G3): su ubicación actual (en referencia a la Iglesia de San Juan Obispo) obedece a que, en su lado oriente se encontraba ubicado un árbol del cual, hace siglos, brotó el agua místicamente debajo de su tronco, lo que originó la fundación de nuestro pueblo, y la construcción del Teocalli, en este lugar’.

Esta referencia, da cuenta de una institución de la iglesia, en su función educativa y evangelizadora propia de su herencia colonial, es capaz de conjuntar, en un mito uniforme, tanto lo prehispánico como las instancias propias del catolicismo hispano. Este hallazgo, sin dejar de posicionar el dominio de la iglesia, establece un interesante vínculo en que, fruto de su relación con los objetos y espacios sacralizados por esta, articula, además de sus elementos más decimonónicos, elementos ligados a la naturaleza, flora y fauna, incorporándolos, convenientemente, al su propio orden social. Acá, nuevamente remitiendo al origen, el compromiso de los habitantes con la iglesia, ella se edifica como intermediador de un ‘nosotros constitutivo’, lo que expone la conjunción de los sujetos a un principio inalterable propio de la institucionalización, tal como lo plantea Miranda:

Se institucionaliza [la religión], a través de un formidable compromiso, en no pocas veces con el apoyo del filo de la espada. Compromiso ante el cual la ley moral nos es dada por otro, lo que marcaría que estuviéramos ya desde entonces ante una ética heterónoma. El proceso de institucionalización de la religión traerá consigo, no puede ser de otra manera, la representación de un pueblo, el pueblo de la religión de que se trate. Si seguimos el razonamiento anterior, que se refiere al ser unitario y por tanto al ser social como siervo del señor, ese pueblo no puede ser de otro modo más que sumido en la aceptación incondicional de la heteronomía (Miranda 2008, 105)

La religiosidad, como institucionalización ejercida por la iglesia, edifica un imaginario que se expresa por *la intensidad de su presencia en la vida cotidiana*. En este tenor, en las entrevistas esto resalta sobre todo en el hecho de que, independiente de la postura de las personas, en ningún momento se observó un ataque hacia esta institución, sino que, por el contrario, fue vista en muchas oportunidades como

unificadora. Observándose esta relación, la comunidad de San Luis Tecuautitlán puede comprenderse, en gran parte, como *subsidiaria de las significaciones de la iglesia* en cuanto a que, como institución social, contiene aquellas tradiciones que, como determinantes de lo social, albergan elementos definitorios y diferenciadores bajo los cuales sus habitantes se sienten parte de un lugar y no de otro, abrigando su identidad. La singularidad se expresó en una diferencia con el entorno urbano, sus prácticas seculares para, en cambio, vincularse con el exterior mediante las determinaciones institucionalizadas por la iglesia.

En lo que respecta al origen de la iglesia actual, esta narra claramente de su influencia determinante para el pueblo. Al respecto, un profesor de la escuela secundaria y poblador da cuenta de los siguiente:

Alberto (G1): La fecha fundada, exactamente, no se tiene, si la del mestizaje, cuando llegaron a este pueblo los españoles, 1680-1700, aquí llegan los españoles a estas tierras [inaudible] todos hablan el idioma náhuatl. [...] En esa fecha, que los españoles llegan aquí, inmediatamente levantan una iglesia y un censo, encontrando 72 habitantes, mismos a los cuales ya les dan el nombre en español, porque los nombres eran dialecto náhuatl, verdad, entonces les dan un nombre y un apellido

La inclusión del catolicismo *origen del pueblo*, a la par de la incorporación de elementos étnicos aunados a una relación con la naturaleza, *expresa, en la potencia de la imagen del Santo Patrono San Luis Obispo, el claro dominio del catolicismo que, elaborado sociohistóricamente en la prosodia histórica de México, funge como entidad garante de lo sagrado de una tradición local perteneciente al heraldo de la nación.*

La comunidad de San Luis Tecuautitlán expone *el rol de la tradición, del mantenimiento de sus prácticas frente a la vorágine urbana detona en una originalidad vinculada al orden temporal que prefigura su propia singularidad comunitaria.* Ante la presencia de una temporalidad lineal que, humana, amenaza con la muerte y finitud, busca en la repetición ritual, como creación de unidad, el retorno a la raíz, que, sin dejar de considerar las instancias profanas, desencadena

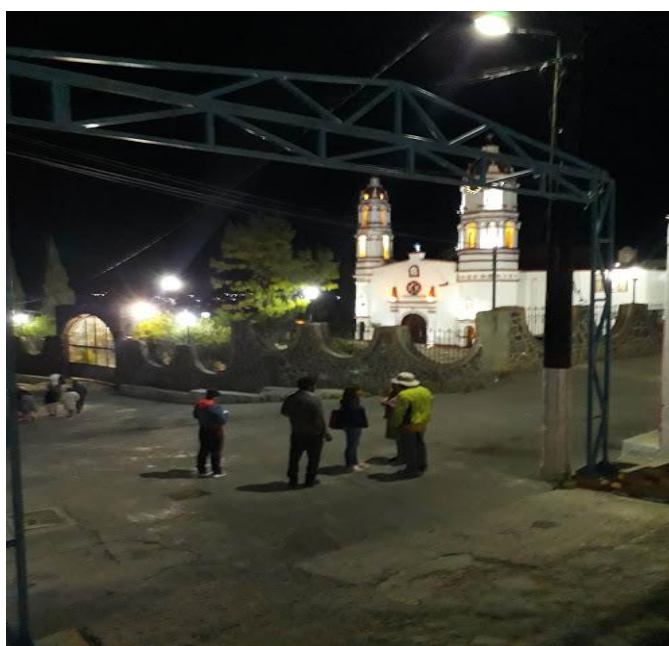
en la importancia del mantenimiento de la religión de origen que, como tal, fija los límites de acción.

Siendo la iglesia la institución central del poblado, la parroquia, por antonomasia, es *el espacio más importante* y desde el cual emergen los diferentes símbolos que reafirman la creencia y la presencia de la religión en la cotidianeidad. Al respecto, si bien se menciona la existencia de un templo pentecostal y, cada cierto tiempo, la visita de Testigos de Jehová, la introyección, la estricta vida de estos, sobre todo frente al alcohol y las fiestas, hacen de ella una expresión religiosa marginal dentro de los contornos de la comunidad. Los pobladores que profesan otro tipo de religión, como el pentecostalismo, si bien no son excluidos por la mayoría católica, muchas veces son vistos como personas 'raras', lo cual, no obstante, no impide que ellas, como miembros de la unidad territorial, sean bienvenidas a las festividades.

Ahora, volviendo a la iglesia, ésta, como se advierte, posee gran parte de los espacios relevantes de San Luis Tecuautitlán, espacios desde donde se realizan sus diferentes actividades y *rituales de incorporación o pertenencia sintetizados en festividades religiosas*. La espacialidad, pudiéndose vincular con la solidificación simbólica, de un dominio que, al mismo tiempo, remite a una temporalidad que conjunta a la comunidad en lugares propios, en los cuales se desenvuelven los vínculos sociales. Estos lugares, centrales para la vida comunitaria, se pueden resumir en los siguientes:

- **Iglesia San Luis Obispo:** Espacio central del cual detonan las diferentes disposiciones de la institución social de la iglesia. Siendo habitada por el párroco, los significados que giran alrededor de ella denotan la primacía de su influencia en el núcleo de la comunidad. Emplazada a un lado del zócalo de San Luis Tecuautitlán, ella tiene la capacidad real de ser constantemente reivindicada en cuanto a que, como espacialidad, es abierta a todos sus habitantes desarrollándose aquí diferentes actividades.

Ilustración 11 Iglesia de San Luis Obispo previo a la organización de las actividades de Semana Santa 2019



Fuente: Fotografía propia (2019)

- **Capilla del Señor del Cerrito:** Siendo una iglesia ‘secundaria’, ubicada en lo alto del *cerro Buenavista*, el acceso a ella, se realiza bajo un empedrado que, en fechas festivas, es decorado para dicho fin. Esta pequeña iglesia adquiere especial relevancia en Semana Santa, fecha en que toma relevancia en la parte final del *Vía Crucis* con la representación de la *Pasión de Cristo*. Esta iglesia, más pequeña, es igualmente homenajeada en virtud del significado que se le atribuye a su emplazamiento en altura y, en

consecuencia, al cielo y la divinidad. En esta coyuntura, la importancia del cerro Buenavista, como contenedor de las representaciones religiosas católicas y su ritualidad, resulta central en virtud de ser el espacio más sagrado de la comunidad dado el peso que tiene para el desarrollo de las festividades.

Ilustración 12: Iglesia del Cerrito durante Semana Santa 2019



Fuente: Fotografía propia (2019)

- **Panteón Municipal:** Como lugar administrado directamente por la iglesia, este adquiere importancia tanto en funerales como en la celebración de día de muertos del 2 de noviembre. En lo respectivo a esta segunda instancia, las referencias indican que, como festividad, en ella se realiza una misa, a la vez de ser adornada y acompañada con fuegos artificiales en que, según se

comenta, se dispone de un altar y se acostumbra a vender el típico pan de guayaba de la zona.

Ilustración 13: Panteón Municipal



Fuente: Fotografía propia (2019)

Coincidentemente con estos espacios, el hecho de que, a la vez, sean aquellos en donde se realizan las festividades generales, se analizan como lugares en donde se expone la cercanía de los pobladores con la iglesia elemento que, en relación con su participación y cooperación con ella, reproduce redes de prestigio que, como una suerte 'estratificación interna', se condensan como espacios en donde se expone la influencia de determinados grupos en San Luis Tecuautitlán.

Retornando a los lugares, conociendo aquellos desde los cuales la iglesia genera su influencia directa, el desarrollo del campo, situado en las festividades de Semana Santa, la Fiesta Patronal y en la observación de novenarios y procesiones, como ritualidades abiertas, dieron cuenta que, además de las elaboraciones permanentes, delinean, *transitoriamente*, territorialidades que, en virtud de las festividades, conjugan a la comunidad en virtud de la aceptación de la religiosidad originaria.

Ilustración 14: Entrada poniente a San Luis Tecuautitlán



Fuente: Fotografía propia (2019)

Las actividades realizadas por la iglesia juegan un rol preponderante al momento *de establecer su dimensión cíclica y determinante del tiempo en la cotidianidad*. Por ejemplo, ya sea la actividad de procesión del Niño Dios y la celebración de los Reyes Magos, la Virgen de la Candelaria en febrero o la propia Cuaresma y Semana Santa, tienen un papel crucial de compromiso de una comunidad, la cual, pareciese ser consecuencia de la institucionalización 'obligatoria' que, bajo una *imaginería originaria y sacralizada*, advierte, mediante dicho compromiso, la persistencia de

una religiosidad que, de forma atenuada, parece estar atada al mantenimiento de una tradición que no implica necesariamente un rechazo radical a la modernización.

En este instante, notar que, por ejemplo, durante la representación del *Vía Crucis*, la exposición de diferentes imágenes sagradas cercanas a la *Capilla del Señor del Cerrito* reafirma la hipótesis de la importancia de la renovación ritual del territorio como parte de la comunidad. En este examen, dentro de la tensión coyuntural del proyecto aeroportuario, dicha representación, fungiendo como renovación cíclica de la fe católica, se observó ajena a posibles tensiones denotando, explícitamente, un respeto tácito a pesar de las diferencias internas existentes dentro de la localidad.

En suma, la iglesia, como instancia permanente encargada de la salvaguarda del orden social de lo sagrado, se observó omnipresente. Llama la atención de que, aun en la complejidad de un contexto que precisamente amenaza ese orden social vinculado a lo sagrado, los pobladores, aun en vista de sus propias diferencias internas, no manifiesten explícitamente su posición. Sin embargo, aunque tenue, en la observación de la Fiesta Patronal de San Luis Obispo constató la presencia de determinados grupos que, de una u otra forma, dieron cuenta diferentes expresiones e interpretaciones del imaginario religioso y de una posición de privilegio en el seno mismo de la comunidad.

7.3 La institución social de la fiesta patronal de San Luis Obispo

No fue hasta La Fiesta Patronal¹³³ de San Luis Obispo, narrada como la fecha más importante de San Luis Tecuautitlán, cuando, además de la ya expuesta importancia de la institucionalización religiosa, se observaron diferencias en el seno de la propia vida comunitaria. Dicha festividad, en cuanto fusión y síntesis, dio pie para interpretar, como expresión ritual, diferentes performances que, como parte de la imaginería católica, expusieron una suerte de 'estratificación' que, al parecer, soportada en el prestigio que otorga ocupar ciertos cargos en esta festividad,

¹³³ En el proceso de campo, la fiesta patronal de 2019 llevada a cabo del sábado 10 de agosto a lunes 26 de agosto.

visibilizó diferencias 'jerárquicas' que, conforme la periodización de la observación, se hicieron cada vez más notorias.

No obstante, tales diferencias, pudiendo erguirse como fragmentadoras y, hasta conflictuales, en este momento tienden a difuminarse bajo el sucedáneo ritual de la devoción católica compartida. De hecho, en la propia festividad de San Luis Obispo, la comunidad, atendiendo el llamado de la iglesia de *'dejar de lado los conflictos'*, tiende a disolver toda tensión y diferencia para, en cambio, acudir al pliegue masivo de una festividad que busca revitalizar a la comunidad desde una convocatoria común en torno a lo sagrado presente en el territorio.

Llamó la atención que, como instancia de exaltación de lo propio, la Fiesta Patronal tuvo la capacidad de lograr plena adherencia no obstante de las plausibles diferencias internas. De hecho, además de lograr acopiar magmáticamente las versiones respecto a la propia práctica e introyección de la religión católica, una cuestión relevante fue observar que la cabida de *'lo sagrado y lo profano'* dentro de la festividad misma lo cual, en términos analíticos, se comprendió como la convivencia de un espacio sagrado, o 'punto fijo', que, como tal, y dentro de la coyuntura estudiada, tiende a aparecer en virtud de la unidad comunitaria, de la imaginería católica más institucionalizada y homogénea necesita, al mismo tiempo de un espacio profano, o 'disperso', que siendo representación de la diferencia o lo no homogéneo que, de igual modo, asimila la experiencia religiosa en virtud de la experiencia cotidiana, del lugar común, de la singularidad y autenticidad que representa el ser de San Luis Tecuautitlán¹³⁴. *En otras palabras, lo sagrado y lo profano, como parte de la festividad son uno y lo mismo lo que, en términos descriptivos, implica que la Fiesta Patronal constituye un soporte existencial concreto de la comunidad.*

¹³⁴ Eliade en el análisis de lo sagrado y lo profano, da cuenta que, lejos de la experiencia religiosa homogénea o 'literal' de la religión, en cuanto a tabula rasa de donde se desprenden los mandatos, coexiste, al mismo tiempo, un espacio cotidiano de 'lo profano' como expresión de la cotidianeidad. En sus palabras: *'una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, única: son los «lugares santos» de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiera tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana'* (Eliade 2018, 18)

A consecuencia, y como el evento más esperado por los pobladores, la preponderancia de la iglesia en la organización de la Fiesta Patronal la constituye como una institución social. Como tal, y como parte de la singularidad comunitaria, el culto a la imagen de San Luis Obispo implica, además, la elección de personas, o *mayordomías*¹³⁵, que, en relación del prestigio adquirido, se encargan del cuidado de la imagen física del santo patrono.

En advertencia a esto, la figura del Santo Patrono San Luis Obispo, como cobijo de múltiples significaciones que remiten al origen, manifiesta una correspondencia directa a una *imagen-creencia* que, como entelequia heterónoma, fragua en una institucionalización que, en coherencia con las instancias de repetición ritual, tiende a intensificarse durante la fiesta patronal:

Alan (G3): Nuestro santito, nuestro patrón, San Luis Obispo, data del siglo XVII, está tallado en madera y es algo muy interesante porque lo trajeron desde Francia, entonces tenemos algo muy, muy padre aquí, tenemos bastante historia. La fiesta patronal es muy original, nuestra iglesia tiene bastante historia. Precisamente donde está la imagen de la Preciosa Sangre de Cristo, tenemos donde cuentan que estaba el naciente, de donde nacía el río, de aquí, de San Luis Tecuautitlán, un arroyo.

Acá, el plexo entre origen e historia, como correlato heredado, advirtió en la intermediación religiosa, el sentido extrasocial de sus significados. En este contexto, y en correspondencia con su importancia para la integración, la relación *imagen-objeto* apareció, en términos generales, como un imaginario central, y concreto, para la comunidad, implicando que, aun cuando este sea un objeto sagrado exterior, este detenta la capacidad de ocultar cualquier contingencia y singularidad sociohistórica que puedan, en efecto, deteriorar, el proyecto unitario. En este respecto, vale recordar a Castoriadis:

En particular, el origen de la existencia y de la institución de la sociedad ha sido siempre definido en y por las creencias religiosas. La relación profunda y orgánica de la religión con la heteronomía de la sociedad se expresa en esta doble relación: toda religión incluye en su sistema de creencias el origen de la institución, y la institución de la sociedad incluye

¹³⁵ La mayordomía, como herencia de la conquista española, se comprende como un sistema vetical de cargos que adscribe a una organización tradicional presente en las fiestas, y que, del mismo modo, desarrolla redes de reciprocidad. En esta investigación, y sin haber ahondado en este grupo, fue posible constatar el amplio prestigio social que detenta.

siempre la interpretación de su origen como extra social, remitiendo por ello a la religión. Hablo de las religiones socialmente efectivas, y no de las sectas ni de ciertos movimientos religiosos como el cristianismo o el budismo en sus orígenes y antes de su transformación en religiones institucionalizadas. Esta transformación, especialmente en el caso del cristianismo, ha ocasionado, desde el punto de vista discutido aquí, consecuencias muy graves: la institución social, al principio ignorada o mantenida a distancia, fue después sacralizada (Castoriadis 1984, 7)

En este escenario, la iglesia instauro, junto con la edificación de la imagen sagrada del santo patrono, un espacio representacional en que los habitantes participan en un magma determinado por las significaciones dominantes. En relación con ello, el *efecto de la imagen*, como soporte material, instituye, en cuanto a su *imbricación espacio-temporal* presente en su emplazamiento y la consiguiente regularidad ritual, determinaciones en las que, en primer lugar, se encuentra la imagen de San Luis Obispo, seguida de la iglesia, sosteniendo el propio imaginario religioso, recreándolo y, al mismo tiempo, elaborando un correlato que remite al origen. *Como signo*, San Luis Obispo, en combinación con las determinaciones de la iglesia, *crea un plexo en la propia herencia originaria, interactuando como medio simbólico sacralizado, que remite a una historia común que reduce cualquier diferencia a creaciones mesiánicas soportadas en un mito unívoco de acopio identitario fundado en la certidumbre de la unidad tradicional heredada.*

Por otra parte, en el desarrollo de la procesión, observada el día 18 y 19 de agosto, las actividades del novenario, como actividad que integra a todos los habitantes, dieron cuenta de la devoción hacia la imagen de San Luis Obispo. En las procesiones observadas, y en un ambiente festivo, la música y los bailes típicos, acompañados de la recaudación de dinero, fueron parte de la escenografía. El paso por diversas calles del poblado, y la santificación de diferentes viviendas conforme pasaba la procesión advirtió que, conforme avanzaba por las calles, *se realizaba, a la vez, una demarcación del territorio de la iglesia lo que, como instancia ritual, se comprendió como una muestra de dominio y de diferenciación con los poblados aledaños.*

De este modo, con actividad festiva que conjuga no solo a sus habitantes, sino que, además, da muestra de su existencia como comunidad, la procesión expuso, desde su inicio, el uso de disfraces y máscaras de aquellos pobladores que, miembros activos de la iglesia, se prepararon para dicha instancia. Acompañados del sonido de los fuegos artificiales, o 'cohetes' como ellos mismos los denominan, recorrieron, junto con la imagen de San Luis Obispo, diferentes calles del pueblo, *determinando, de paso, la influencia territorial de la iglesia para fundirse, a menos en este instante como una unidad comunitaria de origen religioso.*

Ilustración 15: Celebración de la Fiesta Patronal



Fuente: Fotografía propia (2019)

La procesión, en consecuencia, *desarrolla una sacralización espacial* en la que, además de la iglesia, las calles y el propio zócalo, pareciese existir un orden espacial fundado en lo sagrado. Esta situación, comprende un ordenamiento social

determinado que, más allá de la cercanía-lejanía de la iglesia y de la función de la imagen de San Luis Obispo, *desemboca en una socialización controlada que se traduce en una condensación de la emoción a un sentido dirigido por la institución eclesial*. No fue hasta este momento del campo en el que advertí este proceso.

Asimismo, la Fiesta Patronal, tiende a integrar a las generaciones más jóvenes en cuanto a que busca, tal como señala un poblador *'que (los jóvenes) se den cuenta de cómo hay que hacer la fiesta'*. Esta cuestión, y considerando a los homenajes vistos en el novenario, de alguna manera se trataría de una continuidad de la *'costumbre'* que, más allá de conocer los propios orígenes, sería parte de una reevangelización eficaz que, en el sentido de Espósito, *inmuniza la potencial conflictualidad que amenace su existencia*.

La religiosidad, observada hasta acá, expone la institucionalización de los imaginarios religiosos que, orientando el lazo social y las prácticas en un espacio sacralizado, determinan, al mismo tiempo, elementos *en-común* que, acá materializados en lugares y territorios, fungen en una comunidad instituida. Este *en-común*, observado por García (2011), sostiene, en relación con el carácter fusionado y sincrético del origen, una unidad que orienta el *nosotros* comunitario determinado por lo sagrado que integra a los sujetos en una constante y regular restauración de su universo simbólico.

En términos descriptivos, aunque la fiesta inicia el domingo 18 de agosto, con la entonación de las mañanitas, no es hasta el 24 de agosto en que, con la bendición de la iglesia de los arreglos florales y del castillo pirotécnico, adquiere una notoriedad relacionada con su masividad. En relación con su masividad, la participación de jóvenes, que en otros contextos son indicados como aquellos que se alejan de las tradiciones, se torna relevante. *La inclusión de los jóvenes, además del aprendizaje y posibilidad de que ocupen los cargos religiosos, se percibe acá como producto del entusiasmo que produce la visita de muchas personas de otros lugares, tales como personas de pueblos aledaños, turistas, familiares, 'retornados' e invitados, así como también un sitio de encuentro con amistades*.

En este momento, la bendición del arreglo floral advierte un orgullo que gira en torno al espacio de la iglesia, espacio desde el cual giran todas las actividades. Entre estas, es posible resaltar dos: *la feria y la misa de víspera*.

El espacio de la feria, situado alrededor de la iglesia y en el zócalo de San Luis Tecuautitlán, es el sitio en donde se materializa la apertura de lo religioso hacia el entretenimiento, entrelazando *lo sacro y lo profano* siempre bajo el control del primero. Como espacio de convivencia, la feria muestra, a grandes rasgos, la convivencia de elementos tradicionales y comerciales. La venta de comida, artesanía, cerveza, ropa, juguetes, juegos tradicionales, pago de baños y de jóvenes, fungiendo como 'guías turísticos'¹³⁶, conviven con la música y diversión lo cual, como actividad comercial, regular en esta fecha, produce una certeza económica vinculada a la fiesta patronal.

La misa de víspera, realizada por la tarde, es una instancia de reunión conjunta en la cual se le da inicio a la fiesta en sí misma. Diferentes personas llenan la iglesia principal, en la cual se bendicen las ofrendas florales. *Estas ofrendas florales son símbolo de gratitud y devoción al santo patrono, exponen la importancia de la institucionalidad religiosa*. Asimismo, durante este momento, se bendice el castillo pirotécnico, el cual, será quemado el día siguiente.

El domingo 25 de agosto, ya iniciada la fiesta, la música, los juegos tradicionales, el alcohol y los fuegos pirotécnicos toman protagonismo. El tipo de música, en general, intercala sonido norteño con cumbias que son disfrutadas en independencia con la edad de los asistentes, observándose esto en las parejas de baile, muchas de ellas bailando al son de huapango. Es importante destacar que los bailes, llevados a cabo en el zócalo principal y en el espacio comunitario, son parte de la iglesia, observándose que, en este momento, toda actividad germina desde esta representación.

¹³⁶ En este contexto, sin saber si es una actividad 'normal' de la festividad o si, por el contrario, fue espontánea dada mi condición de extranjero, llamó mi atención en cuanto a que, como se verá en el capítulo siguiente, es importante sobre todo para aquellas personas jóvenes que, desde la tradición, buscan sustento laboral desde la actividad turística.

Teniendo en cuenta que, como ritual religioso, *la fiesta patronal establece ceremonias ordenadas en las que el culto a la imagen sagrada de San Luis Obispo sostiene la propia existencia de la iglesia*. Si bien, parecería ser antojadizo realizar una división entre la imagen en sí con la iglesia como institución, la importancia de ella es fundamental para recubrir las diferentes vicisitudes de la vida terrena, depositando en la fuerza de su significación y repetición en esta festividad, una suerte de acuerdo y olvido, de una *memoria sin subjetividad* (Mier 2011) que recuerda la inferioridad humana frente al acaecer divino. Esta deriva vista en la fiesta patronal es aprovechada por la propia iglesia la cual, y como parte de su misión más atávica, establece un proceso de reevangelización repetitiva que, convergente con una visión lascasiana¹³⁷, se abre atenta hacia la redención.

Ilustración 16: Bailes Tradicionales durante la Fiesta Patronal



Fuente: Fotografía de Javier García (2019)

¹³⁷ La visión lascasiana, correspondiente al pensamiento del Fray Bartolomé de las Casas hace referencia, acá, a una posición de apoyo frente al conquistado la cual, si bien resultó 'favorable' permitió, al mismo tiempo, una suerte de tutela o relación 'paternalista' hacia la población conquistada por parte de la iglesia (Baeza 1993)

En cierto sentido, esta instancia de la fiesta patronal denota una dualidad: *En primer lugar, como parte de la iglesia oficial, una 'más tradicional' y conservadora*, esta da cuenta, como cuando expresa su alianza con los líderes ejidatarios, de un determinado orden social y moral en el que, en alianza con el poder interno, expone su cercanía con el caciquismo interno, aquel que genera un conflicto relacionado con la concesión de permisos para las actividades extractivas en la zona y, en *segundo lugar*, en cuanto a su masividad, *el efecto de los ritos elabora una identificación con la iglesia, efecto en que la imagen del santo patrono parece condensar todos los malestares*, en cuanto a que la identificación con su vida, con su sufrimiento, bloquea la potencial disolución comunitaria lo que, sin considerar otros matices, implicaría que la iglesia mantenga de esta manera su cohesión.

Los novenarios,¹³⁸ como ejercicio de renovación ritual, tienen la particularidad de ser un evento en que, los diferentes oficios son conjuntados a fin de realizar sus propias peticiones al santo patrono San Luis Obispo. Acá, el patrono, como imagen que intercede como la figura de mayor cercanía frente a la divinidad. En consonancia con la participación en la iglesia, se divide en dos: *una privada*, que, por invitación expresa de la mayordomía, consiste en el uso del espacio de la iglesia para, al parecer, bendecir a los grupos invitados y sus familias; y *una pública*, que consiste en un desfile de estos mismos grupos, portando la imagen del santo patrono. En este caso, sin haber ingresado al escenario privado, me remitiré a analizar lo visto en el espacio público.

La estructura ritual de San Luis Tecuautitlán, como se menciona, se organiza a partir de los oficios y grupos destacados por la iglesia, los cuales, en nueve días, desfilan en una procesión por las calles más importantes: *grupos parroquiales, tuneros, mayordomos, maestros en pirotecnia, deportistas, ejidatarios, comerciantes y albañiles*, portando la imagen del Santo Patrono, expresando su devoción hacia aquello que más los acerca a la divinidad. En cuanto a su *reconocimiento institucional*, se configuran como actividades de prestigio en el seno de la comunidad.

¹³⁸ El novenario, en este caso, es dedicado al alma del santo patrono San Juan Obispo.

La participación, en este escenario de homenaje, constituye la exposición del compromiso, designándoles una posición en la que, como espacio de representación y expresión del magma de significaciones, le dan 'rostro' a aquellas organizaciones y personas que privilegia. En otras palabras, esta instancia decanta en una versión de la comunidad de San Luis Tecuautitlán determinada por el orden social de la iglesia.

En concomitancia con su rol, la tarea de la iglesia, a fin de 'rescatar' a los habitantes de los efectos 'negativos' de la modernización, que en rigor se relacionan con el conflicto, consistiría en la 'reevangelización' de aquellos pobladores alejados del orden instituido. En este contexto, no haciéndose explícita referencia al conflicto, el temor hacia una separación que decante en, el sentido de Girard (1975), una nueva violencia originaria, un nuevo origen magmático, con potencial disgregador, se entendió acá como una orientación, una incorporación y distensión que, en la temporalidad de la fiesta, se resuelve como efectiva para borrar momentáneamente las rencillas propias de la comunidad.

En este instante, la importancia de llevar, en procesión, la imagen del santo patrono por las calles es motivo de evidente orgullo. Habiendo presenciado dos procesiones, la de tuneros y ejidatarios, resaltan significaciones católicas en que, *bajo la sujeción del mandato divino*, los expone como cristianos ejemplares. La participación en los novenarios declama un compromiso con la iglesia que, al mismo tiempo, es un compromiso con la comunidad edificado bajo el imaginario del *sacrificio y gratitud* propios del catolicismo. La fe católica, como heteronomía instituida, dota de sentido y certidumbre, en el que la certeza de la creencia soporta tanto a los participantes como también a las propias representaciones del imaginario religioso.

En términos políticos, la participación en la iglesia, comprendida como instancia de prestigio social, es parte de un proceso de incorporación de pobladores a la organización conjunta de la iglesia que expone las jerarquías presentes en la zona. En la incorporación a ella, en que, además de la *mayordomía, ejidatarios y familias* dispuestas a gastar para la celebración, adquieren en su compromiso al orden instituido, una visibilidad que los sitúa, al igual que el Santo Patrono, como

pobladores 'ejemplares', implicando, del mismo modo, que, tras su prestigio, emergen condensadas figuras de poder internas, que detentan una versión comunitaria arraigada a la participación en la iglesia.

En correspondencia con *quienes* participan, el hecho que, salvo dos agrupaciones, estén relacionadas con actividades y/o organizaciones laborales devela una suerte de conjunción, en que, adicionada a la incorporación prehispánica, tiende a valerse de símbolos de ciertas 'identidades laborales'¹³⁹ ante la potencial fragmentación comunitaria. En esta actualización de lo religioso, el *aggiornamento*¹⁴⁰ o adaptación de la religión al mundo moderno, en su contenido profundamente *extrasocial*¹⁴¹, embona a una versión de la comunidad que se articula fuera del conflicto.

Ilustración 17: Líderes ejidatarios en procesión con la imagen del Santo Patrono de San Luis Obispo



Fuente: Fotografía propia (2019)

¹³⁹ La referencia a las identidades laborales, implican, tal como explica Enrique de la Garza (2013), una relación no determinada con la vida laboral la cual, en este sentido, se apareja con otras actividades que, en diferentes gradualidades, interfieren en la vida del sujeto. Al respecto, el concepto de trabajo ampliado implica que, además de la relación trabajo-capital, implica la elaboración subjetiva de los sujetos que, valorada en un espacio externo al laboral, lo vincula con una actividad.

¹⁴⁰ Término usado para dar cuenta de la adaptación de los principios católicos al mundo moderno.

¹⁴¹ Rafael Miranda, en una crítica al 'regreso a lo religioso' del poscolonialismo, muestra que, más allá de la resistencia, subyacen imaginarios extrasociales. En sus palabras: *Así pues, las comunidades estarían en resistencia -muy bien- la cultura hegemónica -fantástico-, pero serían totalmente serviles respecto a los dioses, las tradiciones, la voluntad divina, que se piensa que yacen en su origen como instancias extrasociales* (Miranda 2011, 83)

Ante la modernización capitalista, y la convergente irrupción de una subjetividad que debilita cualquier orientación normativa, la imaginería religiosa católica, 'consciente' de la amenaza de un acontecer que rompa *el continuo de significantes*, reconoce e integra, con determinado éxito, a aquellos elementos que confronten y/o se distancien de sus interpretaciones. Aquí, la versión comunitaria católica, en un atenuado antagonismo con el secularismo proveniente de la modernización, vehiculiza un conjunto de significaciones 'otras' hacia un mundo de ensueño en donde, en este caso, las agrupaciones participantes en el novenario *son sacralizadas* en virtud de su preservación.

Convergente a esta última afirmación, encontrar en aquellos grupos más cercanos a la sacralidad de la iglesia, la toma de un *lugar de privilegio* en convergencia con la institucionalización religiosa, lejos de ser aséptica, se entremezcla con componentes políticos advirtiendo una legitimación de la ventaja que los grupos cercanos al dominio de la iglesia detentan lo que, en estos términos, aparece como un orden social establecido por la institucionalización religiosa en el seno de la comunidad.

Ilustración 18: Campesinos ejidatarios durante la procesión patronal



Fuente: Fotografía propia (2019)

Bajo estas circunstancias, la efectividad del ritual religioso establece, acá, que, a una mayor participación en estos, la intensidad de la institucionalización tiende a incrementarse. De hecho, según la propia observación de campo, aquellas personas que acuden más periódicamente a la ritualidad y/o actividades eclesíásticas, en que las actividades con mayor repetición, como misas, adquieren una mayor intensidad institucional tendiendo a versiones comunitarias 'más conservadoras', aparecieron atadas a una religiosidad oficial que busca *salvaguardar la tradición* más que, en sí misma, una forma de vida; del mismo modo, observando, en el *Vía Crucis* de Semana Santa y en la fiesta patronal, una ritualidad con menor intensidad, la noción comunitaria 'menos conservadora' alude, en cambio, al mantenimiento de una forma de vida básica que, si bien contiene elementos religiosos, consta de un 'atenuado conservadurismo' que, además alude a un rechazo a la modernización en términos de un secularismo, sirve como base de *defensa* que, evocando una *memoria colectiva*, de igual modo detona una consolidación de la institución de la iglesia católica. En otras palabras, la iglesia como institución determinante, detona un *milenarismo* que, remite a un pasado referido tanto al catolicismo español como a la fusión de las religiones indígenas, que alude, en diferentes intensidades, a un imaginario que, mediante imágenes escatológicas, *se organiza bajo una objetivación o principio de equivalencia que antepone lo sagrado ante cualquier amenaza disolutoria*.

Conclusión: La institución social de la religión y su importancia para la defensa comunitaria

En este análisis, breve pero necesario, el peso de la institución social de la iglesia para San Luis Tecuautitlán aparece cristalizado en su presencia a pesar del constante asedio de la vorágine modernizadora con tonalidades eminentemente urbanas que van permeando a la población. En esta escenografía, el peso ritual extenso de la fiesta patronal advierte que, a pesar de la influencia del desarrollo, que tiene como ícono coyuntural el proyecto aeroportuario, expone que, en la propia participación y reconocimiento, *la persistencia de una organización tradicional, al no obtenerse bajo un bloqueo o clausura total de la alteridad, parece convivir con un*

sistema económico que, sin cerrarse bajo la imagen de un secularismo radical, tiende a expandirse a fin de poder integrar a los habitantes en una unidad.

En correspondencia con lo anteriormente planteado, si bien las diferentes personas no dudan de su origen religioso, vinculado al santo patrono San Luis Obispo, la creación de este atributo *mimético* y conjuntista si bien cuaja en una experiencia generalizada de identidad renovada año tras año, al mismo tiempo, y relacionada tanto con las consecuencias del NAICM como por la presencia de grupos dominantes en su interior, *develan diferentes versiones relacionadas con la comunidad desde las cuales, la interferencia en la certeza comunitaria repercutió, principalmente, en concepciones diferenciales de pertenencia.*

La iglesia de San Luis Tecuautitlán, como institución en amenaza tras los procesos de modernización, se encuentra a la defensiva. Esta idea de defensa, diferenciada de la resistencia en relación con una búsqueda de conservación, tiene a primar en la *religiosidad rural* que, habiéndose, finalmente, consumado en una convergencia con la oficialidad, se abre hacia nuevas expresividades a fin de sobrevivir ante el advenimiento de los cambios que acaecen tras la apertura global.

Ante la emergencia de esta defensa, la religiosidad ejercida por los pobladores que, convergente con el modo de vida instituido, decanta en *una comunidad sujeta a la institucionalización de la iglesia* lo que, en este contexto, *tiende a ocultar la conflictualidad.* En este escenario, la presencia de la ritualidad de la fiesta patronal, como baño de renovación anual, causa un efecto de sujeción en que la *distancia instituido-instituyente* parece reducirse al mínimo.

En la integración ritual de la iglesia de los sujetos sociales, si bien desde la perspectiva política pueden tratarse subjetividades, en efecto, *'proletarizables'*¹⁴², la coyuntura del conflicto aeroportuario *intensifica los significados* de los símbolos religiosos que, situados como elementos sacralizados para la comunidad, cumplen una *función instituidora.* En esta relación, observando la centralidad, como grupo

¹⁴² En este punto, la posibilidad de que sean 'proletarizables' tiene que ver con la propia influencia de la religiosidad, en su ampliación de fronteras experimentada, implicó, en Latinoamérica, el nacimiento de la Teología de la Liberación.

dominante, del núcleo ejidal y sus representantes, legitima la acción y preponderancia de la iglesia que, como institución social, crea una correspondencia con un pueblo, *un pueblo de Dios que, a diferencia de su contenido político, crea un sentido de la comunidad que circula bajo objetos santificados* que, en correspondencia implican, del mismo modo a diferentes grupos que son pontificados como sagrados y, consecuentemente, como parte insoslayable de la comunidad instituida.

En esta cuestión, la aparición de una religión oficial en el seno de San Luis Tecuautitlán implicó la presencia de *un sistema de reglas* que, presentes en el devenir de los sujetos, actúa a un nivel inconsciente de la comunidad. *La intensidad de la institucionalización parece advertir en que la mayor repetición ritual, mayor es la incorporación al complejo instituido.* Por ejemplo, la mayor participación en misas y en otras instancias, parecen generar una mayor *transferencia institucional* lo que, en consecuencia, configura una ‘fuerza centrípeta’ o de atracción que, con cada elemento ritual, tiende a institucionalizarse con mayor intensidad.

En este aspecto, la necesidad de actuar sobre aquel núcleo sagrado que, a su vez, institucionaliza a los diferentes grupos de pobladores de San Luis Tecuautitlán, el hecho de que sea precisamente la iglesia la encargada de determinarlos implica *la artificialidad y, a la vez, la eficacia de la división que separa a la religiosidad de la esfera política.* Tal cuestión, en el sentido propio de la necesidad de creación de objetos sagrados, crea condiciones que, situándose en la deriva sociohistórica de lo común en cuanto régimen de propiedad, *ubica al conflicto como un cuestionamiento del mandato sacralizado* que, paradójico, resuena en la propia efectividad ritual de la fiesta patronal o la propia Semana Santa.

El hecho de percatarse que aquellos *espacios sacralizados* por la iglesia van *subordinando dichos lugares* a su disposición, parece sujetar a los pobladores en la inercia de una *transferencia institucional* que, omnipresente, está en todos lados. *La demarcación de una tierra como dotación divina proveniente del catolicismo y como parte de un territorio recreado, decanta en una cosmovisión instituida en la religión oficial.* En este escenario, *fue posible pensar que el despliegue de la religión oficial,*

en cuanto su relación con la estatalidad va determinando las fronteras, los límites de la nación que, determinando espacios y paisajes, los institucionaliza a la luz de los intereses políticos contingentes.

La religiosidad como heteronomía, se articula como parte de un escenario de defensa que, intensificada tras el problemático proyecto aeroportuario, el hecho de actuar siempre en concomitancia con un imaginario religioso instituido decanta en dos situaciones que, desde este análisis, son centrales: *Darle sentido a la vida y defenderla bajo la posibilidad de la muerte.* En ambos, y a fin de poder fortalecer las representaciones puestas en cuestión, y advertidas como posibilidad de la muerte de la comunidad, el mantener y defender el origen y la certidumbre de la creencia, y en relación con el pensamiento castoridiano, que ese propio ser es significación y como tal pertenece al ser que, en este caso, fragua en su alianza y certeza instituida lo que, en otras palabras, equivale a pensar que, ante la susceptibilidad y posibilidad de ser reemplazadas las personas, mediante diferentes acciones mantienen aquello que les significa, que dota de sentido a la vida, en consecuencia, *defendiendo su institucionalización como si se tratase de autogestión u autonomía.*

De la institucionalización religiosa, el hecho de que, como elemento externo, implique un elemento capaz de crear unidad parece incorporarse perfectamente al ámbito del poder o, en otras palabras, dominado por aparatos políticos y sociales. En esta relación, la iglesia, como perlocutor, y ejecutor, de un discurso del orden determinado por el imaginario social, la conjunción existente entre religiosidad y estatalidad compromete una relación de dominio que va creando fronteras entre aquello que es posible o no, en una doble barrera en que, ante la pérdida progresiva de la iglesia católica de su monopolio religioso¹⁴³, se ve cada vez más cercana a la oficialidad en cuanto a la mantención efectiva, y renovada ritualmente, del orden social.

Las prácticas religiosas, sin embargo, parecen ser interpretadas bajo una ética moderna. En este tenor, la función religiosa que, en un principio propendió en la

¹⁴³ Respecto a la pérdida del monopolio religioso del catolicismo, además de su pérdida de credibilidad en su acercamiento 'su pueblo', el auge del pentecostalismo, como acercamiento a una imagen 'más pura' de devoción, además de crear una división radical en que, aun cuando incorpora ciertos elementos indígenas, se ampara en el completo rechazo a éstos (Baeza 1993).

‘creencia’ parece tener una orientación más bien política. El imaginario del hombre religioso y devoto de la fe, si bien continúa presente, fue percibido como determinado inconscientemente por dimensiones éticas propias de la política tradicional. Dicho de otra forma, la institucionalización religiosa, cuando se despliega por los territorios, pareciese dejar de serlo para pasar a ser parte de un ámbito político dejando en ascuas la especificidad de lo religioso lo que, ya advertía De Certeau (2006, 158-159) cuando veía que *‘se toman de nuevo las estructuras religiosas, pero bajo otro régimen. Las organizaciones cristianas se vuelven a emplear en función de un orden que ellas ya no determinan’*.

En esta cuestión, presente en la coyuntura estudiada en San Luis Tecuautitlán, da cuenta que, en cierto sentido, la política hace funcionar a la religión en torno al beneficio que le reporta, cambiando, en consecuencia, su función. *En el plexo entre política y religión, no ajena en absoluto a la violencia, implica ver que la religión, sobre todo en los contornos rurales, se actualiza constantemente al amparo de los intereses políticos sobre todo durante las jornadas electorales.* Esta cuestión, en que las diferentes actividades sociales hacen que en específico la religión católica aparezca como fantasía, denotan que las consecuencias de la modernización, entre los que encontramos los megaproyectos de infraestructura, no admite el origen religioso pues, como tal, responde a otra lógica, dando cuenta que, lejos de su eliminación con el advenimiento de la dinámica moderna, *la religiosidad oficial parece subordinada al lenguaje político.*

En lo aquí observado, el bloqueo de algunos grupos frente a la amenaza disolutiva, si bien no son en ningún momento una resistencia explícita, expone *la fisura comunitaria* vista, acá, como la expresión de la tensión, de un malestar, frente a los cambios observados en el seno de la comunidad. Este bloqueo, derivado de la figuración de una tradición ‘buena’ frente al mal de la novedad, exhibió lo que, a juicio propio, es pura expresión de la *impotencia de la heteronomía* que, en este tenor, no es más que la renuncia, un *voluntarismo comunitario*, que fragua la incorporación, en diferentes niveles, de los habitantes a la institucionalidad de la iglesia.

Ante estos hallazgos, la religión católica, como parte fusión entre la herencia prehispánica y el ejercicio formal de la iglesia, sin ser prácticas de fe abstractas, aparecen, desde la presencia de artefactos y territorialidades sagradas hasta la adoración de artefactos propios de la imaginería judeo-cristiana, sin embargo, no totalmente fagocitadas por la estructura dominante de la iglesia. Los habitantes, en esta fusión de elementos religiosos, a fin de preservar su cultura y particularidad, desarrollan una relación con los grupos dominantes que les permite resistir para, al mismo tiempo, resignificarlos y resignificarse. En cierto sentido, sin ser una adopción pasiva de elementos extrasociales de dominación, en esta relación fusional, la posibilidad de su uso para sus propios objetivos que den cuenta de su 'modo estar y actuar en el mundo' (Reygadas 1998, 79).

Si bien la fuerza de la institución católica en San Luis Tecuautitlán es evidente, considero que la indeterminación del imaginario expone, bajo una coyuntura en tensión, la posibilidad de usar los mismos elementos religiosos implica que los habitantes están instituidos, pero también son instituyentes a la vez, denotando que la dimensión temporal es cambiante en virtud de la capacidad de creación de las personas en cuanto seres sociohistóricos. En este hallazgo, si consideramos a la iglesia y su pastor, en el contexto de una religiosidad rural, como arquetipo del hacer político, su permanencia demuestra un retorno al orden originario y virtuoso lo que implica que cualquier cambio no puede hacerse indefinidamente 'sin Dios'. Parafraseando a Zires (2006), pudiendo significarse como un *milagro* entendido como la cesión divina hacia los hombres para obrar y gobernarse a sí mismos en virtud de la justicia, la posibilidad de creación política fiel a su constitución originaria implicaría, una acción que, sin profanar las leyes tradicionales, tienda puentes para un regreso al origen que, en cuanto a retorno, sea una acción que intervenga oportunamente para volver al orden social justo.

Este punto, como elemento articulador con las defensas comunitarias, el elemento religioso en que las significaciones sociales que edifican el imaginario, remiten y constituyen un mundo, se entiende como una forma de experiencia que puede adquirir indeterminados virajes, pliegues o alianzas. Las significaciones, en este

plano, constituyen mundo, una especificidad que, expresadas en el acto mismo de preservación y defensa, puede, en efecto, considerar la transformación de la sociedad en la medida en que dichas experiencias pasen de ser determinadas a determinantes, para, ser elaboraciones comunitarias que, sin remitir necesariamente a la unívoca unidad, tengan la suficiente perspicacia para instituir aquellos cambios que, en efecto, le permitan subsistir.

Capítulo 8. La Defensa de la Comunidad en San Luis Tecuautitlán

‘Somos el pueblo que vive. No pueden erradicarnos, no pueden derrotarnos

John Ford

Contrariamente a lo que se suponía al inicio de esta investigación, la defensa comunitaria no representó una fuerza unívoca en que las personas se oponen al desarrollo del proyecto aeroportuario, sino que fue una mínima etiqueta en la que, por el contrario, cupieron diversas realidades que, determinadas por diferentes entidades, desarrollaron diferentes modalidades de acción

En atención a esta torsión, en la zona de San Luis Tecuautitlán, así como en diferentes lugares de la zona central de México, las diferentes formas de defensa ejercidas por los pobladores tras el megaproyecto aeroportuario descubrieron que, en el fondo, respondieron a un desbocado proceso de urbanización que, destruyendo materialidades, modifica modos de vida profundamente enraizados y, en consecuencia, prácticas sociales interiorizadas intergeneracionalmente.

Al respecto, el megaproyecto aeroportuario, tanto en la fase cancelada del NAICM como en la fase posterior de reubicación en Santa Lucía, planteó una compleja disputa que, además de la evidente entrada del capital a la tierra, evidenció fisuras comunitarias que, en esta coyuntura plantea diversos procesos de defensa.

Las defensas comunitarias de San Luis Tecuautitlán, toda vez que comparten determinaciones del *imaginario religioso* y del *agrarismo*, expresan, en relación con los significados imaginarios sociales, un malestar del cual emergen diferentes formas de acción. Sin responder necesariamente a una resistencia unívoca contraria a los procesos de modernización, esta *decanta en diversidad de versiones que, permanentes o transitorias, emergen ante aquellas exterioridades amenazantes* que ponen en juego los modos de vida considerados como propios.

En este respecto, a priori, la defensa comunitaria, acá, se comprende como una acción convergente con el malestar vivido frente a la imposición de un megaproyecto aeroportuario convergente con una lógica desarrollista neoliberal. A grandes rasgos, *a la vez que existe una mayor degradación de los modos de vida, la fractura de los medios institucionales lleva, en consecuencia, a una desarticulación comunitaria que, en este sentido, emerge en forma de diferentes versiones una defensa que, separada, ramifica sus diferencias, aunque, tampoco, implica una separación radical al interior de la población.*

Respecto a esto último, resulta pertinente mencionar que, en la imposible unidad, intensificada con la latencia del 'la muerte de la comunidad', el hecho de comprenderlas como defensas comunitarias comprende, además, desmontarlas de las nociones esencialistas de comunidad e identidad para, en cambio atender su contenido determinado por las intensidades sociohistóricas coyunturales producidas por el proyecto aeroportuario, en sus diferentes dimensiones.

En lo que respecta a este capítulo, en primer lugar, se entrega una contextualización que, como se viene desarrollando, contempla una serie de contrapuntos que, emergentes durante el proceso de campo, fue central para poder articular la complejidad de la defensa comunitaria y sus múltiples variantes. Posteriormente, en base a estas variantes, se explican las diferentes versiones de la defensa

comunitaria que, atendiendo a su origen, deambulan en diferentes expresiones que, en términos laxos, tendrían en común, un sinuoso distanciamiento con las nuevas significaciones imaginarias sociales atribuibles, en este caso, a un modelo de desarrollo neoliberal expresado en el megaproyecto aeroportuario.

Contextualización

Inscrito en una coyuntura de creciente incertidumbre en que el contexto de la elección presidencial de 2018 y en algunas de sus consecuencias en 2019, el análisis de las defensas comunitarias se situó en constante dependencia de un escenario ampliamente cambiante y creador de ilimitadas formas de acción. En este aspecto, las diferentes expectativas, y posibilidad de alternancia en el poder, derivaron en diferentes ‘estallidos’ comunitarios que, latentes y heterogéneos, derivaron en la necesidad de ampliar el contenido analítico lo cual, en relación con la densidad requerida, fueron pensadas, en ese momento, como *una pluralidad de defensas comunitarias*.

Tras la diversidad de problemáticas engazadas al proyecto aeroportuario, en esta instancia fue posible observar que, sin ser en absoluto una única resistencia, las defensas en última instancia parecieron responder, en mayor o menor medida, *más a una necesidad que a una contingencia*, obligando, en consecuencia, a ampliar la mirada para explorar, dentro de los cotos temporales implicados, que estas responden a condiciones coyunturales y hasta pragmáticos desarrollados en virtud de la preservación.

Ya sean temáticas relacionadas con el daño ambiental mismo, hasta la propia incorporación de conductas urbanas de la población más joven, las circunstancias de un proceso de modernización históricamente excluyente, precipita defensas comunitarias que, en sus diferentes versiones, pugnan en contra de la homogeneización derivada de un Estado cooptado por intereses empresariales, a la par de, en virtud de la coyuntura, hacer valer una posición frente a una emergente necesidad de repliegue.

En términos concretos, la defensa comunitaria, comprendida versiones diferenciadas en virtud de una mayor o menor intensidad con aquellos referentes *en-común* o propios, se entendió como una diversidad de respuestas expresivas que, en general, y sin borrar los disensos propios de la vida comunitaria, se situaron distantes de los significados sociales propios del actual imaginario político instituido por el modelo de desarrollo neoliberal adoptado por el país. Estas, comprendidas como versiones propias de diferentes repertorios interpretativos, transitaron, con diferente intensidad y tonalidades, *en la importancia de la tradición y su preservación* que, al mismo tiempo de mantener unida a la comunidad, detentan, la posibilidad de una alteridad que situada, quizás, en la necesidad de una 'autoedición' tiende, no obstante, a no separarse mayormente del abrigo que dicha tradición, en tanto elemento sagrado, le entrega a fin de no caer en la penuria de la no-pertenencia.

Dada esta lectura, la posibilidad misma de una fragmentación comunitaria, latente con el avance de la modernidad neoliberal y su materialización en el conurbado rural de la zona nororiente, fue especialmente visible en *la distancia intergeneracional* observada en las versiones de la defensa. Tal distancia intergeneracional, si bien advirtió una separación en el seno mismo de la comunidad, más que ser atribuible a un cuestionamiento de la tradición en sí misma, respondió a que, en general, en aquellas personas de mayor edad o, 'más adultas' como mencionan, existen mayores soportes existenciales, núcleos 'más duros' que, manteniendo inamovibles las significaciones 'más propias' de San Luis Tecuautitlán, son capaces de vadear con mayor 'tranquilidad' los cambios experimentados. En caso contrario, las generaciones menores, atraídos quizás por los nuevos horizontes de oportunidad de una urbe cada vez más cercana, pero con menores certezas, son, particularmente, sindicados como los responsables la potencial disgregación comunitaria aun cuando, y con el peso de tener una vivencia diferente, menos resuelta, en ningún momento tienden a despotricar o profanar lo más sagrado de la tradición.

En esta situación, y comprendiendo su visibilización inicial en el ámbito religioso, advierte la emergencia de diferentes versiones en defensa de la comunidad la cual, desde la propia interpretación y difuminación de los grupos, recrea una fisura que más que responder al fin de la comunidad, mostraron, en términos generales, que tras una situación de crisis como la vivida con las consecuencias del proyecto aeroportuario, las singularidades propias de tránsito de las identificaciones, plasmaron, en la defensa, distintas visiones comunitarias.

Se comprendió, en consecuencia, que la defensa comunitaria en San Luis Tecuautitlán, sin ser inherente al sentido 'clásico' de una solidaridad tradicional de lazos automáticos, se desenvuelve en una trama comunitaria que giró alrededor de una experiencia o modo de vida compartido. La comprensión de la defensa de la comunidad, sin reducirse solamente a un acto de resistencia, permitió observar en la intensidad de sus expresiones, atadas todas a una vida cotidiana, que se entiende como supervivencia, defensa instituida y/o emergencia de nuevas militancias las cuales, de una u otra forma, se expresan en virtud de un contexto que las pone en relieve.

En la observación de las consecuencias que emanan del proyecto aeroportuario, la defensa comunitaria no se comprende bajo el esencialismo de 'la comunidad' de fijación tradicional y de un lazo social fundamentado exteriormente. Al contrario, *la defensa de la comunidad se vio íntimamente relacionada con el mantenimiento de un modo de vida*, de una reacción frente a la determinación y de emergencia de versiones de ella que, diferenciada en cuanto a influencia e intensidad del imaginario social, desembocan en distintas acciones observadas en el campo.

En este tenor, la correspondencia del campo dio cuenta de una defensa comunitaria que, distante de bifurcación modernidad/comunidad y diferenciadas en cuanto su *permanencia o transitoriedad*, que, con fines explicativos, se exponen en tres grandes grupos: *La defensa como principio de supervivencia, como elaboración política y como iniciativa multiculturalista.*

8.1 La defensa comunitaria como principio de supervivencia

La comunidad como relación unívoca carece de sentido. En cambio, la marginalidad, la falta de oportunidades, la precarización laboral, exclusión, entre otras, desdibujan cualquier unidad prístina mostrando, en cambio, diferentes cursos de sentido. En San Luis Tecuautitlán, en relación con su coyuntura, el sentido comunitario se observó tendiente a la dispersión, creando condiciones para que, en el caso de esta modalidad de defensa, *muchos habitantes desarrollasen en la supervivencia* un elemento clave para dar cuenta de este proceso.

Lejos de contradecir a los imaginarios sociales instalados, la versión subyacente de comunidad aludió, preponderantemente, a *la conservación* de aquellos objetos aludidos como sagrados. Desarrollándose un *voluntarismo comunitario*, las personas, al amparo y cercanía respecto de las instituciones tanto religiosas como *políticas*¹⁴⁴, comprendieron la defensa como una acción establecida por parámetros instituidos lo que denotó una mayor cercanía hacia las instituciones tradicionales

Simpatizantes y/o adherentes de las organizaciones campesinas y eclesiásticas, *esta defensa se identificó con una versión moral de la comunidad* que, como modelo de conducta, se distanciaron de otros pobladores que, considerados como 'revoltosos' o 'grilleros', son comprendidos como elementos negativos en cuanto a que, en vista de las posibles consecuencias de sus reclamos y manifestaciones, estos mismos atraen tensiones y conflictos que son vistos como amenazantes.

Respecto al proyecto aeroportuario, este grupo toma una posición paradójica: Si bien, la destrucción los cerros se comprende como una *amenaza*, el hecho de que, al mismo tiempo, sean aceptadas, y hasta justificadas, expuso que su defensa radica fundamentalmente en el mantenimiento de *la tradición y sus resonancias*

¹⁴⁴ En lo observado, si bien no se tienen datos concluyentes, la dinámica anclada al partidismo radica en dos presencias que, dentro de las representaciones 'populistas' estarían determinadas bajo el prisma del CNC-PRI frente a la fuerza de la institución. Si bien no se puede ser concluyente, al parecer la dinámica de cooptación política, en el contexto pre electoral de 2018 produjo una actualización en el proceso de incorporación situándose en un bipartidismo que compite al interior de San Luis Tecuautitlán.

políticas¹⁴⁵ lo que, en consecuencia, estableció *un pliego comunitario vinculado a la conservación de la comunidad como registro instituido*.

Situando a este grupo, como depositario de una 'defensa conservadora', esta se compenetró directamente con el mantenimiento del orden social y del respeto a la institucionalidad lo que, sin negar el hecho de la progresiva destrucción del territorio, se advierte como una entidad atenta pero distante a los hechos ocurridos. En otros términos, estando vinculados al, en ese entonces el partido oficialista, el PRI, a las asociaciones campesinas, a los vínculos con los líderes ejidatarios, estas personas, fundamentadas en la metonimia de la identidad oficial, de la moral religiosa y a una pertenencia territorial, esta defensa actúa en virtud de una crítica vertida hacia cualquier evento que implique tensión y/o conflicto al interior de la comunidad.

En atención a esto último, la conservación de lo propio fue desarrollada, a grandes rasgos, como un modo de marcar separación o distancia frente a la interferencia o irrupción que afecte la 'tranquilidad'. Al respecto, en virtud del trabajo de campo, se hallaron dos formas subordinadas a este tipo de defensa: *La defensa frente al cambio generacional* y aquella la *defensa frente a la marginalidad*, las cuales son descritas a continuación.

8.1.1 Defensa frente al cambio generacional

En esta instancia de investigación, la observación y narración de *la brecha generacional* disuade cualquier mirada romántica de retorno a la comunidad. El contexto, la presencia de un proyecto aeroportuario como foco de encuentro con '*lo ajeno*' impide, de ante mano, el encuentro una concepción de estabilidad comunitaria. La vida de las personas en general, en un juego entre tradición y

¹⁴⁵ En este escenario, la relación entre tradición y política *concatena imaginario e institución* que, secuencialmente, es determinación del imaginario social lo que, en el sentido castoridiano, organiza la sociedad, generando continuidades y, en consecuencia, efectivos para bloquear cualquier cambio social.

defensa, deambula entre *un desarraigo individualista y un re-enraizamiento comunal* que asegure la supervivencia.

Poniendo la tradición como centro, en general, las dificultades se hallaron en la posición de las personas más adultas en relación con las más jóvenes atribuida al *aspecto educativo*¹⁴⁶ y el desborde que este produce. Ya sea por el propio contexto del conflicto, por la ya nombrada distancia etaria que produce *liminalidad*¹⁴⁷, las distintas generaciones, en sí, tienden adosadas diferentes aspiraciones y recursos lo que, en sí mismas, representaron una diferencia central de separación.

A este respecto, la defensa frente al cambio de generación, como versión multiforme, *se anuda en la propia nostalgia por la vida colectiva anterior, una vida imaginaria, de aparente unidad y libre de toda conflictualidad que aparece determinada, preponderantemente, por la institucionalización religiosa*. Dispuesta por sensibilidades conservadoras, de mantenimiento y cohesión, la defensa, en general, *se condensa en el mantenimiento de las tradiciones frente a los nuevos modos de ser* lo cual, en términos del trabajo de campo, aparece como un elemento contrastante que demarca una distancia real.

Como derivación del contraste, el elemento desencadenante de esta defensa se anuda, como se ya se mencionó, *en la brecha con el modo de ser de gran parte de los jóvenes de la zona* lo que, en estos términos, se comprendió en virtud de un modo de vida visiblemente 'más urbano' que sobresale del de aquellas personas 'más adultas' las cuales cobijan su ser comunitario en un imaginario rural, en que el trabajo campesino, su adscripción política, y la participación en la iglesia resulta determinante. En estos términos, e imbuidos por aquella inercia histórica que los separaba en cuanto *cercanía/lejanía* de lo urbano como significación de lo moderno,

¹⁴⁶ Comprendiendo el correlato del sistema educativo instituido, el paso de una educación rural una reforma con tintes más anclados en la modernidad, y, por lo tanto, urbanas, puede comprenderse un imaginario efectivo que organiza la sociedad en torno la centralidad de un proyecto.

¹⁴⁷ La noción de liminalidad expuesta por Víctor Turner (Turner 1988) da cuenta del paso, del intersticio generacional, de la ambigüedad de un *tiempo-espacio* que, relacionada con la comunidad, un *communitas*, es posible pensarlo en cuanto una forma que 'va más allá de lo instituido' para, en cambio, desarrollarse distinciones que, en último término, implican el paso de un estadio a otro o, en este caso, de una generación a otra.

ven en el deambular y migración hacia la ciudad de los jóvenes, asociado a factores educacionales o laborales, como aquella gran amenaza hacia la comunidad:

María (G1): Toda la cosecha la guardábamos para todo el año comer y ya, para vestarnos, mi mamá tenía que vender un borrego para que nos comprara nuestra ropa porque zapatos no alcanzaba y, por eso no fui a la escuela, no terminé ni la primaria porque mi mamá no tenía para todos, éramos siete hermanos, con que nos diera de comer era suficiente. Después, ya de doce años, yo me fui al Distrito a trabajar

Esteban (E): Entonces, digamos que se tuvo que salir, en un momento de su vida, de acá para trabajar en...

María (G1): Al distrito me fui a trabajar para poder ayudar a mi mamá.

Esteban (E) ¿Como fue el tránsito, regresaba todos los días?

María (G1): No, al mes. Tenía que regresar yo nada más al mes, día domingo dejar el dinero a mi mamá y regresarme el mismo domingo para empezar a trabajar el día lunes. Entonces esa fue la vida mía, pero nosotros cocinamos todo el tiempo con leña, no teníamos estufa, todo el tiempo teníamos que juntar la leña para hacer tortillas, la comida y todo.

Carmen (G1): Pues también, casi lo mismo porque, igual no estudiamos, yo igual llegué hasta tercer año, después ya no fui, entonces mi mamá se iba juntar la leña y la tuna y se iba vender y nosotros nos quedábamos a hacer las tortillas, mi papá se iba al campo y trabajaba con otros señores y yo tenía que llevarles la comida, con otros señores y pues ya no estudiamos. Y yo también me fui para México a trabajar, cuando pagaban 100 pesos por un mes, al mes ya veníamos

De este extracto, como testimonio del *trabajo femenino de las zonas rurales*¹⁴⁸ hacia la Ciudad de México, dio cuenta de un proceso que, si bien era bastante común, la propia vinculación con una familia tradicional, la idea de regreso y la propia separación que marcan respecto a aquellas personas que habitan la urbe, *denota una autopercepción de 'menor' subordinación frente a la sociedad urbana* lo que, narrativamente, separa simbólicamente su experiencia respecto a la vida en la ciudad, identificándose, en cambio, con la ruralidad, sus prácticas y creencias.

La idea de una menor determinación por la vida urbana aparece, del mismo modo, como una experiencia de vida que, a pesar de la migración *campo-ciudad* narrada,

¹⁴⁸ El empleo rural femenino tradicionalmente se centraba en labores no rurales que, contemplando su rol dentro de la familia, comprende el incremento de ingresos. Sin embargo, ante la progresiva ausencia masculina en el campo, su incorporación a las actividades agrícolas podría explicar su mayor visibilización actual. Para ahondar en este tema, la excelente investigación de Sagrario Garay (2008).

en ningún momento es significado como el abandono de la comunidad como germen de vinculación, sino que, por el contrario, se considera como parte de un *sacrificio personal y de solidaridad familiar*. En este sentido, *la centralidad de la familia, como base de la comunidad tradicional y fuente normativa moral, expresa, de alguna manera, la sanción diferencial entre jóvenes y adultos*.

Además, el tema del acceso a la educación, siendo un tema de clara diferenciación, si bien en algunos fue valorado, *en el grupo más conservador de personas tiende a ser motivo de desazón y desconcierto* que denota su distancia con los más jóvenes en relación a que estos, desde esta posición, no mantienen las prácticas más tradicionales:

Ana (G1): Pues ya con el estudio que ya empezaron a estudiar y estudiar, por ejemplo, ese comisariado ejidal, pues el profesor (profesor de la secundaria) dijo: 'pues usted ya tiene mucho estudio, ¿no?'. Entonces, como le dije un día, 'usted como profesor no sabe nada, lo que sabe es robar porque usted no sabe valorar lo que sabe, porque usted piensa en usted, no en la gente, usted piensa nada más en su persona, porque usted quiere dinero, dinero y dinero y, ¿los demás?', pues no les importa. Entonces no nos sirve el estudio que usted tiene'. Yo así se lo dije [...] Entonces, un señor, que ya es muerto, me decía: 'me arrepiento de haberle dado tanto estudio a mis hijos, porque ya ni siquiera creen en Dios, ya creen en los que ellos saben. ¿cómo?, dicen, no puede ser y si, la verdad, me arrepiento de haberles dado tanto estudio a mis hijos, ya no creen en nada, ya ellos sienten que saben mucho, pero saben fregar, porque no saben nada, es por conveniencia, pero ya es personal ya, ya no valoran a la gente. Se están perdiendo muchos valores, muchos valores se están perdiendo.

El alejamiento de los jóvenes a los valores cristianos, *de un ideal de sacrificio fundado en el sufrimiento* para, en cambio sumirse en *el individualismo y consumo* advierte, además de un alejamiento de la tradición, *la desaparición de la gratitud, del agradecimiento* que implica la suspensión del *deber-se* a la comunidad. El anhelo unitario, fuertemente fundado en el catolicismo, lejos de convertirse en una educación con valores que permitiese, entre otras cosas, desplazar las viejas estructuras agraristas, es mirado con nostalgia.

Hasta acá, los jóvenes, depositarios de un mayor acceso a oportunidades y expectativas de vida, *son comprendidos como una amenaza para el mantenimiento*

de los saberes tradicionales, lo cual condicionaría la unidad de una comunidad anclada a la fe católica. En este punto, la tensión, emanada de una diferente experiencia de vida, remite a una doble lectura:

La primera, comprendida en cuanto al constante debilitamiento del significado relativo al destino, implicaría que el sujeto joven, entregado a una experiencia individualista de dominio de sus propias decisiones, sugiere una subjetividad entregada a la autoedición de sí mismo, a expectativas sin contención, *sustituye la reprimenda eclesiástica* por una determinación 'otra', que devalúa el pasado singular que, en cierto sentido, es visto como *una ruptura de la cadena significante*¹⁴⁹, que, expresada en la preocupación por la unidad, se abre camino entre los valores instituidos para, en cambio, situarse en un 'nuevo instituido' secular, en una suerte de tensión entre un '*instituido A, frente a un instituido B*',¹⁵⁰ en que los jóvenes, renunciarían a los saberes tradicionales. *Los jóvenes, asociados a la ingratitud hacia la comunidad, rompen del deseo de unificación entre pasado y presente, evidenciando una diferencia generacional en cuanto a ruptura de una temporalidad.*

La segunda, concomitante con la anterior interpretación, visualiza a la juventud, en el sentido castoridiano, como *ruptura de la clausura*, que atentaría con el dominio instituido de la socialización y sus significaciones imaginarias sociales que, vinculadas a una comunidad que remite a una 'doxa' rural, *tendería a romper la certeza de la creencia y, con ello, precipitaría a la comunidad hacia su disolución.*

Sin embargo, de esta interpretación inicial, más allá del deseo comunal, articula su defensa a partir de la necesidad de crear una *integración moral* de la comunidad,

¹⁴⁹ Desde la óptica lacaniana, la ruptura de la regulación que genera la equivalencia entre significado y significante desarrollaría diferencias que, en esta cadena, visualiza la escisión y fisura generacional en la que, la estructura propia del deseo intergeneracional devela aquella diferencia que se percibe como posibilidad de disolución.

¹⁵⁰ El instituido A y el instituido B, en un juego de palabras de origen lacaniano, se comprende en que ambos, A y B, son objeto de un deseo inalcanzable, una metonimia, en que ambos son, per sé, imposibles. En esta condición liminal o intermedia, el paso de un estadio a otro, en concomitancia con una *différance* que, en el sentido derrideano, implica la imposibilidad de una significación unívoca. En el tono usado en esta investigación, se articula en torno a la diferencia generacional y las diferentes renuncias y continuidades derivadas de esta relación que, no obstante, se haya sujeta a un proceso de institucionalización efectivo.

que buscaría, a partir de diferentes instancias ya instituidas, admitir el reconocimiento de la alteridad juvenil en la medida en que estas no rompan radicalmente las leyes implícitas y explícitas del orden original.

Ahora bien, bajo este prisma, la irrupción generacional lejos de estar situada solamente a la fisura propiciada por sus diferencias temporales, *tiene que ver con su cercanía respectiva con las instituciones sociales y su inscripción con las relaciones de poder internas en San Luis Tecuautitlán*. Al respecto, sin desatender la problemática del aeropuerto, coyuntural de este análisis, *la preocupación por la pérdida de las tradiciones decanta en la configuración de una defensa arraigada tanto en la vinculación con su pueblo, como también de una protección frente a la marginalidad* esta última, analizada a continuación.

8.1.2 Defensa ante la marginalidad.

Con la posibilidad del crecimiento de la ciudad hacia los contornos, materializada por los efectos del proyecto aeroportuario en San Luis Tecuautitlán, la irrupción de un modo de vida ajeno se comprendió como la necesidad de edificar una defensa frente al influjo negativo de las conductas urbanas marginales tales como la delincuencia, narcotráfico y drogadicción latente, y presente, entre los más jóvenes de la comunidad.

En términos analíticos, se comprendió que la defensa ante la marginalidad emerge del malestar comunal frente a la intromisión de modos de ser urbanos dentro del territorio que, en atención con la distancia y el sistema de transporte desde y hacia la Ciudad de México, significaría la pérdida del cobijo de lo rural para ser reemplazado por una vida al margen elemento que, se observó durante gran parte del campo. Esta cuestión, analizada acá solo de modo descriptivo, es una situación real con la cual los jóvenes conviven cotidianamente. Al respecto, y presente en una entrevista grupal, se da cuenta de ello:

Héctor (G3): El de azul que estaba allí de guantes, el güero, es su primo, de mi exesposa. El vende (drogas) de hecho, cuando andaba bien 'piedrozo', yo le compraba y, cuando nos separamos, me acusaron de algo

y estuve tres años, hice barras, salí bien mamado, y le dije 'cuando quieras en tu casa' [...] le digo al chavo, la neta, al chile [...] no se si viste una cuadrilla, ese es mi cuñado, la neta me saludan pero me tienen miedo porque, una vez le di unos putazos bien machín pero ese wey, su primo, me cortó y no me di cuenta porque no ves cuando te cortan solo se siente caliente., la cosa es que lo agarro con un fierro así rectangular y que lo agarro y puta, le abro toda la cabeza y por eso me tuve que ir.

Esteban (E): Pero, a ver, ya no seas así, no ves que está trabajando.

Héctor (G3): Pues ahora me iré a bañar y me iré a Tecámac, si conoces

Esteban (E): Si, vengo de allá

Héctor (G3) : No pues iré a comprar ahorita.

Esteban (E): Andas metido en la locura, culiao.

Francisco (G3): órale, ya sabemos que eres 'aquel'

De este extracto, fue posible ver que, observando la reacción de los otros, las consecuencias de la marginalidad están presente en la cotidianeidad, esta 'ahí', y no es ajena para nadie. De hecho, de esta identificación el vínculo respecto a la distancia generacional se da, incluso, al interior del propio grupo de jóvenes. Al respecto, cuando se repitieron, no en pocas oportunidades, su diferencia con los 'narconiños',¹⁵¹ realizan, del mismo modo que la población más adulta, una distinción generacional la cual, en este contexto, aparece depositaria de una conducta ética inmediatamente inferior que es sancionada. Este cruce, relacionado con la distancia generacional, y de modo similar con las personas más adultas, pone en un parangón ético 'superior' a aquellas personas que tienen mayor edad, lo que podría dar cuenta de una relación de que 'a mayor edad, mayor éticidad'

Adicionalmente, en la búsqueda de las causas de este proceso de marginalidad, comprender la ruralidad en contraposición con lo urbano aparece como entelequia. En cambio, pensando quizás en las consecuencias sociohistóricas de las reformas acaecidas tras la modificación del *Artículo 27 Constitucional* y el paso de una

¹⁵¹ Los narconiños fueron definidos como jóvenes que, aparentemente, menores de veinte años, son sindicados como aquellos que, diferenciados de aquel que realiza robos, se dedica tanto a vender como a consumir drogas duras excluyendo, por ejemplo, la marihuana.

*inalienabilidad de la tierra hacia una parcelación territorial*¹⁵², pareciese llevarse a cabo un doble proceso de marginación de los jóvenes: Por una parte, *marginados de la posibilidad de llevar cabo actividades agrícolas* y, por otra, conducidos a llevar a cabo actividades en entornos urbanos que, *considerando las dos horas de camino aproximadas hacia la estación Indios Verdes en la Ciudad de México*, los posicionan al margen y, en consecuencia, aparecen ‘desencajados’ de la experiencia comunitaria rural y, al mismo tiempo, marginalizados de las prácticas urbanas. En otras palabras, los jóvenes que habitan en San Luis Tecuautitlán quedan expuestos a diferentes determinaciones que, funcionales a la institucionalización, los subsumen a etiquetas asociadas a conductas negativas asociadas a la inseguridad y, en el sentido comunitario, a ser responsables de la pérdida de la comunidad tradicional.

La emergencia de un comunitarismo distante de lo urbano se torna explícita en una autoconcepción de ‘ser campesino’ presente en gran parte de las entrevistas la cual, con el crecimiento de la ciudad, no solo exonera a los jóvenes de esta condición, sino que, además, trasluce un nuevo proceso de marginación presente en ‘los viejos territorios’, estableciendo una brecha entre los imaginarios, y sus depositarios, frente a nuevos escenarios colindantes a la emergencia de una nueva sociabilidad, desarrollando una defensa, en el sentido de Espósito, vinculada a *inmunizar* lo comunal de la irrupción del otro¹⁵³.

En esta instancia, cuando se le preguntó a un poblador respecto a las consecuencias de la construcción del proyecto aeroportuario, el hecho de que éste dijera *‘no queremos llegué la gente de Neza aquí’*, me permitió pensar que, en gran medida, el temor de la irrupción del modo de ser urbano *determina una preocupación por preservar los significados rurales frente al advenimiento de conductas urbanas que deterioran a la juventud*. Al respecto, la defensa, en una

¹⁵² Como se menciona anteriormente, cuando, en 1992, se modificó el artículo 27 de la constitución, el cambio, realizado por el PROCEDE, la tierra paso a estar afecta a parcelación y, por lo tanto, con la posibilidad de ser considerado de dominio pleno en el que la importancia de la propiedad, implica que, pierde su inalienabilidad, condición que, en la zona y por ejecución del núcleo ejidal en San Luis Tecuautitlán, pierde su carácter social para, en cambio, ser una propiedad privada.

¹⁵³ La irrupción del otro, en este sentido, implica no solo a personas ‘ajenas’ a la población, sino que, además a aquellos que incurren en conductas diferenciales y disruptivas de la comunalidad.

primera instancia, se edifica a partir de la importancia de lo tradicional, del 'ser campesino':

Lucía (G2): Ahora bien, la delincuencia ha llegado mucha delincuencia. Era una comunidad tranquila, ahorita le gente se defiende como puede ya está como en la ciudad. Ahorita, por ejemplo, en temporada de tunas, nosotros como comunidad lo decimos, hay como salir adelante. Una persona que se dedique a cortar tunas ahorita no gana [inaudible] por qué, una persona que sale gana 2000, 2500 semanal o si saca nopal, hay mucho beneficio en eso, para todos. Nosotros mismos nos damos cuenta. Ahorita, la persona que nos vendió los nopales, a 10 pesos, tenía lleno de bolsas y vende, ¿acaso 10 bolsitas?; A una caja de tunas ¿cuánto le puede sacar? Son 300 pesos. Nosotros no queremos una vida de lujos, pero queremos vivir bien. Con lo poco que produce el campo en esta zona, podemos vivir sin la necesidad de ser rateros

El retorno a lo tradicional, comprendido como esa 'base comunal' determinada por la fuerza de los imaginarios instituidos y sus significados, expresa la necesidad de una organización que, con el fin de organizar defensa determinada por la mantención de un modo de ser embonado con el territorio, formula una reacción frente a la delincuencia. En este momento, si bien se escucharon pequeñas menciones en las entrevistas, el hecho de encontrarme con un lienzo que hace directa alusión a ello, edifica una preocupación hacia este fenómeno y el legítimo derecho a hacerle frente a mano propia.

En este escenario, al parecer, la presencia de un sobredimensionamiento de la irrupción de la delincuencia que, comprendido como inseguridad, requiere de un cierre ante la aparición del otro. La elaboración de organizaciones, como forma de impartir justicia ajena a la legalidad devela, además de la evidente fragilidad institucional, *el uso de la violencia como castigo*. La preocupación ante la presencia de otro amenazante, sumado a la legitimidad estos medios y a su uso político, parece despertar en esta experiencia una conexión en que el malestar ante la contaminación del otro hacia los jóvenes decanta en una *violencia inmunitaria*.

Como observador, y siendo extranjero, este tipo de autodefensas, de esa organización en contra de la delincuencia parece inquietante en cuanto a que, a diferencia de otras formas de defensa, el borde comunal se torna claro: en lo

material, como defensa de la propiedad y en lo simbólico como alteración de la tradición, de una ruralidad la cual se torna explícita en su referencia hacia el daño que esto produce en la juventud. La disrupción creciente de formas de vida urbana en San Luis Tecuautitlán presentifica, en las generaciones adultas, *la amenaza hacia la comunidad y la aparición de la violencia como posibilidad*. Testigos de los repentinos cambios, ven como las generaciones nuevas, sin los mismos temores de antaño, son potenciales víctimas del narcotráfico y de la delincuencia, elabora discontinuidades que pueden hacer desaparecer a la comunidad. *El miedo a desaparecer frente a la perturbación del modo de ser urbano denota un tipo de violencia originaria que, sostenida por un funcionamiento institucional, reproduce, en este tipo de defensa, depositada en la peligrosidad del otro.*

Estableciendo una relación con Espósito, es posible pensar que, con el continuo acercamiento de la vida al margen, las generaciones jóvenes son propensas a contaminarse y, en consecuencia, defenderse implica *inmunizar a la comunidad* a fin de que este 'germen' no se expanda. El deseo de completitud, la necesidad de una experiencia 'Una', advierten un trasfondo en que esta defensa se constituye bajo un cuerpo social la que, contando con sus límites materiales e inmateriales, es leída como una protección comunal anclada en la negatividad.

En esta idea, y bajo el emblema del letrero '*pueblo unido contra la delincuencia*', en la búsqueda de unanimidad, que en ciertos momentos aparece transversal en los entrevistados, el hecho mismo de conjuntar las diferentes fisonomías de la propiedad, en una sumatoria de particularidades, mella la posibilidad política de este tipo de defensa alejándose, en efecto, de *la deuda* para, en cambio, configurarse desde un principio de individualización que, sin ir más lejos, deposita en la amenaza de la delincuencia la posibilidad parasitaria que infecte el seno mismo de la comunidad, pudiendo tomar acciones, incluso, en contra de los mismos pobladores 'infectados'.

Pareciese que aquí, en un intento por equilibrar lo personal y lo colectivo, comprendiendo la unidad comunitaria como una mera extensión de lo individual, en donde el egoísmo propio confluye con las formas de colaboración para, en este

tenor, alcanzar la mejor satisfacción posible. En esta cuestión, lo individual estaría reducido ni suprimido por lo común sino que, más bien ‘armonizado’ implicando, en esta acción, la necesidad de una codependencia en que se recurre a la defensa de la comunidad para satisfacer la individualidad lo que, al mismo tiempo, se necesita de esta para, en este sentido, crear una comunión conjunta no autoritaria.

Ilustración 19: Letrero comunitario en contra la delincuencia



Fuente: Fotografía propia (2019)

El anhelo paradójico de *la comunidad unida*, de aceptación indiferenciada frente a la delincuencia, no obstante, decanta en una separación respecto a una otredad cimentada en la problemática misma del encuentro. Al respecto, la fusión entre la violencia de la socialización y la clausura territorial se configura no solo como un modo en que las comunidades se integran, sino que también, devela la efectividad de las figuraciones del imaginario social que, en este caso, implicaría el comprender la comunidad en cuanto propiedad. De hecho, esta situación expresa una tendencia ‘moralizante’ que deviene de la presencia intemporal *la comunidad instituida* que opera, ficticia, desde las normas, implícitas y explícitas presentes en la interacción, lo que visibilizó un *rechazo* de las propias personas hacia aquellas alteridades que deambulan, entre el narcotráfico y la delincuencia sedimentando una comunidad edificada en base a lo-propio como objeto sagrado.

En estas formaciones, la defensa comunitaria como supervivencia tiene un alto contenido moral en cuanto, presente en diferentes pobladores, atiende a un lazo

social que, en este contexto, tiende a edificarse frente a todo mal. Recordando la importancia del imaginario religioso, la amenaza es resuelta a partir de *una identificación de aquello que atenta con una forma de vida que gira en torno a lo sagrado de la comunidad.*

La importancia de lo sagrado, en que su mayor intensificación en generaciones más antiguas implica la primacía de la tradición y seguridad, amén de la propia incertidumbre y la necesidad de permanencia, expresó, sin embargo, una relación en que la comunidad, centrada en el objeto sagrado, se ve obnubilada ante las determinaciones extrasociales que clausura una defensa en el sentido político propio para, en cambio, centrarse en representaciones de fácil asimilación para la cohesión implicando, en consecuencia, una de defensa que se distancia de la posibilidad política y que, en consecuencia, *sutura a la comunidad en una metonimia que se cierra ante cualquier conflicto.*

8.2 La defensa comunitaria como elaboración política

Como instancia política, esta formación comunitaria no se constituye necesariamente consecuente de un proyecto de organización política autonómica, sino que, más bien, se relaciona en cuanto a una *reivindicación* que, en nombre de *la comunidad*, elabora la defensa frente a un proyecto aeroportuario que, destructivo, devela una sensación de pérdida de representatividad.

La importancia del modo de vida toma fuerza para la elaboración de una defensa que *se instaura en el mantenimiento de un imaginario rural que, trastocado por el advenimiento de la modernización, deriva en la latencia de una fragmentación comunitaria* evidenciada en el conflicto de poder al interior del mismo San Luis Tecuautitlán, entre los ‘pobladores’ y los líderes ejidatarios, el cual, amplificado por las consecuencias del proyecto aeroportuario, develó que su origen se funda en el uso, derecho y propiedad respecto al territorio. Se comenta:

Mariano (G1): Antes del aeropuerto todo estaba tranquilo porque nosotros vivíamos de la naturaleza, del campo: Los romeros, los gusanos, todo lo

que da el campo. En el cerro, había muchos romeritos que se comen, ¿no?, pero había mucho y se iban a vender, entonces era tranquilo. Entonces, por eso, optamos por defender, por defender para que no los destruyeran porque después los ejidatarios si se lo acabaron, se lo acabaron por completo porque, porque son personas a las que les estaban dando su dinero y ellos prefirieron que estuvieran recibiendo su dinero y que no defendiéramos ahí y que era de ellos, de los ejidatarios. Los ejidatarios tienen muchos apoyos, muchos apoyos los ejidatarios y el cerro se lo acabaron porque dijeron, dijo el comisariado ejidal, que era el cerro de los ejidatarios porque decía comunal, pero comunal era para todo el pueblo, para todo el pueblo era comunal y el comisariado entendió que era comunal de ejidatarios, entonces empezaron a destruirlo y se llevaron todo, porque allí si se llevaron todo, ahí sí, entonces empezamos con los problemas con el comisariado ejidal.

En este aspecto, la definición del *territorio comunal*, lejos de edificar un contexto de minimización de las tensiones, crea condiciones de separación entre el núcleo ejidatario con 'el pueblo'¹⁵⁴. Como *personificación del dominio instituido del Estado*, el grupo de ejidatarios se comprende como una fuerza que somete la vida comunitaria a propio beneficio, como grupo dominante que precipitó la destrucción de los cerros y el despojo de los *bienes comunales* a partir de la venta de material pétreo, tezontle, a las empresas extractivas encargadas de la construcción del aeropuerto.

Esta versión de la defensa comunitaria, que emergió fruto de la coyuntura política tanto interna como externa, expresó su abierta lejanía al denominado *caciquismo ejidatario*¹⁵⁵, creando una organización transitoria como respuesta a las imposiciones de los líderes ejidatarios los cuales, por lo demás, son abiertamente

¹⁵⁴ En esta investigación, el vocablo 'pueblo', tan reiterativo en la experiencia etnográfica, en esta investigación se contempla en una ambigüedad que, sin embargo, tiene un origen institucionalizado tanto por el imaginario político como el religioso. En el primero, como aspiración de generar una conjunción relativa a la creación de una clase social, como el campesinado, desarrolla la adopción de una nueva identidad que fue muy usada políticamente, sobre todo por la izquierda, a fin de cooptar a las masas rurales (Beaucage 2005) ; El segundo, de modo similar, implica la condición de un pueblo remitiendo a un 'rebaño' de dios el cual, adscribiendo a los principios de pobreza y su aceptación, conjunta a las personas en una visión que fagocita, en la aceptación de un devenir, condiciones de vida sin, interferir en ellas.

¹⁵⁵ El caciquismo, como fundamento de consolidación del Estado postrevolucionario, aparece relacionada con una práctica de una concentración de poder político emanada de la propia concentración de las tierras y de su inercia histórica. En consecuencia, desde su definición, emparentada con el dominio excesivo en la vida político-social en una comunidad determinada (Buve 2003), su intervención en la zona aparece cimentada, más allá de los cambios relativos al cambio de propiedad de la tierra, al mantenimiento de las redes instituidas del poder político.

sindicados como los principales responsables de la destrucción de los cerros. En otras palabras, *la insinuación de una alianza entre ejidatarios, políticos oficialistas y empresarios para la extracción del material usado para la construcción del NAICM es sindicada como el detonante del conflicto* y, por consiguiente, la emergencia de esta defensa respondió a la necesidad de una resistencia ante los cambios acaecidos tras la construcción de dicho megaproyecto aeroportuario.

La importancia de *lo comunal*, como régimen de propiedad común comprendida como ajena a los territorios ejidales, es parte medular de un conflicto que continua hasta el día de hoy. En este tenor, esta defensa se centra en la idea de *que tanto los cerros, como cualquier otro objeto común como el agua, flora y fauna son parte del pueblo*, son, al igual que los elementos religiosos o de la historia nacional, *parte de lo sagrado* y, además, son de *propiedad común*, y, por lo tanto, de la comunidad. En este sentido, siendo una defensa ‘ajena’ a las disposiciones instituidas, esta actuó distanciada de las entidades oficiales situándolas lejanas a cualquier orden de representatividad:

Andrés (G2): Como el comunal, como le digo, era comunal del pueblo, no comunal de ejidatarios, no era comunal de ejidatarios, porque venía una ocasión en que fuimos allá a San Agustín y vinieron los de Temascalapa, los del municipio, y yo les dije ‘bueno, por qué ustedes dicen que son de los ejidatarios, si los ejidatarios tienen todos sus ejidos completitos, no les quitaron ni un metro para afectarlos a ellos’. Ellos tienen sus ejidos completitos, por qué están afectando lo que es comunal para la comunidad es que dijo ‘no es que es propiedad de...’ No, pues no es de los ejidatarios, ustedes están mal, pero, bueno, ustedes son las autoridades y, realmente, en lugar de apoyarnos, de apoyar al pueblo, pues no lo están apoyando en nada, al contrario, le están quitando, le están quitando’, pero dijo: ‘es cosa de entrar en proceso y que no sé qué’

En esta instancia, el soporte básico comunal bajo la efigie de la *propiedad común*, como *nodo de tensión interna*, embona como *potencial político bajo el cual se desarrolló la tensión entre estos defensores y los líderes ejidatarios*. En esta, la diferencia entre la defensa y las prácticas ejidales se acrecentaron, además, con la intermediación de las instituciones políticas, las cuales, favoreciendo y apoyando a estos últimos, fueron descritos como parte del CNC y el, hasta entonces partido oficialista, el PRI, lo cual es visto con malestar. Luis agrega:

Luis (G1): Pues la gente dice, lo que queremos no es dinero, lo que queremos es conservar nuestras tierras, nuestros cerros, porque si nos ofrecieran un millón, dos millones de pesos no los aceptamos. Porque la gente lo que no quiere es vender sus tierras. Aquí el problema es que casi no contamos con agua, no hay suficiente agua para abastecer a toda la comunidad entonces, ahorita los partidos políticos, un ejemplo, el caso del PRI, el que se está metiendo es por parte del municipio de Tecámac, ellos son los que están haciendo el fraccionamiento, a nuestro municipio lo ven como municipio a seguir para fraccionar

La amenaza del sustrato básico comunal y la venia de su profanación por parte de los ejidatarios se asumió como el desencadenante del conflicto. *El símbolo de la propiedad comunal, como generación de vínculos de implicación de un comunismo sacralizado*, es visto como aquello desde lo cual se edifica la defensa encontrando en el ya mencionado cacicazgo ejidatario, y sus colaboradores, vistos como 'traidores del pueblo' su principal antagonista en cuanto a que su poder interno es visto como una amenaza que pone en riesgo la propiedad común.

Esta brevísima contextualización, permitió hallar que, tras el proyecto aeroportuario y la destrucción de los cerros, una resistencia interna hacia el dominio del comisariado ejidal respecto a su injerencia en los *bienes en común* que, considerados diferentes de los bienes comunes ejidales, son interpretados como *inapropiables* y, en consecuencia, dignos de ser defendidos. *En otras palabras, frente al reconocimiento de un antagonista interno, esta versión de la defensa, en cuanto elaboración política, se comprende como la defensa comunal frente a un proyecto aeroportuario que, como parte de un programa de gobierno al que estarían adscritos los propios líderes ejidatarios, se desenvuelve en la expresión de una distancia de sus propias significaciones frente a aquellas que amenazan lo-común, lo inapropiable, del territorio de San Luis Tecuautitlán.*

El cariz político contingente de esta instancia, si bien permitió, en algún momento de esta investigación, pensar en la posibilidad de creación de un proyecto político, con el paso del tiempo esta lectura fue desechada en virtud de la interrupción de la oposición política institucionalizada que, bajo la candidatura de Andrés López Obrador, se vio seducida ante el discurso de campaña que, entre otras cosas, promovió la inmediata paralización de las obras del NAICM. Esta promesa,

introyectada en el inconsciente de gran parte de los sujetos que organizaron esta versión de defensa, recubrió, en gran parte lo que podría haberse convertido en un proyecto político singular para, en cambio, volcarse hacia vías institucionales que, finalmente, los instaron a plegarse paulatinamente al bloque, aquel entonces, de oposición¹⁵⁶.

A fin de analizar este proceso de paulatino pliegue a las vías políticas institucionales, la defensa comunitaria como elaboración política, adquirió dos vertientes que, interdependientes, comprendieron dos momentos explicados a continuación: *el de creación de un movimiento de defensa* y de *una reivindicación política*, los cuales son analizados a continuación.

8.2.1 La creación del movimiento de defensa de San Luis Tecuautitlán

Al iniciar el proceso de campo, las personas que participaron activamente en la defensa relatan, con evidente orgullo, que fueron capaces de crear una unidad frente a un adversario común: el proyecto aeroportuario. Esta situación, no menor, dio pie a una serie de narraciones en que, tras la defensa exitosa del cerro Tepozayo, *la posibilidad de crear un movimiento de defensa*, como horizonte político, apareció narrado en la medida en que San Luis Tecuautitlán permaneciera vinculado como 'pueblo'. Este *deseo*¹⁵⁷ de 'ir más allá', manifestado como posibilidad de vuelco, sin dejar de lado necesariamente la tradición y la propiedad

¹⁵⁶ En este momento, y teniendo presente una institucionalización ligada al principio de equivalencia ampliado de Lourau (1980), supuso que, a la luz de las promesas de campaña del candidato del MORENA Andrés López Obrador, el Estado, y su lógica democrática de partidos, fue asimilada inconscientemente por los sujetos, operando, interiormente lo que, finalmente, los llevó a incorporarse al orden sociopolítico e histórico de la Nación, instalándose, paulatinamente en el imaginario de las personas para ser definidos por los propios objetos sagrados emanados de la existencia del Estado, operando, desde aquí, como referencia común para cualquier estrategia común y concreta, en una suerte de deuda atribuible al origen campesino de base.

¹⁵⁷ Nicolas Poirier (2004) desarrolla una interesante interpretación en la que el deseo por sí solo, como intención de autonomía, no es suficiente. El deseo, sería solo una parte de éste, puro voluntarismo, por lo que para que éste se cumpla se necesita, además, su propia conciencia y reflexión. En consecuencia, el deseo necesita remitir al origen de la representación, en que la psique tiene que verse afectada y actuar en conciencia, no como repetición y pura determinación.

comunal, estuvo siempre condicionado por la creciente simpatía hacia los candidatos de la oposición, ya sean del MORENA o el PT.

Consecuentemente, más allá del deseo, el encuentro con la unidad se desarrolló alrededor de la defensa del cerro Tepozayo que, realizada a mediados de 2017, implicó la creación de una defensa con pretensiones, reales y explícitas, de ser un movimiento social visible dentro de la esfera política mexicana, tuvo en esta acción de defensa la ‘necesaria’ mítica para convertirse, según sus miembros, en un referente:

Mariana (G2): Nosotros teníamos conocidos que nos decían ‘saben que, prepárense porque ya va a llegar el grupo de choque’. Estaban con ellos, entre comillas, pero llegaban y nos hacían saber ‘cuídense mucho porque, dentro de quince días vendrá un grupo de choque’. Entonces nosotros nos organizábamos, empezamos a armar nuestras asambleas y nos organizábamos para esperarlos. Pero no nos organizábamos en el sentido de que ‘cuántas armas vas a traer tú’, no, sino que en el sentido de que ese día, cuando toquen las campanas o se llame con cohetes, todos tienen que estar, no nos vayan a dejar solos porque lo que aquí va a ganar es mayoría. Entonces, cuando se necesitó del apoyo de la gente se dio, verdad, pero ya la gente sabía cómo los íbamos a llamar.

Este momento de unidad, habiéndose pensado al inicio de esta investigación como defensa y oposición frente al proyecto aeroportuario y sus destructivas consecuencias fue variando de matices. Ya sea por la distancia entre los pobladores, o la debilidad y fragmentación de sus prácticas, la solidaridad y la cantidad de gente que, según comentaron ‘*no estaba, pero sí estaba*’, la orientación de este llevó a tomar una ruta vinculada al origen, es decir, de aquellos significados atados a ‘lo más propio’ de la comunidad.

En el ámbito de la lucha y disputa contra de la destrucción ocasionada por el proyecto aeroportuario, la experiencia de la vida con otros, comprendió un acuerdo tácito de protección de aquello que es amenazado por este megaproyecto de infraestructura; una instancia de repliegue que, en el seno propio de la comunidad, implicó una demanda de inalterabilidad de aquellos objetos sagrados centrales para la actividad social.

Acá, en la búsqueda de elementos 'concretos', el tema de la defensa territorial como significación del espacio fue tomando forma. En el contexto de la misma acción relatada anteriormente, el campamento en la entrada a la mina de material pétreo ubicada en el cerro Tepozayo, recordando su uso para relleno del NAICM, toma relevancia: Por una parte, como *acción política*, el 'plantón' en la ladera del cerro junto a la entrada de la mina, como manifestación del desacuerdo social, expresó su distancia frente a las instituciones que propiciaron su construcción, una toma activa creadora de vínculos '*contra heterónomos*' a partir del *bien común*; por otra, como referencia a un origen, que irreductible totalmente a lo instituido, admite, del mismo modo, *la vinculación afectiva a fin de unificar significaciones comunes que, con hincapié en elementos propios de la ruralidad, cuajaron en el entendimiento del territorio como la conjunción de objetos sagrados.*

La ineludible referencia a la tierra, al territorio y a los cerros, fruto quizás de la efervescencia del momento y de los lazos cotidianos con los participantes del campamento, hicieron notar que, detrás de ellos, los significados aparejados a la destrucción, a su violenta intromisión y a la *elaboración de esta defensa, se manifestaron sensibles respecto a la heteronomía de la vida moderna, de sus consecuencias y potencial profanación de sus lugares sacralizados.* Este escenario, muy bien comprendido por Lucía, da cuenta que, bajo el umbral de posibilidad política, existe siempre el miedo de profanación de lo sagrado el cual, como unidad afectiva negativa, propiciaría lo comunitario:

Lucía (G2): Nuestra gran esperanza es que quieran tocar ese (apuntando al cerro Buenavista), ahí si el pueblo se rebelaría al cien por ciento porque ese si es el cerro del pueblo y allí se festeja semana santa, en la punta del cerro, como en Iztapalapa, así lo festejamos aquí nosotros, se llena el cerro totalmente de gente, entonces, créame que nuestra única esperanza es que toquen ése para hacer conciencia a las demás personas que todavía no son conscientes de lo que está pasando. Si, esa es nuestra única esperanza para que, al cien por ciento se rebele el pueblo.

Ilustración 20: Plantón tras la extracción de Tezontle



Fuente: Fotografía de Javier García (2017)

Otra acción política importante para comprender esta dinámica de defensa, fue aquella llevada a cabo los días 25 y 25 de octubre de 2017 en el frontis del municipio de Temascalapa. Teniendo el formato de protesta contra la depredación de los cerros, su organización implicó, en esta coyuntura, un acto importante movilización que, en la búsqueda de visibilidad, y contando con la ayuda de personas externas¹⁵⁸, derivó en una represión policial que, terminó con varios manifestantes detenidos. Así, se narró este momento:

Lucía (G2): Pues dijimos 'hasta aquí que llegue este movimiento' pero sabía que ya la cantidad de gente suficiente para acabar pues con toda esta gente que tiene el aeropuerto, pero la gente tenía miedo y decía que 'no iríamos hasta allá a detener el aeropuerto', solo aquí nosotros detenemos la devastación. Entonces, viene la manifestación en la presidencia y ahí es cuando decimos que en nuestro territorio nosotros hemos de mandar, pero fuera de nuestro territorio ya no. Viene una manifestación a la presidencia municipal, pacífica igual, pacífica, pero se empieza a salir de control cuando no nos quieren recibir, entonces allí se sale de control. Y como, por primera vez en la historia de este municipio se

¹⁵⁸ Las personas externas mencionadas para la ayuda de la manifestación, si bien se mencionan, solo se puede decir que eran tanto estudiantes como dos académicos de la Universidad Autónoma de Chapingo.

hace una manifestación, el gobierno se molesta y nos deja manifestarnos libremente un día, pero en la noche ellos planean algo para, de alguna manera, meternos miedo. Al día siguiente, a las siete de la mañana, ellos ya estaban organizados y todo el personal se fue en contra de los que estábamos y solo éramos veinte porque decidimos que los demás se fueran a descansar, porque así son las manifestaciones y ¡oh!, sorpresa, aquí no era así. Aquí nos echan a todos los trabajadores y, suponemos que también a sus familiares, entonces había cuatrocientas personas contra veinte personas, hubo encarcelados

Esteban (E): ¿Qué pasó con ellos?

Andrés (G2): Los liberamos. Entonces, este, ahí nos dimos cuenta de que es dentro de nuestro territorio es donde mandamos, pero fuera de nuestro territorio no, estábamos indefensos y éramos un blanco fácil para someter y hacernos lo que ellos quisieran. Entonces decidimos regresarnos a nuestro territorio con la firme idea de que el día que volviésemos a tener el poder lo íbamos a ocupar para defender nuevamente nuestras comunidades.

En este fragmento, sin invalidar la forma de represión vivida, la centralidad del territorio para edificar la protesta denotó ser fundamental para la organización. Sin embargo, aun cuando las consecuencias del NAICM son comunes para todos, estas no fueron suficientes para crear una organización única. En esta instancia, el movimiento de defensa, atado a una narrativa anudada al territorio, tiende, en una distancia ya visible con la realidad, a anidar esperanzas en el retorno de una lucha en común, de una comunidad unida en contra de un adversario lo cual, en esta coyuntura si bien ya no es posible, si tiene potencial en la medida en que, como conjunto, sea, al interior de la comunidad, uno de varios proyectos políticos.

Puede decirse que, ante la emergente necesidad de crear un frente común, de una unidad de lucha en contra del proyecto aeroportuario, la búsqueda de una unívoca defensa comunitaria, imaginada, en este caso, frente a la profanación de un espacio sagrado compartido, de esa parte comunal que edifica la posibilidad política en cuanto sentimiento colectivo, advierte, sin embargo, la incomodidad que representan las oposiciones y las resistencias internas para este grupo la cual, en efecto, ve en aquellos que tienen modos diferentes como una pluralidad que desgarran sus propias ambiciones.

La brecha entre la unidad deseada y la multiplicidad de experiencias acotadas en la comunidad, saturada de referencias morales, da cuenta de una defensa comunitaria

cercada por un *comunalismo* que, con cierta ingenuidad, deposita en la *toma de conciencia* la posibilidad de suturar la diversidad de orientaciones, a ese otro que, como tal, bloquea la posibilidad de incidencia. Pluralidad y diferencia, como parte de la vida comunitaria¹⁵⁹, en virtud de una unidad plasmada en un movimiento social, exigen de un constante reordenamiento del vínculo social el cual, no está ajeno a tensiones y conflictos internos que, como tales, podrían aspirar, a lo sumo, en una toma de conciencia parcial que, incompleta, imposibilita la pretensión de creación de un frente común que sea capaz de aunar, bajo un mismo malestar, sentimientos y aspiraciones capaz de convocar al retorno a la comunidad 'una'.

Esta versión de la defensa comunitaria, observando la fragmentación de una posibilidad política como lucha común, da cuenta los obstáculos de la diferencia, de las desavenencias que los separan, de esa distancia extrasocial producida por los aparatos políticos que bloquean la cercanía y, de paso, la posibilidad de un proyecto colectivo común, tal como se señala:

Mariano (G1): La gente no está de acuerdo con todo esto y ha habido muchos problemas a raíz de esto porque son solo unos cuantos los que quieren el poder, quieren enriquecerse a costa de la gente, entonces por eso la situación es que, primero eran unas cuantas personas que empezaron a defender, luego se fue uniendo más gente, entonces contamos con casi la mitad del pueblo. El otro porcentaje no lo contamos porque son familias que están vendiendo los terrenos, o sea, ellos están en contra de nosotros, las mismas autoridades, llámense COPACIS y delegados, están en contra de nosotros, por defender el cerro, pues dicen que 'son nuestras tierras', si y no estamos en contra de eso, pueden hacer lo que quieran pero, a cierta profundidad, ya es parte de nuestra nación y todos nosotros, de una forma, somos pueblo, somos los que tenemos que defender nuestras tierras.

En este punto, la fragmentación de la defensa comunitaria, en cuanto a narración, parece desenvolverse en una versión que, sin provenir necesariamente de un vuelco hacia el interés individual en desmedro de lo social, tiende a buscar en el reconocimiento de la coexistencia de un antagonista una fórmula para la creación

¹⁵⁹ Respecto a la aceptación de la pluralidad y diferencia comunitaria, García explica: *la comunidad no puede recogerse en un en-si totalizante porque le resiste la experiencia con los seres singulares y finitos que la componen. El pasaje que deja cada comunidad para la intervención del +1 es ineludible. Señala permanentemente que la comunidad es finita por su singularidad, que la comunidad esta parasitada por el otro, que la comunidad no puede ser Una* (García 2011, 57)

de, al menos, una unidad parcial. Acá, la posibilidad de una acción política, pasando de la unidad a la parcialidad, actuaría en cuanto a *necesidad y contingencia*¹⁶⁰ (Mouffe y Laclau 2006) lo cual, en este momento de investigación, evidenció que la comunidad, articulada en forma de un movimiento social, implicó, en este contexto, la necesidad de contar con entidades sociopolíticas externas a su territorialidad.

El hecho de aparejar, bajo un mismo objeto, la tierra, como base de un *nosotros* comunitario, expresa una voluntad comunitaria que, en el sentido de Laclau y Mouffe (2006, 194), *‘que fija las diferencias presentes de un sistema relacional’*. El acontecer del movimiento, consciente de su potencial fragmentador, sitúa en una *edificación ética* de separación de la tierra con su mercantilización, un *punto nodal*¹⁶¹ en que el advenimiento de la diferencia, como irrupción de lo que *‘no es, pero está por ser’*, deja entreabierta la *imposibilidad de clausura monádica* que, ajena al ámbito de la necesidad creada por la sociedad, expresa aquello que no se puede institucionalizar por las determinaciones de *la propiedad privada*. *El carácter deseante* de reconstrucción comunitaria del sujeto, narra contrapuntos respecto al orden político territorial, de una *falta constitutiva* y, consecuentemente, la creación de un discurso de un *nosotros* que surge de la identificación *‘un ellos’* (Mouffe 2009).

La fisura comunitaria, y sus contornos territoriales instituidos bajo las significaciones imaginarias sociales sacralizadas, dota de legitimidad a este nosotros comunitario,

¹⁶⁰ En la problemática de la articulación social y la imposibilidad de la sociedad dan cuenta de una relación entre la esta idea de contingencia con la necesidad: *‘Esta presencia de lo contingente en lo necesario es lo que hemos llamado subversión, y se manifiesta bajo las formas de simbolización, de metaforización, de paradoja, que deforman y cuestionan el carácter literal de toda necesidad. La necesidad, por tanto, no existe bajo la forma de principio subyacente, de fundamento, sino como esfuerzo de literalización que fija las diferencias de un sistema relacional. La necesidad de lo social es la necesidad propia de identidades puramente relacionales -como en el caso del principio lingüístico del valor- no la «necesidad» natural o la necesidad de un juicio analítico. ‘Necesario’, en tal sentido, equivale simplemente a «sistema de posiciones diferenciales en un ‘espacio suturado’* (Mouffe y Laclau 2006, 194)

¹⁶¹ La mención del punto nodal, puntos nodales o *point de capiton*, se comprende, acá, como aquellos elementos libres o ‘flotantes’ que, en su conjunto y rasgos comunes, tienden a una identificación con, en este caso, una postura ajena a la propiedad privada y a las estrategias políticas dominantes dentro del sistema de partidos mexicano creando, al mismo tiempo, diferentes equivalencias. En el plano teórico, los puntos nodales son considerados como: *‘cada uno de los elementos ideológicos de un campo ideológico determinado por una serie de equivalencias: su plus metafórico, mediante el cual se conecta con todos los demás elementos, determina retroactivamente su identidad [...] pero este encadenamiento es posible solo a condición de que un cierto significante, el Uno lacaniano, acolche todo el campo y, al englobarlo, efectúe identidad en este* (Mouffe 2009).

de un *nosotros-pueblo*, que, como representación imposible elaborada desde *un otro*, además de extirpar el disenso, tiende, paradójicamente, hacia el encuentro con ese otro, afectarlo, enunciando una escisión con tintes políticos. La fragmentación es al mismo tiempo deseo de afectación, de toma de conciencia ante la *profanación* y de una orientación hacia el otro que, edificada desde la común amenaza de destrucción, buscaría integrar a los demás a una versión de defensa comunitaria que, contingente, devela, en este *deseo de afectar al otro*, su distancia con ciertas identificaciones provenientes de un imaginario político instituido.

La presencia de esta fragmentación en el seno del territorio compartido dio pauta para, tal vez sin quererlo, edificar nuevos vínculos con aquellos que, igualmente afectados por el NAICM, requirieron de su ayuda para enfrentar, con sus particularidades, un contexto igualmente problemático:

Andrés (G2): Este movimiento de defensa de la tierra y de la naturaleza ya no decidimos que creciera, que se quedara aquí, pero llegan los de Ixtlahuaca y nos dicen: 'ayúdenos, ayudenos', una orientación y se les da la orientación, y, lo único que a ellos les falló y es algo que, ahorita les está pesando, ¿verdad? Aquí la diferencia es que, de una u otra forma, ellos vienen a pedir el apoyo, bueno antes de que pidan el apoyo estaban con nosotros, ellos estaban con nosotros, cuando a ellos les empieza a pasar la situación que nosotros estábamos viviendo, nos pidieron el apoyo y estamos con ellos y, sucesivamente vamos con ellos a otro pueblito llamado Tlachinolpa, igual piden el apoyo y estamos con ellos, no. Saca de cuenta que somos las tres comunidades más unidas, aunque no somos del mismo municipio, pero, por la cercanía de las comunidades, somos de las comunidades más unidas, entonces, lo que nos pasaba a nosotros es que hablábamos por teléfono y se dejaban venir de allá para acá o les pasaba algo a ellos e íbamos de aquí para allá con la gente. Entonces, aquí la mala fortuna, que de alguna forma ellos aceptaran [...] que cuando nosotros, quisieron sacar las máquinas ofrecían dinero y nuestra comunidad no aceptó ni un peso y, por desgracia, esa comunidad sí aceptó, en una forma para llegar a un convenio con los empresarios y a ellos lo que les está pesando es que, si aceptaron dinero, no sabemos qué cantidades, pero si aceptaron dinero. Entonces esa es la diferencia de la comunidad de Ixtlahuaca con nuestra comunidad, ni un peso, ni un peso aceptamos y ellos sí.

Esta relación con nuevas comunidades, en concomitancia con comprenderse como desarticulado de su origen, como una especie de '*micro comunidad*', logra embonar con nuevas parcialidades, generando, entre ellos, lazos de solidaridad que se *deslindan del fundamento territorial* lo que, sin embargo, no impide que sigan

identificándose con él. La unidad que no da el territorio, el deseo de una representación común del pueblo de San Luis, en cambio, *es dada por la narración, el testimonio, separando la experiencia dentro del poblado en comparación, constante con el exterior. En otras palabras, la base territorial comunal y la acción política aparecen, paradójicamente, en un aparente no vinculación que, sin embargo, puede relacionarse con la formación de alianzas o desviaciones impensadas que les permitiesen sumarse a vórtices y flujos que pudieron, en su momento, ser muy potentes.*

Adicionalmente, la cuestión de la tierra, como elemento material y cultural, por una parte, da cuenta del soporte político presente en el imaginario en cuanto a que, como elemento básico, es considerado como el pilar central para la existencia de San Luis Tecuautitlán como pueblo, lo que, pensando en que gran parte de los entrevistados no realiza actividades relacionadas directamente con el agro, advirtió que, además del elemento productivo inicial, *la tierra tiene cada vez más un valor simbólico en cuanto a considerarse como central para la reproducción social* (Bengoa 2016, 229) lo cual, si bien admite la aceptación y posibilidad de elaboración de alianzas con el exterior, funciona, con nuevas directrices, como soporte existencial frente a la posibilidad de indignancia de la plena desafección.

En este sentido, pareciese que cuanto más reconocible es el contrincante del movimiento, más heterónoma se vuelve la defensa y, consecuentemente, mayor sería la necesidad de pliegue a las estrategias instituidas. El contexto de las elecciones presidenciales, en el cual se comenta que *'todo esto, en cierta medida, se detuvo y por eso la gente lo toma un poquito a la ligera porque dice: no vemos máquinas, no hay nada'*. El movimiento, sabiéndose desarticulado de su fundamento más prístino, parece necesitar de otras estrategias, de alternativas diferentes del coto territorial. En esta disyuntiva, la adscripción a los partidos de oposición, pasó a ser asimilada como 'posibilidad real' de cambio lo que, finalmente, decantó en que gran parte de los miembros de la defensa como movimiento social reivindicaran la participación política tradicional:

Francisco (G3): La situación es que nuestro movimiento social, después de las elecciones declina, se declina porque todos parte a votar por

MORENA y ya no acampa en los cerros, ya van a apoyar las urnas. *¿querías usos y costumbres?*, allí está. Nada más se mal encaminó. Sigue siendo usos y costumbres, siguen organizándose de manera comunitaria para implementar la propaganda de un político, lo siguen haciendo lo quieras o no. No puedes cuestionar esa organización. Se siguen teniendo asambleas, pero de una manera en que están vendiendo el propósito, o sea utilizan los usos y costumbres para llegar a un fin.

8.2.2 La defensa como reivindicación política

En relación con la necesidad de generar cambios dentro del horizonte de posibilidades institucionalizadas, la heterogeneidad de la defensa comunitaria derivó, en gran parte, en una organización y representación dependiente del orden social del sistema político tradicional. En otras palabras, y emanando del movimiento social contingente, este tipo de defensa reivindicativa forma parte *de la política comprendida como un pliegue al imaginario político instituido*; una participación limitada en que la cooptación de la oposición, erigida discursivamente a partir de la cancelación del proyecto aeroportuario, va creando desde finales de 2018, la incorporación de algunos de sus miembros a las filas partidistas de, aquel entonces, la oposición organizada:

Andrés (G2): Ahora, pues, ahorita el que es candidato por MORENA aquí de la comunidad, salió de aquí y nos está apoyando y salió de aquí, de nuestro campamento. Ahora, lo que más nos importa a nosotros es que el quede de presidente para que le exijamos que compre esos predios y, ya siendo parte de la comunidad, ahora si venirlos a arreglar, regresar todo lo que más se pueda a su lugar y, de alguna forma, entrar a reforestar y ya que la naturaleza tenga que hacer su propio trabajo.

La heterogeneidad y, quizás su raíz temporal, de la defensa como elaboración política deposita en el espacio de oposición constituido por la opción política del MORENA la posibilidad de construir, en alianza con la institución de lo extrasocial, el mantenimiento de la vida en común, depositando sus creencias en la promesa electoral de cancelación del NAICM y de la posibilidad de participación en el nuevo escenario político. Así, lenta pero efectiva, la incorporación de los pobladores al núcleo de oposición dio cuenta que, a diferencia de los momentos anteriores de investigación, el paso de una narración personal de preocupación y malestar hacia

una discursividad que, en conjunto con la incorporación de la destrucción ocasionada por el proyecto aeroportuario, reconoce en el partido oficialista, el PRI, aquel *antagonista* común que sirve como pivote para crear nuevos pliegues de resistencia frente al orden social:

Mariano (G2): Por ejemplo, si el gobierno, ahorita, llegara a quedar el PRI, sigue esto todavía y es lo que no queremos, que reabran las minas.

Esteban (E): Pero ¿usted no cree que el otro (candidato) podría darle continuidad a esto?

Mariano (G2): Pero nosotros, aunque saliera el de presidente, igual estaríamos oponiendo a que reabriera las minas, pero como gran parte de su electorado es gente de campo, tiene que tomar en cuenta esa parte. Yo creo que si revisar lo del aeropuerto, pero, de alguna forma, tiene que estar con el pueblo. Entonces, nosotros, ahora, no estamos en contra de que siga porque, al final de cuentas, puede seguir, pero puede buscar otro tipo de material, no sé, o en otros lugares

En este extracto, el hecho de que, sin saberlo en ese entonces, se piense en otro lugar para la construcción del aeropuerto dio cuenta de una torsión en que, tal vez con la propia fuerza del *imaginario político*, fungió como aceptación y pliegue a la apuesta programática de la oposición política en virtud de la expresa promesa de cancelar el NAICM. En este tenor, el cambio observado en parte de los informantes advierte que la apertura del sistema político, da al vocablo 'pueblo' un caris significativo que fue entendido como una escucha de sus demandas lo cual, advertido además en el ejercicio de cabildeo del comando del candidato Andrés López Obrador, la representación que justificó este cambio en virtud de un reconocimiento que, acá, se entiende en cuanto a una reivindicación de la política tradicional que, en otras palabras, es pura institucionalización.

En este emergente escenario, inesperado por lo demás, el sentido de la pertenencia adquiere una instancia de acción común que, *al margen del sentido de la obligatoriedad*, que va recreando una instancia de organización social como una reivindicación que, ante la posibilidad de apertura del sistema político hacia la diversidad, invita a este grupo de pobladores a buscar espacios de participación dentro de los marcos legítimos locales. Al respecto, como parte del campo, esta

situación fue observable en el proceso eleccionario de la asamblea comunitaria de San Luis Tecuautitlán llevada a cabo en marzo de 2019.

*La asamblea comunitaria o comunal*¹⁶², como principio de participación política fundada en cargos, desempeña la función decisional que, intensificada por la coyuntura, adquiere mayor relevancia. Como derecho, esta estructura organizacional adquiere tanto deberes como responsabilidades comunitarias las cuales, adjuntan una serie de compromisos instituidos que, a diferencia del sentido de la obligación, no consta de una relación implícita o dadora de sentido propiamente tal fundándose, solamente, dentro de una estructura de cargos.

Al momento de consultar respecto del rol de la asamblea comunitaria, este remite explícitamente a una mala gestión evidenciada, sobre todo, en el conflicto aeroportuario. Al respecto, se señaló:

Francisco (G3): Todavía existe como una asamblea comunitaria en donde se piden permisos como para ver si se hacen obra, entonces para esas obras existen los delegados. Pero, más allá de eso, existe como el consenso social que es de todos los vecinos, no. Entonces nunca hubo ese consenso social para cuando pasó esta situación de los cerros.

Esteban (E): ¿Cómo se hizo entonces?

Francisco (G3) : Amaneció un día de estos y había máquinas trabajando.

Esteban (E) r: ¿y por qué?

Javier (G3): Fue porque los delegados pasados se vieron en una asamblea privada con los representantes legales de las empresas, entonces los delegados llegaron a un acuerdo de no inconveniente, donde nuestras autoridades aceptaban que estas empresas extractivas pues entraran a laborar, no. Sin ningún permiso de nada, de cualquier institución que lo necesita, no, que lo requiere. Eso fue la razón de porque las empresas entraron porque firmaron las autorizaciones.

Francisco (G3): Haz de cuenta que entran las empresas y no hay esos permisos, no hay un registro por parte del municipio y, a parte, no hay un manifiesto de impacto ambiental.

¹⁶² Según el Derecho mexicano, presentes en el artículo 26 de la Ley Agraria, la asamblea comunitaria o comunal se comprende como el órgano supremo del Ejido o la comunidad la cual, integrada por todos los ejidatarios y/o comuneros, esta toma diferentes asuntos propios de su competencia entre los cuales están: la formulación y/o modificación del reglamento interno; ver los asuntos económicos, cuentas, balances y aplicación de recursos; aprobación de contratos y convenios para el uso o disfrute de terceros de la tierra de uso común; delimitación, asignación y destino de las tierras de uso común, así como su régimen de explotación; regulación de tenencias y posesiones; adopción de dominio pleno, etc.

Javier (G3): Mostraron un impacto ambiental amañado como en todos los pueblos donde mostraron los impactos ambientales.

De lo anterior, comprendiendo que, en el sentido estricto la asamblea es un ejercicio de ciudadanía, el hecho del descrédito intensificado tras el conflicto aeroportuario, produjo una crítica que radica en la insatisfacción por no respetar los bienes comunales para, en cambio, responder a intereses particulares lo cual fue uno de los principales incentivos para participar, como agrupación, en dicha asamblea. Asimismo, la preocupación por el reconocimiento político supone la necesidad de 'consulta hacia la comunidad' expone, en su complejidad, un elemento percibido como manipulable. En este caso, la explotación de los cerros derivó en un conflicto que, dentro de un contexto extractivista provocado por la construcción del NAICM, expuso, una similitud con el propio sistema político instituido, a la vez de considerarse como ilegítima en cuanto a que, en ningún momento, esta se realizó en un espacio de abierta participación de la comunidad.

La fuerte relación de la dinámica de partidos en los habitantes de San Luis Tecuautitlán, sin observarse algún mérito reconocido, fungen en una obtención de cargos que, si bien descansan en determinados principios comunitarios, obedecieron a una cooptación partidista en que sus estrategias se hicieron evidentes al momento de observar su proceder. Siendo este el contexto, la preparación para el escenario previo a la asamblea comunitaria estuvo siempre permeada por la visibilización de la influencia del PT y MORENA como núcleo opositor frente a los cuestionados liderazgos condensados como simpatizantes del PRI. Al respecto se indicó:

Andrés (G3): En realidad, no conozco mucho de MORENA, ya que no soy simpatizante de ningún partido político. Pero en las últimas elecciones muchos de los vecinos que participaban en la resistencia por defender el territorio, los cerros y la vida fueron cooptados por el candidato de MORENA. Como lo menciono no soy partidario, pero hay mucha gente que es Priista de hueso colorado, aún recuerdo que cuando era niño traían regalos en el día de reyes con la consigna de preguntar por quién votarías cuando fueras adulto, de manera indirecta te hacían decir que por el PRI pero no sé cuanta gente haya crecido con ese chip.

Desde esta lógica de cooptación señalada, el trabajo de la defensa comunitaria consistió en competir por los cupos dentro de la propia asamblea comunitaria. En este sentido, en vista de que una candidatura alejada de la dinámica partidaria es vista como imposible de llevar a cabo, la organización de aquellos que se oponen a la asamblea implicó un acercamiento a los partidos de oposición al PRI, en cuanto a ser considerado como instancia de cambio que pueda, en efecto, resistir y resarcir, por vía institucional, las afectaciones provocadas por el NAICM.

Así, en virtud de la preparación para la elección del día 24 de marzo de 2019, la posibilidad real de, a nivel local, romper con la hegemonía del PRI y del dominio del comisariado ejidal en la asamblea comunitaria, llevó a la creación de una organización que, con fines políticos e influencia de la oposición, finalmente se quedó con la presidencia y los principales cargos de la asamblea comunitaria. Al respecto del conflicto, se señala:

Lucía (G2): De hecho, se está acabando con la vida del pueblo, con la tranquilidad del pueblo. No sé si se dio cuenta, pero la muchacha la que no contestó no contestó porque es hija de ejidatarios y, de alguna manera, ellos están recibiendo dinero, aunque sea muy mínimo. Entonces, vea como la misma gente se cierra y no responden. Pero vea que cuando se den cuenta de lo que está pasando, se quedó callada porque no piensan de otra manera, pero cuando se dio cuenta de lo que estábamos hablando lo percibió. Se quedó callada porque desgraciadamente, así están las familias, unos piensan de una manera, otros piensan de otra manera y ahí se empezaron a dividir. Ahí está la división, se dividen las familias.

Remitiendo al día de la elección en cuestión, y como parte del performance de una jornada eleccionaria, la observación de una fractura en la comunidad producto de una polarización política advirtió que, más allá de la esencialización de *una tradición política* adyacente a determinados 'principios' comunitarios, el hecho es que los candidatos aparecieron adscritos a *una lógica política partidista* que, en una suerte de alternancia en el poder, representó, a nivel local, la dinámica del sistema político tradicional incluido el *ejercicio de voto secreto directo como medio de legitimación*. Este último mecanismo, en que al final se hizo una lectura, generó una serie de alegatos en que llevaron a pensar en un conflicto que, como tal, hizo evidente una *grieta en la comunidad* determinada por la adscripción de la política instituida.

Al respecto, el abandono del sistema de *usos y costumbres*¹⁶³ para, en cambio, legitimarse por el mecanismo de elección directa implica que, el hecho de incorporarse a este sistema, por recomendación del bloque político del PT y MORENA, desencadenó un ejercicio eleccionario que, al amparo de la democracia liberal, incitó a una fragmentación que, obviando la aparente unidad respecto a la destrucción de los cerros provocado por el proyecto aeroportuario, elucidó la influencia de los partidos políticos en San Luis Tecuautitlán.

Esta situación planteada se hizo manifiesta cuando, advirtiendo que la sobreexposición, e identificación, del sistema de *usos y costumbres* implicaría, probablemente, no ganar dicho proceso eleccionario. Como medio eleccionario igualmente instituido, el medio de usos y costumbres es concebido como elemento que reproduce la propia hegemonía interna. Al respecto, al afirmarse por este grupo, respecto al mecanismo eleccionario, que '*si era por usos y costumbres seguramente perdíamos*', daría cuenta de lo fundamental de la hegemonía en cuanto reproducción realizada, subrepticamente, por el propio aparataje Estatal¹⁶⁴, considerando, a conveniencia, como una forma de adquirir representación dentro de las posibilidades que el propio ejercicio democrático admite.

¹⁶³ El sistema de *usos y costumbres*, disponible como mecanismo en San Luis Tecuautitlán para la elección de los representantes en la Asamblea Comunitaria, da cuenta de una forma tradicional en que 'el pelotón' y la mano alzada son fuente de legitimidad. El denominado 'pelotón' implica que aquel representante que aglomere la mayor cantidad de personas es electo mientras que, en caso de no haber claridad, según comentan, se hace a mano alzada a fin de contar las mayorías. Sin embargo, este procedimiento no es llevado a cabo durante la observación de campo.

¹⁶⁴ En el caso del ejidatario, vinculado acá a la asamblea comunitaria, el caciquismo actual puede ser entendido como instancia de sobrevivencia explicada, en parte, por la primera forma de defensa analizada. En este tenor, la sobrevivencia social puede ser equiparable a la sobrevivencia económica a pesar de una coyuntura política que los subsume, solamente, a instalarse como principales beneficiarios de los recursos gubernamentales siendo, en consecuencia, reproducción de un sistema del cual, no necesariamente, el propio líder ejidatario es plenamente culpable.

Ilustración 21: Asamblea Comunitaria en San Luis Tecuautitlán



Fuente: Fotografía Propia (2019)

Ahora, comprendiendo que la propia reivindicación de la política recrea una lógica comunitaria a merced del dominio de los aparatos políticos, esta, sin embargo, recompone un discurso comunitario en que, a diferencia de la instancia problemática, se constituye como una defensa que, buscando reconstituir el lazo social, se acoge a una comunidad que, como parte de la sociedad, debe volver a la política institucional y a una moderación tras el espacio obtenido. En este respecto, Mariano da cuenta de la importancia de reconstruir los espacios de diálogo y de recomposición en que: *'será un espacio en donde todos tendremos voz y todos tendremos voto'*, se indica que, como tal, la defensa estará estrechamente ligada a una dinámica de integración y elaboración de ciudadanía.

La cuestión descrita anteriormente, tiende a complejizarse cuando la reivindicación de la política se plantea en términos de su ejercicio en la comunidad y su polarización. Los diferentes significados e implicaciones del uso constante de esta terminología, la comunidad, en este escenario de disputa por el poder local creó una división que, como tal, comprendió que, tras la intermediación de la influencia de la coyuntura electoral nacional, dispuso aquello común que, en efecto, pudo reunirlos en el momento más denso de la disputa en contra del proyecto aeroportuario.

Ilustración 22: Recepción tras los resultados de la Asamblea Comunitaria



Fuente: Fotografía Propia (2019)

A la luz de este proceso, el complejo entramado del lazo social sumado a una coyuntura que demanda el paso hacia una necesidad de integrarse al proceso democrático instituido, desarrollaría, volviendo a Lourau (1980), una institucionalización que, finalmente, generó una renuncia a las causas más instituyentes en una *mühlmannización* convergente con la lógica democrática. En este sentido, la sujeción hacia el modelo democrático implicó la clausura de la posibilidad política que, mediante la renuncia, incita a la clausura de aquellas posiciones iniciales para, en cambio, contenerse en la integración al sistema político.

En esta relación, sin que en ningún caso sea la única explicación del fenómeno estudiado, advierte que, en esta propia lógica de acuerdo, si bien hay una conjunción, y determinación, con los formatos partidistas, al mismo tiempo, se develan fisuras en el propio seno de lo comunitario como posibilidad *contingente* para, en cambio, presentificarse en el ámbito de la *necesidad* (Mouffe y Laclau 2006). En este cambio, la emergencia es una defensa arraigada en la dinámica de la protección ambiental, en cuanto elaboración que se distancia, parcialmente, del formalismo partidista. Se advierte, en suma, un distanciamiento interno que, conjugado en gran medida por aquellos más jóvenes, tiende a poner en el centro la

defensa multiculturalista como instancia de reconocimiento la cual, es explicada a continuación.

8.3 La defensa multiculturalista de San Luis Tecuautitlán

En el escenario cambiante, la emergencia de las nuevas defensas alude, *a grosso modo*, a aquellas estrategias de supervivencia que, a través de la recuperación de *elementos comunes*, busca un reconocimiento que ampare su acción en virtud de fungir como estrategia alternativa frente a las consecuencias provocadas por el NAICM y otras consecuencias derivadas de la modernización neoliberal.

Como una suerte de ‘salvación’ cultural, el multiculturalismo, apareciendo nuevamente, ahora, como defensa, denota la influencia de la nación lo que, coincidentemente con lo observado en la primera parte de esta investigación, en las oficinas del INAH, decanta, ahora como *una defensa como expresión de su proximidad a un imaginario político instituido*.

Siendo desarrollada principalmente por jóvenes¹⁶⁵, *la voluntad comunitaria de esta defensa se anuda en un autorreconocimiento como campesinos e indígenas* que, como elementos instituidos y *fusionales*, se articulan perfectamente a la imagen de un sujeto político obturado bajo las propias representaciones dominantes. Se desenvuelve de tal manera que se constituye, en dicha generación ‘más joven’, una defensa articulada con *los imaginarios vinculados a la globalización* en cuanto a nuevas estrategias de comunicación.

Compenetrados en una resignificación de la localidad en un contexto en que, la destrucción y potencial cambio de fisonomía de la comunidad alienta el pensar respecto a su desaparición, el hecho de acudir a aquellos elementos que aseguren

¹⁶⁵ Ante este abandono de los jóvenes, y a pesar de la confluencia de temáticas comunes vinculadas a lo local, es posible advertir que, alejados de la actividad campesina en sí misma, es posible considerarlos como rurales en cuanto a que, viéndose en la necesidad de salir a contextos ciudadanos, y de adoptar modos de vida ‘modernos’, los entrevistados ‘jóvenes’ se siguen considerando, de una u otra manera, como parte de la ruralidad.

su permanencia, se expresa en un imaginario que, centrado *en la tierra y en la protección ambiental*, articula *una defensa vinculada a la recuperación de espacios*, acudiendo, en consecuencia, a aquellas entidades institucionales más a la mano.

En esta cuestión, *la recuperación de espacios* que resalta tras las consecuencias del proyecto aeroportuario es vivida como el retorno a una relación con el medio intermediada por la actividad rural. Francisco comenta:

Francisco (G3): A mi parecer serían los tres jagüeyes, sin embargo, el más importante sería el de camino al campo deportivo. Es representativo debido a su papel tan importante que juega en la recolección de aguas fluviales que están contruidos en las salidas y orillas del pueblo, donde su arquitectura tradicional encamina el agua para que estos sean llenados, aunque por ignorancia y malas decisiones ensolvieron uno y el otro lo secaron, actualmente sobrevive el jagüey que esta entre frente a la calle rio blanco y dieciséis de septiembre [...] Por qué es representativo, suele para que mi abuelita [...], me conto que la gente tenía un sistema de cómo funcionaban los tres jagüeyes, uno de agua limpia para la gente, y los otros donde bebía el ganado. Me dijo y actualmente está comprobado que existen especímenes de ajolotes, salamandras y otros anfibios que eran utilizados dentro de su dieta [...] Los cerros Buenavista, el cerro Tlaltepeque, así como el cerro Tepozayo este patrimonio natural, es a mi parecer representativo debido a las distintas especies de cactáceas y plantas endémicas, incluso medicinales dentro de su gran variedad, y eso sin olvidar los distintos mamíferos que se pueden encontrar en la región [...] la iglesia tiene, diría que es un rol desatendido, ya que en gestiones pasadas el COPACI hizo una remodelación de este inmueble que pertenece al estilo franciscano y que incluso se puede apreciar una fecha de labranza en una piedra antes de subir la torre de 1865. Tal vez juega un papel muy importante para las relaciones de festividades, incluso siendo algunas con rasgos prehispánicos como el tres de mayo. Son importantes las mayordomías por qué mantienen parte de la relación de la gente con su medio ambiente por medio de recorridos y rezos.

Recurrentes en diferentes entrevistas, los lugares anteriormente mencionados, en este sentido, corresponden a aquellos imaginarios espaciales que, como tales, generan importantes significados que remiten a *comportamientos y configuraciones* que hacen de la defensa y su fomento una necesidad. Respondiendo a un modo de vida local, la defensa en este sentido se observó, en general, en cuanto a la necesidad de preservarlos para, en efecto, poder contar con ellos. Por ejemplo, durante la instancia de *recuperación del jagüey*, en cuanto *acción política*, adquiere un significado central para la defensa en cuanto a que, alimentando la importancia

de la naturaleza, concatenan una instancia de encuentro y afirmación mutua que, con tal objeto, busca generar pertenencia y preocupación.

Ilustración 23: Recuperación del Jagüey de San Luis Tecuautitlán



Fuente: Fotografía Propia (2019)

Esta acción de recuperación, además de alimentar una conciencia con la tierra y naturaleza relativa a la ruralidad, la búsqueda de crear *mancomunió*¹⁶⁶ entre los pobladores a fin de poder detener las afectaciones. Esta propia acción, realizada con fines vinculantes, teniendo como finalidad fomentar *la visión de un pueblo comprometido con la materialidad de su historia*, sería, en efecto, una instancia de preservación en virtud de su reconocimiento tanto dentro de San Luis como, además, desde otras zonas y personas. Al respecto se indica:

Alín (G3): El Jagüey Xagüenlixatenco, memoria histórica viva, de cómo nuestros abuelos, hace siglos, y haciendo uso del Tequio, rascaron a pico y pala este jagüey, para poder captar el vital líquido y propiciar el desarrollo del pueblo. Además de que lo bautizaron con nuestra lengua náhuatl

¹⁶⁶ La mancomunió acá nombrada remite a la necesidad de crear comunidad en base a un fin determinado.

El contenido de esta acción, como interrupción frente al *imaginario que lo comprende como una mercancía*, expone la importancia de reflexionar sobre la apropiación de *los saberes tradicionales*. Siendo personas que conocen bastante bien su situación, buscan, del mismo modo, contribuir con los habitantes a partir del uso del espacio público como instancia de información, principalmente a partir de la organización de foros informativos como, por ejemplo, el efectuado en el zócalo de San Luis Tecuautitlán.

Acá, el imaginario cultural, atado sociohistóricamente desde las *instituciones educativas*, expuso una diferencia intergeneracional que puede ser leída en términos de diferentes instancias de institucionalización en que la *episteme* en que este grupo contiene atribuciones de verdad. En el plano de la investigación, este elemento apareció en instancias de defensa vinculadas, principalmente, a centros educativos que implican una *superposición epistémica* respecto al saber común y corriente, de la opinión, propio de la doxa.

Este elemento como defensa, permitió delimitar una postura acorde con una dinámica de resistencia la cual, sin embargo, aparece perfectamente moldeable con una mirada integracionista. En este sentido, y similar a la tendencia del indigenismo¹⁶⁷, y sin observar el carácter central de los territorios ancestrales en sí mismos, la idea de un ‘desarrollo comunitario’ se desenvuelve en un paternalismo en que la ‘tutela’ epistémica funge como determinante.

¹⁶⁷ El indigenismo, como estrategia de integración de los grupos originarios al Estado, aparece vinculado a un imaginario político en que, la distancia entre el ‘don’ de la civilización y las prácticas originarias implicó que, frente a los abusos, surgiera un intento oficial por ‘redimir’ tanto a indígenas como a criollos de la situación de explotación y colonialismo respectivamente (Bengoa 2016, 147). Consecuentemente. Siendo parte del integracionismo estatal, el indigenismo, buscando la incorporación del otro bajo su tutela, amplía los derechos de las y los sujetos, eso sí, a una forma de conocimiento instituido para dicho propósito en que, el equilibrio teórico entre ellos implica ‘desencajarlos’ de una noción política de pueblo en cuanto relación antagónica hacía, en cambio, una atracción hacia una noción multicultural que, fagocitándola de una autonomía, es, a la vez, conjunto, identificación e incorporación al discurso oficial.

Ilustración 24: Diálogo sobre el Nuevo Aeropuerto en el zócalo de San Luis Tecuautitlán



Fuente: Fotografía Propia (2018)

Respecto a esta última interpretación, surge la pregunta *¿qué es ese patrimonio que se defiende bajo dicha tutela epistémica?* Comprendido dicho patrimonio como aquella ensídica que determina categorías, ésta aludió, principalmente a aquellos espacios identificados y reconocibles por la población. Así, iglesia, cerros y el medio natural son vistos como parte del imaginario que, arraigados en las personas, *consolidan un uso* en cuanto a una legitimidad de un saber experto. Por ejemplo, la presencia de un académico de una universidad del Estado de México no solo como investigador, sino como organizador de esta instancia de defensa que podría interpretarse *como determinación de una posición epistémica vinculada*, en las diferentes exposiciones, *a una posición concreta que permea como dominante en este grupo*.

En esta instancia, y volviendo a la problemática respecto a las diferencias generacionales presentes observadas, la primacía de los saberes epistémicos en comparación con aquellos ancestrales generó una separación entre las personas. Sin embargo, la observación de aquella ‘captura’ de dichos saberes, parece

institucionalizar a esta defensa comunitaria para incorporarla al *imaginario político instituido*. En esta relación, el ‘valor’ de los diferentes saberes¹⁶⁸, adjunta a la búsqueda de un reconocimiento indígena instituido por el INAH, que, de paso, tiende a plegarse con las representaciones propias de dicha institución. Por ejemplo, cuando se consultó respecto a la finalidad de esta iniciativa, esta, ya alejada directamente de la problemática aeroportuaria, la respuesta se instaló *en la reivindicación del hacer campesino*, en la importancia del cultivo, en la recuperación del *náhuatl* como lengua y en el ‘*volver a relacionarse con la tierra para parar la destrucción y ecocidio del aeropuerto*’ lo cual, fiel al trabajo de reconocimiento, podría considerarse como un retorno tácito al cobijo de las instituciones educativas formales.

Del mismo modo, y bajo el discurso político de reivindicación política alimentado por el triunfo del candidato de oposición Andrés López Obrador en 2018 y la inmediata suspensión del NAICM, esta iniciativa, siendo, a estas alturas, ‘innecesaria’ derivó en un cambio de postura que, explicada escuetamente como corolario, derivó en una defensa comprendida como resistencia y recuperación.

8.3.1 La Defensa como resistencia y recuperación

La defensa como resistencia, vinculada a un discurso común embonado principalmente en contra del megaproyecto aeroportuario (tanto en su fase del NAICM como la de Santa Lucía), expresa, en su alejamiento con las nociones de la *tierra como propiedad*, un pliegue con diferentes comunidades que, destrabándolas de una *territorialidad comunal*, establece, con mayor claridad, lazos con miembros

¹⁶⁸ La relación entre valor y saberes, un ‘valor-saber’, que, acá, se entiende desde la noción de *capitalismo cognitivo* realizada por Michael Hardt y Antonio Negri (2011) en que, sometiendo, e incorporando, el saber a la lógica de acumulación capitalista, en la que se experimenta un cambio en la posición central de la fuerza laboral para, en cambio, engarzar la teoría del valor en una nueva forma de acumulación en aquellas labores cercanas al conocimiento y a lo inmaterial.

de otras comunidades afectadas¹⁶⁹. Al respecto, el encuentro con un activismo político, vinculado a una lucha '*en contra del ecocidio y los proyectos de muerte*', parece deslocalizar la disputa para, en cambio, expandirla con nuevas alianzas con fines reivindicativos más amplios.

En este sentido, los participantes de esta iniciativa toman una posición *activa de resistencia* que, vinculante, manifiesta un cruce entre los problemas comunitarios con el discurso ambientalista. En ellos, la conjunción de *campesinos-indígenas* establece puentes de participación en que *territorio y autonomía*¹⁷⁰ profundizan la relación de ellos con el medio ambiente. De hecho, como nueva generación que responde ante la 'irrepresentabilidad' e indolencia de *las antiguas estructuras dirigenciales agraristas*, este activismo se percibe como una búsqueda de sobrevivencia cultural que, en conjunto con el cruce con el discurso de cuidado ambiental, crean una instancia en que, al igual que el inicio, emerge *un imaginario de vida* vinculado a la autoconservación en que, la resistencia por la tierra le da paso a una lucha por un territorio permeado por un sentido ecologista.

El pliegue con este *imaginario de vida*, como condición de posibilidad se devela, en esta relación, ajeno a la lógica del patrimonio y su dinámica económica. En esta instancia, la separación de esta defensa se evidenció en el hecho de que, mientras unos veían en el patrimonio una instancia de integración y reconocimiento, los activistas ven esto como perjudicial. Al respecto, se indica:

Javier (G3): Y pues para mí, el término pueblos mágicos es una farsa que sólo busca explotar y ofrecer la riqueza y cultura de un pueblo, supuestamente generando un turismo no siempre responsable; además de que su objetivo es dar una imagen de unas localidades tranquilas, donde no pasa nada, y niega y oculta la realidad social de dichas comunidades; y por último afirmo que todos nosotros, somos Pueblos Originarios, con

¹⁶⁹ Al respecto, el acercamiento con organizaciones abiertas, en una militancia, como, por ejemplo, la denominada '*Los 12 Pueblos de Tecámac*' dan a entender que, dentro de estas variantes, el hecho de romper con la determinación territorial para el ejercicio de una militancia advierte, además de la inclusión de rotura de fronteras propia del anclaje a la globalización, una elaboración de posibilidad política al margen de la noción comunitaria tradicional.

¹⁷⁰ En lo relacionado con la, acá, paradójica, entre *territorio y autonomía*, el hecho de buscar edificar una relación con el medio ambiente puede concatenarse con aquella búsqueda por aquellos 'bienes comunes' los cuales, hallados en el núcleo de esta torsión multiculturalista, aparecen, no obstante, atado a un discurso ecologista determinado por un cuidado medio ambiental más que a condiciones plenamente políticas.

derechos particulares que se nos tienen que reconocer y respetar. Nuestra palabra es algo maravilloso que va más allá de pueblos mágicos

Como parte de un discurso que apareció recurrentemente en esta investigación, la recurrencia de un orden y herencia quebrada por el *colonialismo y el capitalismo* depredador devela en el activismo una forma de organización social que, sin las trabas territoriales, teje sus redes *comunes* en que pone en el centro tanto el origen étnico como la ya mencionada articulación con la naturaleza. En este repliegue, *la reivindicación y reconocimiento* impregnan esta discursividad que, tomando distancia con el antiguo agrarismo, decanta como un horizonte político abierto a la diferencia que, en este sentido, *se ancla a un discurso para dejar en un segundo plano al territorio como elemento constitutivo*.

Del mismo modo, y en base al acceso a la información, ya sea obtenido en instituciones educativas formales como las disponibles en la red y/o en comunidades digitales, es probable, a juicio propio, que en su propia posición anticapitalista descansa una verdad totalizante que, a diferencia de las antiguas resistencias, tienda a erigir nuevos discursos que, con renovados objetivos y formas de organización virtuales, profanen, en virtud de su jovialidad y en el justo cuestionamiento de lo no hecho por las generaciones pasadas, aquellos objetos sagrados constituidos comunalmente. En otras palabras, constituyéndose a sí mismos solo bajo la lógica de compartir un malestar este no implicaría, de hecho, el compartir un vínculo inmediato fundamentado en la co-presencia de lo comunal, abandonándose, en cambio, a la indigencia del cuestionamiento constante que, sin desmerecer el hecho de que este sea un grupo 'más educado', el hecho de erigirse a sí mismos como entidades deseosas de ser dueñas de su propio destino llevaría, al propio acto de recuperación de tradiciones rurales y religiosas, a caer en el individualismo como instancia de abrigo que ofrecen, e imponen, las comunidades incompletas propias de la sociedad actual. Esta situación, sumada a una extrema crítica al orden social anterior, corre el riesgo de esencializar un saber adquirido que puede, en efecto, no solo sacralizar nuevos objetos, sino que, además, podría

eliminar o despojar de su significado aquello mismo que, paradójicamente, procuran defender.

Así, atendiendo lo anteriormente esbozado y en una vereda diferente, *la defensa como recuperación* diferenciada de la anterior en relación con la centralidad que sí le dan al patrimonio, da cuenta que, frente al avance avasallador de la urbanización, cifra en las expectativas de la recuperación y protección de los espacios, la esperanza de mantener, a menos materialmente, aquellos espacios físicos próximos a su comunidad. Al respecto, buscando imbricarse dentro del circuito turístico teotihuacano, dada su proximidad, ven en la defensa como recuperación no solo mantener los espacios más representativos de San Luis Tecuautitlán, sino que, al mismo tiempo, poder hacerles frente a sus apremios económicos a partir del desarrollo de una actividad económica *rentable*¹⁷¹.

La idea de la emergencia de este imaginario turístico, zigzagueando con mayor o menor intensidad en el discurso de las personas más jóvenes, posibilita que muchos de estos vean con buenos ojos el *reconocimiento como comunidad del patrimonio*. El imaginario social, referido a una captura selectiva de imágenes funcionales a una revalorización cosmética, si bien y a diferencia del grupo anterior, se ancla en las posibilidades que el propio sistema económico les brinda, también buscaría, con otros fines, proteger aquellas zonas importantes para la comunidad. Esta versión de defensa, ajena a toda polémica, y perfectamente articulada con las iniciativas gubernamentales, es considerada, paradójicamente, como positiva por aquellos informantes que fueron consultados en esta investigación.

En este caso, mediante el programa municipal '*Traveling Temascalapa*¹⁷²', en donde se dan a conocer las 'bondades' turísticas de San Luis Tecuautitlán, el hecho

¹⁷¹ Esta relación, o pliegue en el ecologismo busca, para subsistir, un espacio en el que la patrimonialización, como sumatoria y conjunción de los diferentes elementos culturales convergentes con el imaginario nacional, elaboran distintas estrategias en que, ante el actual proceso de apropiación capitalista, bajo la teoría del capitalismo cognitivo de Hardt y Negri (2011), implicaría un cruce con las formas de acumulación que, bajo este argumento, desarrolla al capitalismo sustentable el cual, valiéndose, entre otras cosas, de una base epistémica, un hilo, en que la teoría del valor se puede ampliar al conocimiento mismo.

¹⁷² En esta iniciativa municipal, si bien no se destacan objetivos, al parecer, tiene la intención de anclar a las diferentes comunidades del municipio al mercado turístico.

de que la zona 'salga' del desconocimiento la dota de un valor que, aunque explícitamente comercial, le permite seguir existiendo lo que, a la par, disipa en gran medida la posibilidad de desaparición, a menos en términos físicos. La posibilidad de que, como proyecto instituido, esta sea parte del imaginario turístico de la zona es, en este sentido, una acción que, ajena a la disputa, logra mantener, so pena de silenciar su singularidad sociohistórica, aquellos objetos sagrados para la comunidad, tal cual como plantea Alín, uno de los gestores de esta iniciativa

Alín (G3): 'Tenemos esto [en referencia a la iglesia de San Luis Obispo], en la fiesta patronal tenemos un recorrido de toda la noche, en donde recorremos la comunidad, pasamos por varias capillas, las misas, está muy bonito [...] Es importante, para que la gente de otros países, para que le gente de distintos lados vengan y visiten lo que aquí tienen en San Luis Tecuautitlán [...] Algo que caracteriza al pueblo de San Luis en especial es la pirotecnia. Aquí son los maestros de la pirotecnia y, al menos aquí, hacen los castillos que se queman en la noche. Hay bastante pirotecnia a los alrededores [...] Los telares de San Luis, acá están en su ruca trabajando y aquí están [...] La comida, acá está el pan de guayaba, pues todo aquí está bueno. Todo aquí está muy bueno, también las nieves de tuna que se hacen entre familias [...] La guapangueada, en las fiestas, es también muy tradicional'

El embone entre esta defensa con los aparatajes turísticos parece encontrar un punto en que, tienden a diferenciarse. La valorización, con fines mercantiles o 'reditables' de las tradiciones detona en este tipo de comunidad, en que *la necesidad de repensar la comunidad y el espacio social en virtud de una representación estética* que, preocupada por la experiencia ajena, busca insertarse a los conductos del capital. En este sentido, y comprendiendo que uno de los mecanismos de la *ensídica patrimonialista* definida con anterioridad tiene que ver con la conjunción de la especificidad comunitaria, el hecho de que esta funcione como una mercancía, alude a que, en independencia con el contenido, esta defensa se edifique a partir de un espacio de consumo lejano a cualquier elaboración política.

Si la comunidad, acá, se constituye desde una relación con la naturaleza con los artefactos elaborados, *los espacios en-común* inicialmente mencionados como importantes son, del mismo modo, sujetos a ser *apropiados*, no solo materialmente,

sino que, además, en cuanto a su contenido y a los saberes presentes en ellos. El hecho de que las nuevas generaciones, *como entidades subjetivas que habitan en el borde de las significaciones urbanas y rurales*, tiendan a desarrollar este tipo de defensa y que ésta, del mismo modo, sea tan bien recibida por otros habitantes, la configuran como una salida importante en un contexto que, paradójicamente, conjunta y transforma sus prácticas singulares.

En consecuencia, tanto la resistencia del activismo como la recuperación, ejercido principalmente por jóvenes, expresaron nuevas formas de defensa comunitaria, en cierto sentido, ajenas a las dinámicas de la 'antigua' políticas estas, no obstante, tienden a estar subordinadas al acceso a la educación formal lo cual, de una u otra forma, y retomando los reparos de las generaciones más antiguas, podrían, de hecho, amenazar aquella tradición originaria en cuanto a que aparecen ancladas a un saber aprendido, y a una distancia radical con el modo de vida originario, dando pauta no solo para pensar este proceso de cambio sino que, en el caso de este último apartado comprendido como inacabado, poder realizar una investigación más exhaustiva respecto a cómo la juventud rural puede construir comunidad en un contexto en que las fuentes tradicionales de sociabilidad, tales como la plaza o la misma iglesia, han sido deteriorados por el paso del mercado y su lógica neoliberal.

Conclusión: Las defensas comunitarias como expresión de la fisura comunitaria

La coexistencia de múltiples defensas comunitarias en San Luis Tecuautitlán observadas advirtieron, en relación con la distancia entre sus modos de expresión y significaciones sociales instituidas, un rasgo diferencial atribuible a su presencia en el tiempo: por una parte, *las defensas comunitarias 'permanentes'*, comprendidas como aquellas que determinadas por *la supervivencia económica y la política instituida*, operan, en relación con Espósito, desde el *immunitas* que, como tal, reproduce repetitivamente una noción aséptica de comunidad, *la comunidad*, que, cercana a las significaciones sociales instituidas, define su defensa en cuanto al mantenimiento del orden social determinado exteriormente; por otra, aquellas

defensas comunitarias 'transitorias' que, como respuesta ante las imposiciones estatales, expresan agónicamente las vicisitudes y consecuencias del proyecto aeroportuario, reflexionando sobre los afectos vertidos hacia el campo, la tierra y la naturaleza, elaborando, al unísono con la coyuntura y sin negar completamente las determinaciones, acciones que, como tales, son potencia y posibilidad política en que *lo comunitario*, presente acá en elaboraciones comunitarias emerge a la luz de los acontecimientos.

De la diferencia entre las defensas comunitarias observadas en el campo, se puede pensar, sobre todo en las transitorias definidas en el párrafo anterior, en la presencia de una disputa que, como tal, expone *la agonía del paso de una heteronomía campesina hacía una de tipo urbana*. Esta situación, sumada a una brecha generacional en que las personas más jóvenes tienden a asimilarse espontáneamente a una heteronomía urbana centrada en el acceso al consumo, da pauta para pensar en un proyecto aeroportuario portador de nuevos significados que, elaborados desde el poder de las instituciones, van debilitando las significaciones singulares, emergiendo defensas que, desde su posición, no solo cuestionan su racionalidad sino que, desde la disrupción subjetiva, van disputando sus significaciones. Cuando se plantea que *'el aeropuerto es la muerte para nosotros'*, expresa que, para los habitantes de San Luis Tecuautitlán, teniendo o no conciencia de esta situación, el estado de heteronomía creciente expone, entre otras cosas, que la destrucción de los cerros y el creciente proceso de urbanización, advierte *un imaginario de la tierra* reducido y, consecuentemente, comprendido como el inicio del fin del mundo tal cual lo conocen, implicando, en consecuencia, la posibilidad de su modo de ser.

Ahora, si bien estas versiones de defensa son explicadas en cuanto a una coexistencia, éstas, de ningún modo, son delimitaciones internas 'en sí' o como fragmentación radical, sino que, en cuanto a versiones, denotan miradas que, planteando diferentes interpretaciones y/o proyectos de sociedad, son un 'lugar de paso' en cuanto a que una persona puede adscribir, de manera simultánea a ellas. Esta situación, e independiente de la fuerza extrasocial de los formatos instituidos,

da cuenta que, dentro de un contexto de incertidumbre provocada por el megaproyecto aeroportuario, las controversias emergentes crearon diferentes 'tipos' de defensas que, sin romper la unicidad originaria, expresan diferentes modalidades de malestar frente a los imaginarios políticos instituidos.

Estas versiones, entrelazables entre sí, visibilizan una defensa abierta en que la temporalidad del acontecer, fruto de un orden social sociohistórico, además de alterar el encuadre comunitario, abren la posibilidad de una actualización temporal, de significaciones autónomas que exigen una posición en una trama comunitaria sobrepasada por una coyuntura en constante tensión. La lógica comunitaria, replegándose en *permanencia* y *transitoriedad*, es posibilidad política ante la posibilidad de destrucción del grupo, en este tenor, Mier (2011) ilustra esta ambigüedad de lo comunitario:

La preservación de la cohesión colectiva reclama así un olvido de esos momentos del acontecer. Su visibilidad introduce la potencial fragmentación de la colectividad, la incitación de las confrontaciones, la exhibición de sus fisuras, sus jerarquías colectivas, su potencial disolución [...] La identidad comunitaria, su cohesión no es sino un sentido que se le atribuye metonímicamente a un patrón de interacción comprendido siempre como inacabado, fragmentado, recorrido por tensiones que emergen incesantemente de las formas y los procesos de interacción, pero cuya correspondencia se asume como necesaria, postergada pero actual, potencial pero asumida como ya realizada. Lo comunitario es un atributo ficticio pero eficaz, creador de experiencias generalizadas de identidad, anclada en la visibilidad de lo ritual o en resonancias metonímicas de las diversas ceremonias, un valor atribuido al régimen que entrelaza y que conjuga las tensiones y las dinámicas de interacción (Mier 2011, 31)

La comunidad, inacabada e indefinida y artefacto eficaz de conjunción, y ante la disrupción de un proyecto aeroportuario que genera incertidumbre, tensiones y distanciamientos, expresa una *diferencia*, entendida en el sentido Derrideano, además de su 'presencia-presente', despliega un ser temporal que acontece en la posibilidad del advenimiento de lo que todavía no es, de lo aún inexistente, posibilitando, en el acto mismo de defensa, la posibilidad de un porvenir que desborde toda representación instituida, deslindándose de ella sin sobrepasarla completamente.

En palabras más simples, la defensa comunitaria se comprende como una multiplicidad de actuaciones que, sin quedar resumida a una resistencia 'una' frente a una totalidad, devela una 'sublimación' que remite a una experiencia con otros, desbordando la representación causal de una comunidad; la defensa comunitaria, acá, se expresa como permanencia y transitoriedad, de fisura y posibilidad que, de una u otra manera, reacciona ante un orden social.

Por lo tanto, la indeterminación de la diferencia, en este momento, implica comprender que el fondo comunitario siempre estará en permanente reorganización, en un vaivén en el que los conflictos y acuerdos, disputas y elementos *en-común* (García 2011) y modos de defensa siempre están allí, pero, sin embargo, es el malestar aquello que produce una unidad común. *Los pobladores de San Luis Tecuautitlán, presos de rencillas, se señalan entre sí, se separan a partir de la irrupción del proyecto aeroportuario que, como elemento externo, fragmenta a la comunidad e, incluso al propio núcleo familiar.*

Esta división, que se vivencia en el seno de San Luis Tecuautitlán, lejos de observarse como una distancia entre fines individuales y colectivos, tiene que ver con algo más profundo, con fragmentaciones en las relaciones sociales que, múltiples, deambulan y erran entre imaginarios instituidos y expresiones disruptivas, entre orden y autonomía, entre la comunidad y coyuntura, sin prendarse en formas determinadas de ser. *En la multiplicidad de referencias, en las persistencias de imaginarios religiosos y campesinos y/o en la emergencia de una subjetividad, las personas elaboran sus propios repertorios e interpretaciones que, en el contexto del conflicto aeroportuario, en sí mismas, son leídas en cuanto a una comunidad fragmentada.*

Esta idea de comunidad fragmentada, noción contradictoria para algunos enfoques, se comprende acá como aquel pasaje en que se despliegan las diferentes formas de defensa las cuales, atadas con diferente intensidad a los significados sociales imaginarios, expresan de diferente modo, el malestar frente a las actuales condiciones de vida y hacia esa síntesis material organizada por la lógica neoliberal y su insignificancia. Esta comunidad fragmentada, fruto de una paradoja del modo

de ser, se comprende acá como aquel espacio de institucionalización que plantea la inclusión del otro como posibilidad del acontecer de un sujeto vinculado, no obstante, afectivamente al seno mismo de la comunidad. En este tenor, Miranda plantea:

Instituciones que plantean el problema de la 'alteridad' en cuyo interior la función de la ideología de las organizaciones que a ellas se refieren y la alienación que se ejerce por esa vía no son el resultado de acciones premeditadas de cuyo efecto el portavoz está al margen. La institución como se vive al interior de las organizaciones no es solamente una estructura fría, ella puede convertirse igualmente en un modelo de comunión, de calor, de intimidad y de fraternidad, en donde Eros favorece el reconocimiento recíproco. La organización que se refiere a esas instituciones no es únicamente una comunidad en donde prevalece la indiferencia y la homogeneización, la permanencia en la identidad. Ella puede también distanciarse de sus características mortíferas bien conocidas y de su efecto uniformante, regido por la compulsión de repetición (Miranda 2010, 81).

De esta posibilidad de deslindarse de la intensidad de los significados imaginarios sociales, a la apertura y disidencia observada, por ejemplo, en las persistencias imaginarias, fue posible observar que las distancias entre éstas y las formas de expresión se situaron en las brechas generacionales. En general, y tal vez producto del desvanecimiento paulatino en instancias institucionales, el cercamiento de un modo de vida urbano y su dinámica de consumo, *instalan una distancia subjetiva entre las diferentes generaciones* las cuales, en general, son más críticas ante las prácticas heterónomas, aunque, sin embargo, no se deslindan completamente de ellas; del mismo modo, las personas ven en aquellas generaciones menores aquel influjo externo ajeno amenazante que altera la afirmación comunitaria.

Dicho de otra manera, el magma de significaciones, en cuanto relación dialéctica expresada en diferentes versiones de la defensa comunitaria, edificó sujetos colectivos que, subjetivos, actuaron, diferenciados, reflexivamente frente a un contexto amenazante. Acá, la expresión del malestar, como forma reflexiva y afectiva, posibilitó la organización de diferentes tonalidades de defensa que, atendiendo en mayor o menor medida a la lógica identitaria y sus representaciones, se desplegaron en forma de diferentes formaciones comunitarias propias de la

subjetivación política. La falta de unidad del sujeto, en la búsqueda de nuevas articulaciones, en este caso defensas comunitarias, equivale a comprenderlas como el deseo de constituir una comunidad vinculada a la emergencia de subjetividades múltiples.

En la coyuntura del proyecto aeroportuario, la defensa comunitaria, sin culminar en un movimiento que suture la unidad de la experiencia, *no reconoce la coexistencia de una pluralidad fundante que, a su vez, implica otras versiones de ella*. En cambio, éste se manifiesta como una posición que busca rehacer un ‘*nosotros*’ evocando a una comunidad homogénea, que, en el campo aparece inexistente más allá del voluntarismo comunitario presente y, a la vez, reiterado.

La defensa comunitaria, al fragor de las disputas internas frente a la posición que se tiene respecto al proyecto aeroportuario, se edifica a partir de una ‘*metanorma*’ en que la destrucción y el potencial disolutorio da cuenta de la aparición de lo sagrado como punto de origen común para el despliegue de sus diferentes versiones. *Llámesese religión, cerros, unidad o tierra, la defensa comunitaria, de una u otra manera, es reacción frente a la irrupción de modos de vida diferentes que profanan lo sagrado y, al mismo tiempo, es búsqueda de reconocimiento de su posible transformación; lo importante para este análisis está precisamente en observar su indeterminación.*

La centralidad de los significados imaginarios sociales, como núcleo de cualquier defensa, desarrolló diferentes formas de imaginar el futuro que determina las acciones y, consecuentemente, el modo en que se despliegan los propios vínculos. En consideración que el imaginario es tanto proyecto a futuro como idealización del pasado y su origen, *las defensas comunitarias se articulan con un discurso institucional que remite a la oficialidad amparada a un modo de acción que, desperdigado, alude a una institucionalización que, actuando desde la negatividad, solo reafirma una reacción vinculada a una alternativa que, en último término, siempre se observó a una acción, o inacción, en búsqueda de mantener una forma de vida.*

Asimismo, el proceso de institucionalización, como búsqueda de incorporación a la heteronomía, el paso de una defensa vinculada al agrarismo hacia una nueva generación de iniciativas, al parecer, elaborarían un nuevo imaginario respecto al origen, una elaboración más cercana a 'lo autóctono' que, en consecuencia, parece incorporar la defensa hacia un reconocimiento internacional la cual, en términos discursivos, parece más anclada a un rechazo al neoliberalismo y, en consecuencia, a su diagrama de desarrollo que ampara al propio proyecto aeroportuario. En esta cuestión, el encuentro con matices y gradaciones en la defensa comunitaria advirtieron, no obstante, que el horizonte reivindicativo, en este caso a lo menos, aparece todavía ampliamente amparado por la política tradicional de partidos, aunque, con el paso del tiempo, esta situación puede llegar a cambiar.

Conclusión General

A lo largo del decurso histórico en México, proyectos como el Aeropuerto para la Ciudad de México son implementados como parte de un relato oficial uniforme que radica en el desarrollo. Como tal, el proyecto aeroportuario implicó, desde su propuesta, una muestra y demarcación de legitimidad política en cuanto a que, más allá de su fin objetivo, va transformando la espacialidad de las diferentes áreas del Estado de México, teniendo, ahora, dos 'hitos' generadores de cambio: tanto Texcoco como la base militar de Santa Lucía, transforma no solo la región norte del Estado de México sino que, con aún más fuerza, va expresando la determinación del modo de vida aglutinante de las significaciones estatales que conforman un tiempo y espacio concreto y, consecuentemente, conjunta identidades.

La imposibilidad de determinar a todos dentro de una identidad, a la configuración de una cosmovisión estatal, lleva a la tensión y al conflicto entre los diferentes habitantes de las zonas cercanas que, organizados, interpelan a parte de la institucionalidad estatal y su creciente relación con grupos empresariales. Dicho de otra manera, diferentes organizaciones con visiones de vida y significaciones divergentes al discurso institucional buscan incidencia y escucha frente a un sistema político que, aparejado con el empresariado, va generando un malestar general con potencialidad y posibilidad política.

Ahora, considerando la naturaleza histórico-social de los cambios, este malestar, como la parte indeterminada, fue suscitando hallazgos de diferentes formas de expresión en el que este malestar, llámese sufrimiento, abatimiento, rabia, impotencia, entre otras, permitió observar que la propia búsqueda de imposición de los imaginarios estatales llevó a una ambigüedad en que las significaciones se superponen unas a otras y, en consecuencia, relativizan el sentido de la representación.

La posibilidad de observar articulaciones comunitarias ajenas, agónicas, frente al proyecto aeroportuario derivaron en pensarlas en cuanto a su posibilidad de incidir en el imaginario político instituido. En este momento, conocer las formas de expresión del malestar llevó a pensar la sociedad en cuanto a un magma de significaciones en que, trascendiendo la mera relación disímil con los objetos, lo comunitario emerge como una relación diferente con el mundo que, diferente a los significados del bienestar economicista, se funda en la confrontación de ese malestar con los imaginarios políticos instituidos.

Así, bajo la discursividad política del beneficio público y urgencia del proyecto aeroportuario, habitantes de San Luis Tecuautitlán, al ver como uno de sus cerros fue usado como fuente de material de relleno para el NAICM en Texcoco, expresaron su malestar respecto a esta situación a partir de un acto espontáneo de rechazo que propició diferentes enfrentamientos, de violencia recibida y ejercida, que dieron cuenta del alto contenido político inicial.

La política conlleva a la pregunta: *¿de qué manera podemos vivir juntos a pesar de que cada uno somos un proyecto vital tan distinto e inconmensurable uno respecto del otro?*; Si todos fuésemos repetición, una realización de la misma peripecia vital, la política como acto no existiría. La política tiene, consecuentemente, la pluralidad humana y en cuanto no lleve esta condición a cabo, *el acontecimiento de lo político emerge en cuanto la negación de esta pluralidad*. Ante tal paradoja, los pobladores, y sus defensas, en cuanto modalidades de acción, comprenden un escenario en que, ante la coyuntural sensación de abandono a partir de la concesión aeroportuaria, decantan en una acumulación económica y de privilegios que, bajo el sistema de privatización de bienes comunes, ramifica diferentes respuestas que, si bien pueden comprenderse como un *imaginario en común*, al mismo tiempo, pareció, inicialmente, estar atravesado por instancias heterónomas que paralizan su expresión más radical.

A razón de ello, y coincidentemente con Castoriadis, el encuentro con un San Luis Tecuautitlán *parapetado por una heteronomía en que instituciones como significaciones imaginarias extrasociales*, deambulan entre la desinformación y el

dominio de algunos grupos que, consecuente a un proceso de institucionalización, evitan un ejercicio reflexivo y autogestivo que permitan, consecuentemente, la posibilidad autonómica. Desde la descripción anterior, la presencia de una sumisión de los pobladores hacia la institucionalización de la tradición a través de *la religión y el Estado*, entre otras, parecen determinar las acciones y realizaciones de los sujetos sociales, siendo, de tal modo introyectadas, adaptándose a una amalgama institucional que, en base a la repetición, van replicando las propias elaboraciones que los sostienen. En este tenor, durante el proceso de investigación se encontraron tres soportes institucionales en esta investigación: *La ensídica patrimonialista, el imaginario religioso y la defensa comunitaria*:

La ensídica patrimonialista, comprendida en esta investigación como *aquella acción identitario-conjuntista del Estado que incorpora a las comunidades a la unidad nacional*, comprende un anclaje a un régimen de significación que, normativo, encapsula cualquier tipo de alteridad partir de una incorporación que circula bajo la efigie figurativa del bien cultural. En este escenario, la tutela, como elemento de dominio epistémico, aparece como instrumento que, mediante la norma instituida, genera categorías de inclusión.

Ahora, la importancia de la ensídica patrimonialista, en estos términos, es central para *comprender el proceso de institucionalización a partir del patrimonio* realizado por el INAH. Ésta, como entidad *político-cultural*, constituye un significante nacional y, consecuentemente, sus dimensiones establecen jerarquías y redes las cuales, en este sentido, posibilitan la irrupción de disputas a partir del estatuto de incorporación institucional. En este caso de estudio, el efecto de la institucionalización desde el patrimonio, o *patrimonialización*, presenta una modalidad de *silenciamiento-simulación* que, además de ocultar de la historia oficial a determinadas voces, al mismo tiempo, y con la finalidad de institucionalizar a las comunidades, simula un acto de escucha que, del mismo modo, las incorpora parcialmente a fin de reducir la conflictualidad al mínimo.

En este caso, la iglesia en San Luis Tecuautitlán, como institución social, a fin de ingresar al patrimonio cultural ha buscado, no infrecuentemente, transformar y/o

incorporar sus propios símbolos a fin de hacerlos parte de la nación lo que, en relación con los procesos observados, haciéndose parte, en consecuencia, del patrimonio estatal y, de paso legitimarse como núcleo importante de la sociedad, dejando, al mismo tiempo, a aquellas identidades alternativas a la nación en una posición de alteridad. De esto, pensando en las disputas propias que el patrimonio expone, más allá de sus conceptos epistémicos y valoraciones, presenta intereses materiales específicos que, integrándose al actual escenario económico, mercantilizan sus simbologías y emblemas identitarios a fin de crear un circuito de mercancías con *un valor patrimonial redituable* (Florescano 1993).

La correspondencia, y búsqueda de la iglesia de reconocimiento nacional, fue observada en *el reconocimiento de lo profano como parte ineludible de su ritualidad*. Relativizando los límites de la iglesia, la influencia de lo terrenal, como vinculación con la experiencia moderna, que la arraiga a una ser más llano al pliegue con las instituciones seculares que se fusionan socioculturalmente con la nación. *En cierto modo, la iglesia, además de ritualizar su propia heteronomía, incorpora imaginarios políticos* que, conjuntamente, mantienen una unidad situada en un territorio sacralizado que ejerce de soporte vital para San Luis Tecuautitlán.

El imaginario religioso, exteriorizado en la fiesta patronal ejerce, alrededor de *la imagen sagrada de San Luis Obispo*, una constante renovación de sí misma y de su relación con el Estado, que, bajo efectividad ritual, expande una sacralización de espacios, organizaciones y acciones que, bajo la efigie de la tradición, genera, en su mantenimiento, un proceso de sacralización que expande un territorio bajo la tutela estatal. En esta conjunción, *la omnipresencia de lo sagrado en calles, casas, organizaciones, bailes, naturaleza, entre otros*, son ritualizadas cíclicamente, *incorporándolos a su lógica identitaria*. Así, en convergencia con éstos, la institucionalización de la iglesia advirtió tres direcciones:

- *Una reevangelización* que, en cuanto a incorporación y contención, devela un contexto de vigilancia que, consecuencia de la apertura de la iglesia hacia expresiones profanas, bloquea la posibilidad de un 'anticlericalismo radical'

que, como tal, al mismo tiempo, implicaría un rechazo a la institucionalización realizada por el Estado mismo.

- *Un proceso de sacralización extenso* que, presente en la cotidianeidad, se desplaza como demarcación de un dominio instituido que, bajo un criterio de selección territorial, delimita sus cotos y límites.
- *La creación de un pueblo de Dios y de 'la comunidad' de San Luis Tecuautitlán* la cual, siendo determinada tanto poblacional como territorialmente, crea condiciones para una identificación masiva en que, sobre todo durante la misa y procesión al Santo Patrono, *conjunta ritualidad y emoción* colectiva bajo un mismo espacio simbólico.

La importancia de la religiosidad, como horizonte de sentido para los habitantes, bajo este escenario *se expresa en todas las relaciones*, afirmando la fuerza de la institucionalización. Esta situación, y teniendo en mente un contexto que devela las suturas propias de los significados extrasociales, advirtió una suerte de '*dinámica del olvido*¹⁷³' en que, en las propias ritualidades laxas de la festividades religiosas, van recubriendo aquellas confrontaciones que generaron esta investigación, *integrando a los pobladores a un acuerdo tácito que gira alrededor de lo sagrado, integración que, sin embargo, no es completamente ajena, como se menciona, a tensiones y clivajes propios de las relaciones comunitarias*. En este instante, y en atención con las tres direcciones de la institucionalización de la iglesia en San Luis Tecuautitlán, descubren una jerarquización fundada en la propia intervención de la iglesia en la vida cotidiana.

La materialización del imaginario religioso, permite describir una suerte de dependencia en que la acción de los sujetos, como parte del orden social de la

¹⁷³La dinámica del olvido, comprendida acá como la imposición de una memoria colectiva instituida y, por lo tanto, selectiva, expone que la presencia y persistencia de un 'nosotros' constitutivo, decanta en una comunidad como parte de una raíz común en que, invariable, emerge aquella metonimia en que las alusiones, son tanto integración comunitaria y, al mismo tiempo, fundamento identificador que, en consonancia con las representaciones emergentes, controla los tiempos, generando una unidad desprovista de toda historicidad, y que cuaja como un orden imaginario religioso (Baeza 1993).

religiosidad, expone expresiones de las atribuibles, principalmente, a *una posición instituida, contemplativa del futuro, en que el ser humano, como entidad inmóvil, queda inmediatamente subsumido al destino, a la impotencia de no poder intervenir en el orden divino y a reducir la experiencia ritual con fines de mantenimiento; una unidad metonímica que, escenificada desde la iglesia, reduce las tensiones al mínimo, centrándose en el mantenimiento de las prácticas tradicionales.*

La contemplación del orden instituido de la iglesia, además sagrado, denota la presencia de una disposición divina que, ajena a lo cotidianeidad, emerge como recordatorio de la mundanidad. Esta unidad lógica, desprovista aparentemente de tensiones, alude a una totalidad que, *cosmogónica, consolida el imaginario en la vigencia de lo normativo* como elemento ritual, anudando un discurso del orden, una fusión de un secularismo y sacralidad, que tienden a justificar su acción y anudamiento hacia el poder (Reygadas 1998).

En otros términos, como intuye Castoriadis (1999, 138), el pastor divino se mantiene, siempre, como el ideal del verdadero político, del cual, se obtiene la gracia de Dios por hacer el orden posible, por una parte y, por otra por hacer que sus intervenciones, ritualizadas y repetidas, sean la representación misma de lo divino y, por lo tanto, dotar a sus entidades en un saber político (*téhkne politike*) que les permita a los hombres, habitantes de la polis o ciudadanos, gobernarse y ser justos. La iglesia, así como su pastor, proyectan el modelo de que la mejor política es la de ser fiel a su constitución originaria y hacer los menos cambios posibles a sus leyes internas lo cual, si bien es insuficiente, proyecta la omnipresencia de la iglesia, en cuanto a entidad que determina los justos cambios dada su presencia incuestionable en el ámbito comunitario.

En consecuencia, dentro de la inercia histórico-social mexicana se constituiría, a juicio propio, dentro una barrera que sigue operando desde las políticas asimilacionista de Gamio hasta el integracionismo institucionalizado presente en la actualidad lo cual, embonando perfectamente con la propia incorporación de la religión católica, decanta en *el mito fundacional mexicano como proyecto*

civilizatorio acabado que soporta la existencia de una identidad como una unidad nacional o, como diría Anderson (1993), en una *comunidad imaginada*.

Funjiendo como atadura, la unidad nacional, en un momento en que la política institucional se halla fagocitada por la lógica neoliberal y sus significaciones sociales, develó que, como materialización del proyecto modernizador del Estado, el proyecto aeroportuario, vivida como una experiencia de negación del modo de ser, produce un malestar que, como una especie de síntoma, avisa a las diferentes comunidades del advenimiento probable de la pérdida del vínculo social, del núcleo más arraigado del lazo social que, a la luz de lo acaecido en San Luis Tecuautitlán, desarrolla diferentes acciones, que entendidas explícitamente acá, como *defensas comunitarias*, que elucidan, en la multiplicidad propias del disenso de la vida en común, de la necesidad de preservación frente a un orden social que es significado como amenazante.

La defensa comunitaria, analizada en virtud de las diferentes expresiones del malestar que conviven en San Luis Tecuautitlán, permitió advertir que, lejos del esencialismo del retorno a la comunidad 'una', es en cambio, comprendida como la vivencia conjunta de diferentes versiones repliegue que, sin negarse los unos a los otros, *ponen como elemento en común la búsqueda de inalterabilidad*. En esta cuestión, la esfera comunitaria, como entidad mutable, actuó aparentemente fragmentada en las ya mencionadas versiones, lejos de disgregarse en la autoedición e intercambio propio del individualismo, *son entendidas acá como entidades conjuntas que, poniendo en el centro el espacio simbólico sagrado tanto a la tierra como al territorio, despliegan en común sus propios significados sociales imaginarios que, aunque separados, son, en sumatoria, disposiciones de sentido que operan en cuanto disputa con los significados sociales instituidos*.

Sin desconocer el velo de lo que Bartra llamó como *imaginarios sociopolíticos* y *redes imaginarias del poder*¹⁷⁴, la comunidad de San Luis Tecuautitlán, y reconociendo en ella una diversidad de formas de vinculación social, *desarrolló articulaciones de la defensa comunitaria que admitió tantas versiones como variantes tiene el malestar: Llámese nostalgia, rabia, sufrimiento, retraimiento o tozudez, etc., estas expresiones indicaron afecciones derivadas de los cambios en el imaginario político instituido y de su cambio hacia una lógica neoliberal.*

Este descubrimiento, sin necesariamente someter al sujeto en la inmovilidad, lo enfrenta a una cruda paradoja que, en ningún caso, resulta fácil de resolver: *preservarse en una inalterabilidad que, en sí misma, lo subsume a una posición igual o menor en la que actualmente se encuentra o, por el contrario, abandonarse a los cambios propios del viraje neoliberal del imaginario político carentes de toda garantía.* Sea cual fuere el acontecer político venidero, el hecho de hallar a los habitantes de este sencillo poblado, en cierto sentido, ‘atados’ a su correlato sociohistórico admite, a lo menos, pensar que, en las propias formaciones de defensas comunitarias, sean cuales fueran sus versiones, la presencia de una dialéctica entre *herencia* y *cambio* que, a juicio propio, invitaría a la esfera comunitaria a mantener en la disputa por los significados sociales imaginarios la posibilidad, a menos a una de sus versiones o partes, de crear un proyecto que, sin desatender aquello en común, abrigue la capacidad de, en algún momento imprevisto, de articular lo comunitario en cuanto proyecto político que, sin depender de la entelequia del retorno a la comunidad, pueda ser potencia de transformación,

¹⁷⁴ Roger Bartra define las redes imaginarias del poder como instancias que, en la actualidad, alimentan y reproducen la legitimidad de los Estados posmodernos, en sus palabras: ‘Como complemento cada vez más indispensable de los tradicionales mecanismos de representación democrática, he desarrollado esta idea desde hace varios años, y la he aplicado las condiciones europeas de los años sesenta, a la vida política mexicana de los años posrevolucionarios y a las reacciones del gobierno de los Estados Unidos después del fin de la Guerra Fría. Estas redes imaginarias generan constantes mitos polares de la normalidad y de la marginalidad, de la identidad y la otredad, cristalizan simulacros estrechamente ligados a los procesos de dislocación crítica típicos de las sociedades posmodernas [...] se trata de in proceso de estimulación y creación de franjas marginales de terroristas, sectas religiosas, enfermos mentales, desclasados, indígenas, déspotas, minorías sexuales, guerrilleros, emigrantes ilegales exóticos, mafias de narcotraficantes y toda clase de seres anormales que amenazan con su presencia -real o imaginaria- estabilidad de la cultura política hegemónica’ (R. Bartra 2013, 13)

de una nueva propuesta de cambio permita abrirse paso en un acontecer político siempre abierto a los sucesos imprevistos.

Respondiendo al objetivo central, la *disputa por los significados sociales imaginarios producida en San Luis Tecuautitlán a partir de la imposición del proyecto aeroportuario se comprendió, en virtud de los hallazgos obtenidos, como una dialéctica entre herencia y cambio* que, admitiendo la naturaleza creativa sociohistórica del ser humano, *estuvo íntimamente asociada a la distancia entre las significaciones imaginarias sociales instituidas propias del cambio político neoliberal y las expresiones del malestar entendidas como reacción frente al avance destructivo del proyecto aeroportuario. Esta distancia, fluctuante y determinada por la fuerza de las significaciones instituidas, definieron las distintas versiones de la defensa comunitaria las cuales, teniendo elementos sagrados y tradicionales en común, ponen en disputa sus propias significaciones sociales a fin de, a lo menos, resguardar su tierra y territorio y, al mismo tiempo, preservar su comunidad desde la subjetivación política.*

Como reflexión final vinculada al trabajo de investigación mismo, si bien las ciencias sociales ayudaron a conocer los diferentes derroteros tras el malestar inicial que posibilita la disputa, que en este caso tuvo su expresión en la defensa comunitaria, creo que, para comprender la experiencia de dicho malestar, del sufrimiento adyacente ante la latente posibilidad de desaparición, se requeriría además, de una formación filosófica que, deslindada de los horizontes 'más racionales' permita, al investigador, visibilizar y comprender de una manera 'más abierta y laxa' los derroteros, zigzagueos, vicisitudes, sufrimientos, etc., que experimentan las personas 'a estudiar'. Estas personas, usualmente ubicadas en escenarios sociales difíciles, de pesar y de indignancia frente a un mundo que no los cobija, requieren de, en efecto, ser escuchadas y comprendidas más allá de la 'deuda' ideológica del investigador lo cual, en atención a lo vivido en la zona de estudio, un particular esfuerzo por comprender que en especial, tras las adscripciones religiosas existen, independientemente lo reconocible en esta investigación, el hecho de afrontar la vida con un 'cierto estoicismo' a fin de poder ahorrarse el malestar que, muchas

veces cotidiano, está determinado por un sinfín de carencias materiales. En estos términos, la pesada carga del deambular lleno de carencias, en la indigencia del ser, me llevó a pensar hasta qué punto la incidencia de una investigación debe, en efecto, responder a aquello que deseo investigar o, por el contrario, entregarse al movimiento y cambio de los eventos, personas, lugares, circunstancias, etc., que se van presentando. Es este punto, e independiente de su calidad, este trabajo implicó esto último: *la búsqueda constante de elementos, de metodologías, de lecturas, de enfoques que me permitiesen, a lo menos, creer que, lejos de una pretensión personal, este fue fruto de un genuino conocimiento y vinculación con una realidad tan ajena, pero, actualmente, tan próxima.*

Bibliografía

- Acevedo, Ariadna. «Incorporar al indio. Raza, retraso en el libro de la Casa del Estudiante Indígena.» En *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, de Daniela Gleizer y Paola López Caballero, 165-196. Ciudad de México: EEYC, 2015.
- Adam, Barbara. *Timescapes of Modernity. The Environment and Invisible Hazards*. Londres: Routledge, 1998.
- Alfonseca, Juan. «La Apropiación de la enseñanza por la acción de las escuelas rurales federales de Texcoco y Chalco, 1922-1949.» *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol. 21. nº 68. Distrito Federal, México, 2016.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: FCE, 1993.
- Animal Político. *Ciudadanos votan para decidir sobre el NAIM pero sin certeza sobre la validez de la consulta*. Ciudad de México, 26 de Octubre de 2018.
- Aquino, Alejandra. «La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos.» *Cuadernos del Sur*, 2013: 7-20.
- Arditi, Benjamín. «Rastreado lo político.» *Revista de estudios políticos*, nº 87 (1995): 333-351.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2004.
- Arnason, Johann. «The Imaginary Constitution of Modernity.» *Revue européenne des sciences sociales* 27, nº 86 (1989): 323-337.
- Asociación Interamericana para la Defensa del Ambiente. *La Protección de los Arrecifes de Coral en México: Rescatando la biodiversidad marina y sus beneficios para la humanidad, AIDA*. Quebec, 2014.
- Augé, Marc. «Globalización, mediatización, urbanización: travesías y ficciones de la antropología.» *Travesías y ficciones de la antropología en el contexto de la globalización. Seis conferencias*. Santiago: Pehuén, 2017. 37-48.

- Augé, Marc. «Naturaleza, cultura y paisaje.» *Revista colombiana de antropología* 49, n° 2 (Julio-diciembre 2013): 223-238.
- Auyero, Javier. *Patients of the State. The politics of waiting in Argentina*. North Carolina: Duke University Press, 2012.
- Azqueta, D. *Introducción a la Economía Ecológica*. Madrid: McGraw-Hill, 2007.
- Azuela, Antonio. «Introducción: Expropiación, propiedad y Estado en las ciudades latinoamericanas.» En *Expropiación y conflicto social en cinco metrópolis latinoamericanas*, de Antonio Azuela, 13-50. Ciudad de México: UNAM. Instituto de Investigaciones Sociales, 2013.
- Bacarlett, María Luisa, y María de Rosario Pérez. «La comunidad aporética: tensiones entre la política y lo político.» Editado por UAEM. *Andamios* 11, n° 24 (Enero-Abril 2014): 35-56.
- Baeza, Manuel. «Les mentalités, les croyances religieuses, les pratiques sociales.» *Tesis para optar al grado de doctorado en sociología*. Paris: Sorbonne Université, 1993.
- Balibar, Etienne. «Racisme et nationalisme.» En *Race, nation, classe: Les identités ambiguës*, de Etienne Balibar y Immanuel Wallerstein, 54-92. Paris: La Découverte, 2007.
- Banco de México. «¿Qué es y cómo funciona el SPEI'.» Mayo de 2018. <https://www.banxico.org.mx/spei/d/%7B44351472-054C-58EB-611D-153B1029C2A8%7D.pdf> (último acceso: 18 de Septiembre de 2019).
- Bartra, Armando. *Hambre y Carnaval. Dos miradas de la crisis de la modernidad*. Primera. Ciudad de México: MC Editores, 2013.
- . «Van con todo.» *La Jornada del Campo*, 9 de Agosto de 2014: 3.
- Bartra, Armando, y Gerardo Otero. «Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia.» En *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, de Sam Moyo y Paris Yeros, 401-428. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- Bartra, Roger. *Las redes imaginarias del poder político*. Mexico DF: Océano, 1996.
- . *Territorios del terror y otredad*. Ciudad de México: FCE, 2013.
- BBC. *Santa Lucía: en qué consiste el proyecto de AMLO para construir un nuevo aeropuerto para Ciudad de México*. 29 de Octubre de 2018. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46015693> (último acceso: 1 de Noviembre de 2018).
- Beaucage, Pierre. «La défense symbolique et politique du territoire autochtone, Cuetzalan, Puebla.» *Recherches amérindiennes au Québec* 42, n° 2-3 (2012): 137-153.
- Beaucage, Pierre. «Los imaginarios de la indianidad hoy. Diversidad y convergencias.» *Versión*, n° 19 (2007): 45-71.

- . *Parcours de l'indanité: théologie, politique, anthropologie*. Montréal: Université de Québec au Montréal, 2005.
- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: FCE, 2016.
- Berroeta, Héctor, Laís Pinto de Carvalho, Andrés Di Masso, y María Ignacia Ossul. «Apego al lugar: Una aproximación psicoambiental a la vinculación afectiva con el entorno en procesos de reconstrucción del hábitat residencial.» *INVI* 91, n° 32 (2017): 113-139.
- Berteaux, Daniel. *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Madrid: Bellaterra, 2005.
- Besserer, Federico. *Topografías transnacionales: hacia una geografía de la vida transnacional*. Ciudad de México: P y V. UAM Iztapalapa, 2004.
- Bonfill Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México DF: Nueva Imagen, 1988.
- Bosteels, Bruno. «Alain Badiou y la política del acontecimiento.» En *Política y acontecimiento*, de Miguel Vatter y Ruiz Miguel, 337-366. Santiago: FCE, 2011.
- Brenna, Jorge. «Espacio y territorio. Una mirada sociológica.» En *Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, editado por María Eugenia Reyes y Álvaro López, 81-106. México DF: MC, 2012.
- Beve, Raymond. «Caciquismo, un principio de ejercicio de poder durante varios siglos.» *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, n° 96 (Otoño 2003): 17-39.
- Cabrera, Raúl. «Pueblos en resistencia frente al extractivismo de recursos naturales.» En *Megaproyectos, desplazamiento forzado y reasentamiento involuntario en México: Testimonios y reflexiones*, de Juan Carlos (coordinador) Domínguez, 37-62. Ciudad de México: Contemporánea. Instituto de Investigaciones Mora, 2017.
- Callejo, Javier. «Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación.» *Revista española de salud pública* 76, n° 5 (Septiembre-Octubre 2002): 409-422.
- Cangi, Adrián. *Deleuze, una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2014.
- Cárdenas, Enrique. *La política económica en México, 1950-1994*. México: FCE, 2003.
- Carretero, Ángel. *Imaginario social y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social*. Santiago de Compostela: Santiago de Compostela, 2001.
- Castoriadis, Cornelius. «De la Enajenación a la Autonomía.» En *Historia y Creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)*, de Cornelius Castoriadis, 147-202. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- . *El Avance de la Insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- . *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, 2008.

- . *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.
- . *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE, 2002.
- . *Institución de la sociedad y religión*. 1984.
- . *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets, 2013.
- . *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . *Sujeto y verdad en el mundo histórico social. Seminarios 1986-1987: La creación humana*. Ciudad de México: 2004, 2004.
- . *Sur le politique de Platon*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- CEPAL/FAO. «Las organizaciones campesinas en México. Proceso de formación. Su potencial de presión.» En *La política agrícola en México*, editado por Francisco Pereira, S/I. México: CEPAL, 1978.
- Claval, Paul. *La géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris: Armand Colin, 2003.
- Claval, Paul. «Mitos e imaginarios en geografía.» En *Geografías de lo imaginario*, de Alicia Lindón y Daniel Hiernaux, 29-47. Ciudad de México: Antrophos, 2012.
- Contreras, Óscar, y Cristina Puga. «Introducción.» En *Las ciencias sociales y el Estado nacional en México*, de Óscar Contreras y Cristina Puga, 9-14. Ciudad de México: FCE, 2018.
- Corin, Ellen. «À la recherche d' une figuration: l'imaginaire-écrans.» *Session thématique Imaginaires politiques en Amérique Latine*. Montreal: ACELAC. Université du Quebec au Montréal, 2002.
- Corten, André. «Imaginaires populaires et virages politiques, Un cadre conceptuel.» *Versiones*, nº 19 (2007): 19-44.
- Corten, André. «Le discours de la pauvreté de la Banque Mondiale.» *Langage et société*, nº 85 (Septiembre 1998): 5-24.
- Cruz Coria, E, L Zizumbo Villarreal, G Cruz Jiménez, y A. Quintilla Montoya. «). Las dinámicas de dominación capitalista en el espacio rural: la configuración de paisajes turísticos.» *Cuadernos de desarrollo rural* 9, nº 69 (2012): 151-174.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. Tercera. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- De la Garza, Enrique. «Trabajo no clasico y flexibilidad.» *Caderno CRH*, nº 68 (2013): 315-330.
- De la Peza, Carmen. «El "cantinflismo como síntoma". Pensar la nación desde sus márgenes.» En *Nación y Estudios Culturales*, de Carmen De la Peza y Mario Rufer, 135-178. Ciudad de México: Itaca, 2016.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo. 1. La moneda Falsa*. Traducido por Cristina De Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.

- . *De la Gramatología*. Mexico DF: Siglo XXI, 1986.
- . *De la Gramatología*. Mexico DF: Siglo XXI, 1986.
- . *Del espíritu, Heidegger y la cuestión*. Santiago: Metales Pesados, 1987.
- . *La bestia y el soberano, II (2000-2003)*. Buenos Aires: Bordes, Manantial, 2010.
- . *Marges de la philosophie*. Paris: Les editions de minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. «Philosophy a Time of Terror.» De Giovanna Borradori. Chicago: University of Chicago, 2003.
- Derrida, Jacques, Gad Soussana, y Alexis Nouss. *Dire l'événement, est-ce possible? Seminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*. Paris: L' Harmattan, 2001.
- Derrida, Jacques, y Bernard Stiegler. *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Desroche, Henri. *Sociología de la esperanza*. Barcelona: Herder, 1976.
- Díaz Orueta, Fernando. «El impacto de los megaproyectos en las ciudades españolas. Hacia una agenda de investigación.» *Estudios demográficos y urbanos* 24, nº 170 (2008): 193-218.
- Díaz, Floriberto. «Comunidad y comunalidad.» *Diálogos en acción*, 2004: 365-373.
- Digneffe, Françoise. «De l'individuel au social : l'approche biographique.» En *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*, de Luc Albarello, Françoise Digneffe, Jean-Pierre Hiernaux, Christian Maroy, Danielle Ruquoy y Pierre De Saint-Georges, 141-176. Paris: Pierre Colin, 1995.
- Domínguez, Juan Carlos. «Introducción: La Historia versus "Las Historias" de un megaproyecto.» En *Megaproyectos, desplazamiento forzado y reasentamiento involuntario en México: testimonios y reflexiones*, de Juan Carlos (Coordinador) Domínguez Virgen, 13-36. Ciudad de México: Instituto Mora, 2017.
- Dubet, Françoise, Eugenio Tironi, Vicente Espinoza, y Eduardo Valenzuela. *Pobladores. Luttés sociales et démocratie au Chili*. Paris: L'Harmattan, 1989.
- Durkheim, Emile. *La división del trabajo social*. Madrid: AKAL, 2001.
- Edwards, Derek. «Discursive psychology, focus group interviews, and participants' categories.» *British Journal of Developmental Psychology*, nº 22 (2004): 499-507.
- El Proceso. «Condena Fox violencia en Atenco.» 5 de Mayo de 2006: 1.
- El Universal. «Nuevo Aeropuerto: único y de clase mundial.» *El Universal*, 8 de Septiembre de 2014: Primera Plana.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Austral, 2018.
- Esperón, Juan Pablo. «Heidegger, Deleuze y la diferencia: Aportes para pensar la irrupción de la novedad.» *Aisthesis*, nº 59 (2016): 143-156.

- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Esposito, Roberto. «Inmunidad, comunidad, biopolítica.» *International Journal on Collective Identity Research* 1 (Marzo 2018): 2-13.
- Expansión. «¿Cuál es la postura de AMLO frente el NAICM y por qué ha generado polémica?» Ciudad de México, 23 de Marzo de 2018.
- Fabian, Johannes. *El tiempo y el otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá: Uniandes., 2019.
- Faya, Jacinto, y Ángel Camino. *Ley de Fomento Agropecuario*. México: Porrúa, 1981.
- Fernández, Ana María. «De lo imaginario social a lo imaginario grupal.» En *Tiempo histórico y campo grupal. Masas, grupos e instituciones*, de Ana María Fernández y Juan Carlos De Brassi, 69-77. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- Fielbaum, Alejandro. «Catacresis de la política. Ernesto Laclau y la deconstrucción.» *Pléyade*, 2015: 191-213.
- Fielbaum, Alejandro. «Del venir y lo común. Alteridad y comunidad en Jacques Derrida.» *Cuaderno de Materiales*, 2011: 317-336.
- Fitzgerald, Valpy. «La CEPAL y la teoría de la industrialización.» *Revista de la Cepal*, nº RCEX01 (1998): 47-61.
- Florescano, Enrique. «El patrimonio cultural y la política de la cultura.» En *El patrimonio cultural de México*, de Enrique Florescano, 9-18. Ciudad de México: FCE, 1993.
- Freud, Sigmund. *El Malestar en la cultura*. Buenos Aires: Psicolibros, 1930.
- Galindo, Jesús. «Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro del trabajo etnográfico».» *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 2, nº 6 (1987): 151-183.
- Garay, Sagrario. «Trabajo rural femenino en México: tendencias recientes.» *Tesis doctorado en Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, Colegio de México*. Ciudad de México: COLMEX, 2008.
- García Canclini, Nestor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- García Masip, Fernando. «El giro viopolítico. Violance y desconstrucción.» *Política y cultura*, nº 46 (Diciembre 2016): 33-53.
- García, Fernando. «Comunidades Aporéticas.» Editado por Universidad Autónoma Metropolitana. *Tramas*, nº 34 (2011): 47-73.
- Garretón, Marco Antonio. «Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina.» Editado por División de Desarrollo Social CEPAL. *CEPAL: Serie Políticas sociales* 56 (2001): 5-47.

- Garrido, Luis. *El partido de la revolución institucionalizada. Medio siglo de poder político en México: La formación del nuevo Estado*. Primera. México DF: Siglo XXI, 1986.
- Ghilini, Anabela. «Una aproximación a "lo político" y "la política" desde la perspectiva de Ernesto Laclau y Jacques Ranciere.» *Opción* 31, nº 78 (2015): 138-144.
- Gilabert, César. *El hábito de la utopía. Análisis del imaginario sociopolítico en el movimiento estudiantil de México 1968*. Primera. México DF: Porrúa, 1993.
- Girard, Rene. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama, 1989.
- . *La violencia y lo sagrado*. Caracas: Universidad Central de Caracas, 1975.
- Gobierno de la República de México. «Plan Nacional de Desarrollo (2013-2018).» Ciudad de México, 19 de Mayo de 2013.
- Godelier, Maurice. *Racionalidad e irracionalidad en economía*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1973.
- Gollás, Manuel. «México, Crecimiento con desigualdad y pobreza.» COLMEX A.C, Febrero de 2003.
- González Casanova, Pablo. «Cooptación y Asimilación.» En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, de Instituto de Investigaciones Sociales. Ciudad de México: UNAM, 2007.
- Grammont, Hubert, y Horacio Mackinlay. «Las organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a los partidos políticos y el Estado, México 1938-2006.» *Revista mexicana de sociología* 4, nº 68 (2006): 693-729.
- Grossberg, Lawrence. *Estudios culturales en tiempo futuro*. Buenos Aires : Siglo XXI, 2012.
- Grossberg, Lawrence. «Teorización del contexto.» *La torre del virrey* 9 (2010): 17-23.
- Gudynas, Eduardo. «Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas.» *Decursos.*, 2014: 79-115.
- Gudynas, Eduardo. «El buen vivir repolitiza los debates sobre el desarrollo.» *Kavilando* 1, nº 6 (2014): 27-29.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal, 2011.
- Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007.
- . *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*. Madrid: Akal, 2012.
- . *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal, 2004.
- . *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu , 1998.
- . *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI, 1977.

- Hentsch, Thierry. *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerran.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- Hillis, John. «Derrida enisled.» *Critical Inquiry* 33, nº 2 (2007): 248-276.
- Houtart, François. *El camino de la utopía desde un mundo de incertidumbre.* La Habana: Ruth Casa Editorial, 2009.
- IJ UNAM. «Texto Original de la Constitución de 1917.» *Biblioteca Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.* 2009.
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2802/8.pdf> (último acceso: 3 de Noviembre de 2017).
- Juárez, Luis. «Comportamiento del suelo arcilloso del Ex Lago de Texcoco al aplicarle un mejoramiento con el método de consolidación acelerada por vacío con membrana (MENARD VACUUM) en un panel de prueba para el NAICM.» *Tesis para obtener el grado de Ingeniería Civil.* UNAM, 2018.
- Kawulich, Bárbara. «Participant observation as a data collection method.» *Forum: Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 6, nº 2 (Mayo 2005): 43.
- Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights.* Oxford: Clarendon Press, 1995.
- La Jornada de Oriente. *Ante represión sistemática comienza la venta de tierras en Acuexcomac.* 24 de Abril de 2014.
<http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2014/04/24/ante-represion-sistemática-comienza-la-venta-de-tierras-en-acuexcomac/> (último acceso: 5 de 4 de 2017).
- Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955).* Buenos Aires: Paidós, 2008.
- . *Seminario 6: El deseo y su interpretación.* Buenos Aires: Paidós, 1958.
- Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.* Buenos Aires: Nueva Era, 1993.
- Larraín, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina.* Santiago: Andrés Bello, 1996.
- Laval, Christian. *L'homme économique.* Paris: Gallimard, 2003.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal.* Barcelona : Gedisa, 2013.
- . *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia.* Barcelona: Gedisa, 2017.
- Laval, Christian, y Pierre. Dardot. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI.* Barcelona: Gedisa, 2015.

- Leff, Enrique. «La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza.» 2007.
- Lefort, Claude. *Ensayos sobre lo político*. Guadalajara: U. de Guadalajara, 1991.
- Liceaga, Gabriel. «El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión.» *Cuadernos Americanos* 3, nº 145 (2013): 57-85.
- Lomelí, Carla. «Conflicto y violencia entre el Estado y los actores colectivos. Un estudio de caso: el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra en San Salvador Atenco, Estado de México, 2001-2009.» *Tesis doctoral*. Distrito Federal, México, 2010.
- Lopez, Liliana, y Blanca Ramirez. «Pensar el Espacio: región, paisaje, territorio y lugar en las ciencias sociales.» En *Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, editado por María Eugenia Reyes y Álvaro López, 21-48. México DF: UAM, 2012.
- López-Barcenas, Francisco. *Pueblos indígenas y megaproyectos en México: Las nuevas rutas del despojo*. Primera. Barcelona: Icaria, 2012.
- Lourau, René. *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrotu, 1988.
- . *El Estado y el Inconsciente. Ensayo de sociología política*. Barcelona: Kairós, 1980.
- Löwy, Michael. *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Lutz, Bruno. «El Estado y los Campesinos.» Editado por Gerardo Ávalos. *El Estado Mexicano* (UAM X: DHCS), 2009: 149-191.
- Mackinlay, Horacio. «La CNC y el Nuevo Movimiento Campesino (1989-1994).» En *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, de Hubert Grammont, 165-238. México DF: Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM, 1996.
- Mançano, Bernardo. «Al perder mi tierra, estoy perdiendo mi país.» *Sobre la tipología de los territorios*, 2008: S/I.
- Manero, Roberto. «El concepto de institucionalización en socioanálisis y sus aportes en psicología social.» *Anuario de Investigación, UAM Xochimilco*, 1996: 735-759.
- Manero, Roberto. «Identidad y Soberanía. Notas sobre el mito de la identidad del mexicano.» *Veredas. Especial*, 2011: 167-187.
- Manero, Roberto. «Institucionalización y psicología social.» *Anuario de Investigación*, 2010: 589-606.
- Manero, Roberto, y Maricela Soto. «Memoria colectiva y procesos sociales.» *Enseñanza e Investigación en Psicología* (Consejo Nacional para la Enseñanza en Investigación en Psicología A.C.) 10, nº 1 (Enero-Junio 2005): 171-189.
- Manero, Roberto, y Verónica Gil. «Algunos referentes teóricos sobre el concepto de institución.» *Psicología Social de Grupos e Instituciones, UAM Xochimilco*, 2012.

- Martínez, Jaime. *Textos sobre el camino andado. Tomo I*. Oaxaca: CSEIO, 2013.
- Martínez, Luis Alejandro. «La observación de campo y el diario de campo en la definición de un tema de investigación.» *Perfiles Libertadores*, 2007: 73-80.
- Martínez-Guzmán, Antar, y Antonio Stecher. «Aportes de la psicología discursiva a la investigación cualitativa en psicología social: análisis de su herencia etnometodológica.» *Psicología USP*, 2016.
- Martuccelli, Danilo, y François De Singly. *Les sociologies de l'individu*. Paris: Armand Colin, 2009.
- Massey, Doreen. *For Space*. First. London: Sage, 2005b.
- Massey, Doreen. «La filosofía y la política de la espacialidad: Algunas consideraciones.» En *Pensar este tiempo. Espacios, afectos y pertenencias*, editado por Leonor Arfuch, 101-128. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Mattei, Ugo. *Bienes comunes: un manifiesto*. Primera. Madrid: Trotta, 2013.
- Medina, Susana. «La Reforma al Artículo 27 Constitucional.» *Colección documentos de investigación, Colegio Mexiquense*, 2006: 3-19.
- Meyer, Jean. *La Cristiada*. Ciudad de México: FCE, 2007.
- Michel, Johann. *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social. Cornelius Castoriadis et Paul Ricœur*. Paris: L'École des Hautes Etudies en Sciences Sociales., 2017.
- Mier, Raymundo. «Experiencia del tiempo, proceso ritual y ámbitos de acción simbólica.» Editado por Rafael Pérez-Taylor. *V Coloquio Paul Kirckhoff. Antropología Simbólica* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM), 2011: 87-106.
- Milenio. «Avala SFP 4 mil hectáreas para nuevo aeropuerto.» *Milenio*, 3 de Mayo de 2018: Negocios.
- Miranda, Rafael. «Castoriadis y el regreso a lo religioso. Auto-alteración de la sociedad y meta-norma.» *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos* VI, nº 6 (Junio 2008): 98-113.
- Miranda, Rafael. «Comunidad y ruptura de la clausura. Cultura política de los nuevos movimientos sociales.» *Tramas (UAM-X)* 34 (2011): 75-92.
- . *La identidad contra la política. La institucionalización de los movimientos sociales*. Chiapas: S/I, 2017.
- Miranda, Rafael. «La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis. Ahí en donde el yo es el ello debe advenir.» Tesis doctoral, Madrid, 2010.
- Miranda, Rafael. «Prólogo.» En *Tarántula. Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana entre academia y política*, de Rafael Miranda y Dolores, Alonso Jorge Camacho, 11-25. Ciudad de México: CIESAS, 2014.

- Molina, Vanessa. *Entre sens et expression: Le concept d'imaginaire politique selon les oeuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricoeur et Ernesto Laclau*. Memoire maitrise en science politique, Montréal: Université Du Québec à Montréal, 2007.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 2015.
- . *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Mouffe, Chantal, y Ernesto Laclau. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Nava, Ricardo. «Deconstruir el acontecimiento: cierta posibilidad imposible desde la génesis y la estructura.» *Historia y Grafía*, nº 41 (2013): 115-148.
- Paris, María Dolores. «Racismo institucional, discriminación y exclusión en México.» En *El Estado Mexicano. Historia, estructura y actualidad de una forma política en transformación*, de Gerardo Ávalos, 193-218. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- Pedrero, Mercedes. «Las condiciones de trabajo a principios del siglo XXI. Presencia de las mujeres en el sector informal.» Vol. 15. nº 59. México DF, 2009. 119-171.
- Peeters, Benoît. *Derrida*. Buenos Aires: FCE, 2013.
- Peña, Carlos. *Pensar el malestar: La crisis de octubre y la cuestión constitucional*. Santiago: Taurus, 2020.
- Piglia, Ricardo. «Crítica y Ficción.» *Cuadernos de extensión universitaria*, 1986.
- Poirier, Nicolas. *Castoriadis, l'imaginaire radical*. Paris: PUF, 2004.
- Quijano, Aníbal. *Redefinición de la dependencia y marginación en América Latina*. S/I. Santiago: CEPAL, 1970.
- Ranciere, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Redfield, Robert, y Gregorio Rosas. «La sociedad folk.» *Revista mexicana de sociología*, 1942: 13-41.
- Restrepo, Eduardo, entrevista de Enrique Jaramillo y Inge Valencia. *Trayectorias y problemáticas de la antropología en Colombia* (Julio de 2008).
- Reygadas, Rafael. *Abriendo Veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. Ciudad de México: SIPRO A.C, 1998.
- Ribeiro, Darcy. *Fronteras indígenas de la civilización*. Siglo XXI: México DF, 1979.
- Ricœur, Paul. *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México DF: Siglo XXI, 2008.
- Robles, Mariana, Adriana Soto, y Antonio Paoli. «De inspiraciones y aspiraciones. Memoria y sentido de la lucha en Atenco.» *Veredas*, nº Extraordinario (2009): 7-25.

- Rosas, Rocío. *San Salvador Atenco. Historia Agraria (1910-1940)*. Guanajuato: Altres Costa-Amic, 2013.
- Rosengren, Mats. «Magma.» En *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, de Suzi Adams. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Rozental, Sandra. «La creación del patrimonio en Coatlinchan: Ausencia de piedra, presencia de Tláloc.» En *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, de Pablo Escalante, 341-361. México DF: CONACULTA, 2011.
- Rufer, Mario. «El patrimonio envenenado: Una reflexión 'sin garantías' sobre la palabra de los otros.» En *(In) disciplinar la investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura*, de Frida Gorbach y Mario Rufer, 85-113. Ciudad de México: Siglo XXI, 2016.
- Rufer, Mario. «La cultura como pacificación y como pérdida: sobre algunas disputas por la memoria en México.» En *Políticas, espacios y prácticas de memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina*, de Paolo Vignolo, 75-110. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Salazar, Claudia. «Comunidad y narración: la identidad colectiva.» *Tramas (UAM-X)*, nº 34 (2011): 93-111.
- Salcedo, Rodrigo. «De la publicidad inmobiliaria a la vivencia cotidiana: Aspectos que permiten entender la evolución de las expectativas residenciales.» 25 de Julio de 2005. <http://salcedorodrigo.blogspot.com/2005/07/de-la-publicidad-inmobiliaria-la.html> (último acceso: 4 de Julio de 2019).
- Salcedo, Rodrigo. «El espacio público en el debate actual: una reflexión crítica sobre el urbanismo post-moderno.» *Eure* 28, nº 84 (2002): 5-19.
- Salcido, Rocío. «Notas acerca de los alcances de la herencia de Cornelius Castoriadis.» *La creación humana. Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis*. Ciudad de México: CIESAS, 2011.
- Sarmiento, Sergio. «El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista.» *Revista Mexicana de Sociología*, 1985: 197-215.
- Sartori, Giovanni. *Partidos y sistemas de partidos. Marco para un análisis*. Segunda. Madrid: Alianza, 2005.
- Sassen, Saskia. *Expulsions: brutality and complexity in the global economy*. Second. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Primera. México: Era, 2000.
- SCT; SEMARNAT. «Manifestación Impacto Ambiental Regional (MIA) del Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México.» Ciudad de México, 2013.
- Segato, Rita. «Alteridades históricas/identidades políticas. Una crítica a las certezas del pluralismo global.» *Nueva Sociedad*, nº 178 (1998): 104-124.

- Segato, Rita. «Una paradoja del relativismo. El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado.» En *El archivo y el campo. Las disciplinas y la producción de evidencia*. Ciudad de México: UAM-X, 2016.
- SEMARNAT. «Resolución impacto ambiental localidad de San Luis Tecuautitlán.» Resolución, Dirección General del Ordenamiento e Impacto Ambiental, Gobierno del Estado de México, Estado de México, 2016.
- Soja, Edward. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de sueños, 1996.
- Spivak, Gayatri. *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2011.
- Stavenhagen, Rodolfo. «Preface: La protection de droits autochtones le defi de la mise en œuvre.» En *Peuples autochtones dans le monde: Les enjeux de la reconnaissance*, editado por Irene Bellier, 7-12. Paris: L'Harmattan, 2014.
- Stavrakakis, Yannis. *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Taguieff, Pierre-André. *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Gallimard, 1990.
- . *Les contre-réactionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture*. Paris: Gallimard, 2007.
- Tarrío, María, y Luciano Concheiro. «Chiapas: Los cambios en la tenencia de la tierra.» *Argumentos*, 2006: 31-74.
- Torres, Velia. «Imaginario social sobre la primaria indígena en Puebla: Un estudio desde las elecciones escolares de los padres de familia.» *Revista mexicana de educación educativa* 19, nº 63 (Octubre-Diciembre 2014): 1117-1139.
- Tuan, Yi-Fu. «Place: an experimental perspective.» *Geographical review*, nº 65 (1975): 151-165.
- Turner, Victor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.
- Valdés, Ximena, y Kathya Araujo. «Modernización agraria, modernidad y vida privada: Las relaciones de género en los temporeros de fruta.» *Psyche* 6, nº 2 (1997): 35-49.
- Vega, Gustavo. *El TLCAN: El punto de vista de México*. Ciudad de México, 2003.
- Vergara, Nelson. «Significación social y territorio: aproximaciones epistemológicas.» *Líder* 21 (2012): 9-18.
- Vite, Miguel. «Reflexiones sobre la mercantilización del patrimonio histórico de la Ciudad de México.» *Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* XV, nº 882 (Julio 2010): 742-798.
- Wacquant, Loïc. *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa, 2010.

- Wade, Peter. «Los guardianes del poder. Biodiversidad y multiculturalidad en Colombia.»
En *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios en la gente negra en Colombia*,
de Eduardo Restrepo y Ariel Rojas, 73-87. Popayán: UCA, 2004.
- Wagner, Peter. *Sociología de la modernidad*. Madrid: Herder, 1996.
- Warman, Arturo. *El campo mexicano en el siglo XX*. Distrito Federal, México: FCE, 2001.
- Weber, Max. *La Política como vocación*. Madrid: Malpaso Ediciones, 1986.
- Zires, Margarita. «El discurso del milagro y la política. El movimiento social de Atenco.»
Versión, n° 17 (2006): 131-160.

Anexo Metodológico: La investigación en San Luis Tecuautitlán

La investigación se realizó entre los años 2017 y 2019 en un contexto de cambio que llevó a la distinción de diferentes grupos que, acá denominados como 'defensas' .se desplegaron conforme fue pasando el campo y su análisis recurrente. A causa de darle una lectura compleja y, al mismo tiempo, generar un cause metodológico aunado a los antecedentes y marco teórico referencial, estos se distinguieron a partir de adaptaciones respecto a la comunidad las cuales, en este caso, guiaron la distinción de diferentes versiones de defensas comunitarias determinadas por la búsqueda de heterogeneidad dentro del núcleo de población.

Asimismo, presentar una investigación sobre las significaciones imaginarias sociales, anclado dentro de una coyuntura dinámica, presentó un ejercicio crítico en permanente cambio. Como ejercicio, la fuerza de las dimensiones histórico-sociales y políticas del fenómeno llevaron a un trabajo en que, ante la imposibilidad de plantear, en sí mismo, un resultado, llevó asirlos como tensiones, disputas y clivajes

propios de la vida societal. Derivado de las reflexiones teóricas, hechas adjuntamente con la propia emergencia de nodos políticos provenientes de un ejercicio etnográfico, la interpelación, como investigador, de las múltiples significaciones imaginarias llevaron a que, con fines netamente analíticos, este proceso se desarrollara en virtud de lo siguiente:

- La presencia de una base de interacción e intercambios simbólicos que, como tal, brindó un aliciente para, a nivel descriptivo y analítico, hallar las significaciones imaginarias necesarias para la realización de definiciones. Acá, la interacción entre teoría y campo fue central para prestar atención a aquellos matices que, fruto de la introyección de los sujetos, develen problemáticas fijas y emergentes al amparo de que, producto del avance sociohistórico, estas puedan cambiar.

- Realizar, sobre la marcha, una exploración sobre las condiciones históricas en que se van desarrollando los diferentes acontecimientos, prestando especial atención en las modalidades en que se edifican las relaciones con el imaginario permitiendo, un constante trabajo en que la interacción entre teoría y campo resulta sustancial para conocer la problemática, implicando, además, la posibilidad, cierta, de que cambien constantemente los focos de análisis.

- El reconocimiento de una preocupación por la densidad de un análisis que, fundada sobre la indeterminación, permita a la investigación deambular por espacios desconocidos que, fruto de una postura epistemológica abierta al diálogo constante entre sus partes, advierta la inclusión del sujeto como foco fundacional de trabajo intentando superar una excesiva descripción de los fenómenos encontrados para, en cambio, intentar problematizarlos en consonancia con su emergencia.

Atendiendo estos elementos, en lo que respecta a la elección de las técnicas de investigación, estas, siendo de carácter cualitativas, la importancia de contar con un material emergente contextualmente derivó en un contacto constante no solo con

los sujetos de investigación sino que, comprendiendo la volatilidad de los procesos de elaboración de sentido y significación, entablaron una relación con aquellas eventualidades coyunturales que, de tal modo, permitan advertir una elaboración de conocimientos que den la complejidad y crítica subyacente al fenómeno . En esta relación, especialmente compleja, tanto entrevistas como la observación fueron elementales para tal ejercicio que, sin estar ajenos a problemas, son definidos como sigue:

Observación

Estando presente en toda la investigación, la observación, como técnica, implicó un ejercicio de apertura personal en que, la atención a situaciones específicas, ricas en elementos no verbales, permitieron posar la mirada en aquellas circunstancias en que emergen las relaciones sociales e interacciones. En lo que respecta a la posición como observante, y asumiendo el 'pudor' en cuanto mi condición de extranjero, la dimensión 'ética'¹⁷⁵ resultó determinante para adoptar una perspectiva de participante observador la cual, a grandes rasgos, si bien implicó la conciencia del grupo de mi actividad como investigador, también implicó el abstraerse a una participación militante o activa lo que, al final de cuentas, fue de gran ayuda para poder identificar grupos, sujetos y circunstancias adyacentes a la problemática central. Realizado en cuadernos de campo y fotografías, y buscando constantemente deslindarse de las figuraciones, la importancia de prestar atención a las dimensiones histórico-sociales, fueron creando un análisis vinculado a la profundidad de una coyuntura dinámica que, en no pocas circunstancias, llevó al cuestionamiento de esta técnica. En términos concretos, este análisis implicó dos instancias o 'fases':

¹⁷⁵ El hecho de que la investigación cualitativa reconozca la propia dimensión de los sujetos afecta, del mismo modo al investigador. Atendiendo esta eventualidad, el hecho de que, incluso, afecten los recursos para la realización de esta investigación, atiende, en efecto, a una situación en que se prefirió abstraerse de algunas deliberaciones colectivas, en concomitancia, con las propias interpretaciones y conocimiento situado, a mi parecer, requerido

- El inicio de la disputa por los significados imaginarios sociales: Como etapa inicial, el hecho de hablar de una disputa llevó aparejada una problemática en que, la relación en que la separación sociedad-comunidad en conjunto con la escritura del marco teórico-referencial. Acá, el cuestionamiento a las posiciones estructuralistas permitió que, desde la 'intuición' se realizase una observación que, al final, fue fundamental para deslindarse de los lugares de enunciación comunes respecto a otros estudios relacionados con el NAICM.

-Observación de la coyuntura política instituida: Posicionándose en la posibilidad de cambio en la política instituida derivaron en una serie de procesos que atienden la injerencia de estas en el ámbito local. En este caso, ya sea desde la construcción del NAICM, el contexto electoral, y los nuevos representantes de la política, modificaron recurrentemente el campo de estudio. Estas cuestiones, fueron permeando en los diferentes comportamientos de las personas, desarrollaron la observación de procesos subjetivos que, abierto al desarrollo creativo, se pensaron siempre como posibilidad de reflexión.

Entrevistas

Las entrevistas, comprendidas acá como una conversación entre investigador y sujetos, implicaron, el descubrimiento constante de las situaciones emergentes y articulaciones embonadas con la situación a investigar. Ante las implicaciones de este estudio, el hecho de no posicionar, a priori, la entrevista dentro de un esquema 'estructurado'¹⁷⁶ permitió, desde una conversación consensuada, generar conocimiento que, presente en el orden del discurso del sujeto, deambularon sin ningún control elaborado a priori. Habiéndose realizado tanto entrevistas

¹⁷⁶ Las entrevistas, acá, se comprenden como el acto, en si mismo, de Mientras que, por entrevista grupal o focus group, se entiende acá como aquella conversación situada que, organizada en este caso, en grupos, se desarrollaron a fin de establecer un diálogo entre las diferentes personas (Callejo 2002).

semiestructuradas y grupales, en que el punto el común de los informantes estuvo determinado por habitar en San Luis Tecuautitlán, no fue hasta la mitad de dicho proceso indagatorio en que las diferencias entre esta población comenzaron a intensificarse, lo que llevó a que se optara en un orden de extractos en base a referencias generacionales, decantando en las siguientes distinciones:

-Grupo 1 Generación Adulta (G1): Generación identificada con la tradición y con el mantenimiento de esta. Tiende a explayarse más con temas del pasado, asociándose etariamente a los adultos mayores.

Grupo 1: Generación adulta

Nombre	Género	Ocupación
Mariano	Masculino	Agricultor, comerciante
María	Femenino	Ama de casa
Carmen	Femenino	Ama de casa
Ana	Femenino	Ama de casa
Luis	Masculino	Agricultor, jubilado

- Grupo 2 Generación intermedia (G2): Generación entre adulta, mayor de treinta años, identificada, a grandes rasgos, como personas en edad laboral o, en el caso de las mujeres, combinada con una vida de dueña de casa. Siendo, en consecuencia, una generación 'intermedia'.

Grupo 2: Generación intermedia

Nombre	Género	Ocupación
Andrés	Masculino	Albañil
Lucía	Femenino	Ama de casa

Alberto	Masculino	Profesor
Mariana	Femenino	Ama de casa
Julia	Femenino	Ama de casa, comerciante

- **Grupo 3 Generación joven (G3):** Generación identificada con aquellos menores de treinta años la cual, usualmente, se comprende en iguales condiciones que la generación anterior, pero, sin embargo, con una vivencia vinculada directamente a la nueva economía global. Asumiendo, a priori, que esta separación entre generaciones tiende a ser arbitraria, al final de esta investigación, momento en que resaltaron las diferencias entre los informantes, realizar una identificación que fuese más allá de la sola descripción de la edad. Este elemento, resultado importante, sobre todo, al final de esta indagación en cuanto a que, desde este elemento generacional, los diferentes matices y tonalidad develaron intensidades y suturas.

Grupo 3: Generación joven

Nombre	Género	Ocupación
Javier	Masculino	Desocupado, trabajador informal
Carlos	Masculino	Estudiante
Héctor	Masculino	Desocupado
Francisco	Masculino	Estudiante
Andrés	Masculino	Desconocida
Alín	Masculino	Estudiante
Evelyn	Femenino	Estudiante

La práctica empírica envuelta en matices generacionales implicó, en consecuencia, la posibilidad de entablar un diálogo, en virtud de la multiplicidad de escenarios

políticos, entre personas que coexisten dentro de un mismo momento histórico lo que, con fines analíticos, implicó el reconocimiento de las tres generaciones antes descritas. Bajo la comprensión de ambas estrategias metodológicas, la búsqueda de una reconstrucción sociohistórica, comprendiéndose inasibles en su totalidad, implicaron, en este caso, un ejercicio complejo en que las interpretaciones se derivan más bien respecto a las problemáticas expresadas por los propios informantes. Esta cuestión, que pone en relieve el trabajo etnográfico, y sus herramientas en el centro, implicó, por lo tanto, un intento por elaborar conocimiento a partir de un contacto con los problemas que los sujetos tuvieron durante la coyuntura aeroportuaria.

En el sentido metodológico, si en Castoriadis toda historia-social es creación y autocreación indeterminada del cual emergen, en un momento determinado, diferentes expresiones de malestar, de afecciones negativas, que pueden cristalizarse, a su vez, en emergencias de lo comunitario como formaciones de lo político en alteridad, la organización, como proyecto hacia un futuro deseado, con sujetos sociales deseantes de cambio, que buscan materializar lo imaginado a partir la elaboración de nuevos lazos sociales. La noción castoridiana de significados imaginarios sociales permitió elucidar las diferentes conformaciones de alteración y preservación existentes en el universo estudiado, observando aquellos imaginarios dominantes y la posibilidad de alteración de la realidad como instancia que, como tal, desplegó el total del análisis posterior.

La intervención psicosocial

De los principios de análisis explicados anteriormente (expresión; procesos sociohistóricos y el contexto y significados imaginarios sociales), fue posible hallar, desde la teoría castoridiana, que la acción política no es el conjunto de intereses y de narraciones individuales, sino que son organización colectiva. Así, desde la reflexión teórica, fue posible observar subjetivaciones políticas que, en forma de

defensas comunitarias, emanaron en una serie de disposiciones colectivas en que, con mayor o grado cercanía a los significados imaginarios sociales instituidos, no fueron representaciones objetivas como tales, sino que más bien encarnaron diferentes sensibilidades y modalidades de acción permeadas, a su vez, por un contexto de imposición de un proyecto aeroportuario que, como proceso histórico-social, evidenció diferentes disposiciones de disputa comprendidas a grosso modo como expresiones vinculadas al cambio.

Las defensas comunitarias, acá descritas, se presentaron como posiciones frente al cambio en que más que disposiciones de acción y estrategias políticas como tales, fueron posiciones vinculadas más bien a la autorreflexión propias del testimonio de los diferentes acontecimientos vividos por los informantes. En este sentido, la intervención como investigador, como parte de un acercamiento desde el exterior, propició el acercamiento a posiciones diferentes, a su vez, crearon discursividades que, al interior del propio San Luis Tecuautitlán, se situaron tanto en una posición de enfrentamiento, de alianza o repliegue que elucidaron las relaciones internas y experiencias devenidas de un problema común de destrucción del medio propiciado por el proyecto aeroportuario.

Las defensas comunitarias, como espacio de emergencia subjetiva, implicó la necesidad ir más allá de las opiniones de los individuos e incorporar, además, las relaciones sociales que se entendieron como matices propios del diferente grado de vinculación con los significados imaginarios sociales. Como expresión, las defensas comunitarias correspondieron en cuanto diferencia con los significados sociales instituidos comprendiéndose, acá, como una disputa producida por la autorreflexión. Para comprender esta dinámica, las entrevistas grupales y colectivas fueron fundamentales para comprender las relaciones sociales propias de la constitución de las defensas comunitarias, en cuanto a que, como producciones que remiten a elementos extrasociales vinculados al poder y al conflicto, dieron cuenta de la fuerza de las significaciones instituidas que, en este trabajo, estuvieron vinculados a la política y, como descubrimiento posterior, a elementos religiosos.

En primer lugar, las significaciones imaginarias sociales vinculadas a la política, se entendieron como el dominio de las representaciones edificadas por el Estado, las cuales, fruto del proceso de asimilación y cooptación, se expresaron en la adopción de una identidad que, introyectada, se expresó en la figura imaginaria del campesino. Este campesino, adoptando una posición que transita entre los ideales liberales y del agrarismo, se observó vigente en la población estudiada, lo que se evidenció, a grandes rasgos en la reivindicación del trabajo de la tierra, el mantenimiento de tradiciones y la recreación de la comunidad instituida de inclusión del campesino al proyecto estatal.

En segundo lugar, las significaciones imaginarias sociales vinculadas a la religión, como formación subsidiaria del Estado, fusionó creencias prehispánicas con un mundo católico que, como tal, se va renovando, con eficacia ritual, es fácilmente instituido por la iglesia. En este contexto, el imaginario religioso, implicó mantención de las tradiciones que, como lazo social, fue integración, reevangelización e identificación directa.

En la articulación de significaciones imaginarias sociales, la correspondencia directa las raíces sociohistóricas con los procesos de modernización, los habitantes de San Luis Tecuautitlán, como parte de ese núcleo de población tradicional (campesina) parte de lo instituidos, solo se pueden entender interrelacionados con el Estado. La mirada respecto a la modernidad, como instancia extrasocial, es vista como ajena, como algo no completamente humano lo cual, dependiendo de las fuerza e intensidad de las significaciones imaginarias sociales instituidas. Como respuesta, surgen expresiones negativas o del malestar que, como instancia de subjetivación, invitó a la imaginación en que, con el aumento de una vida marcada por la predictibilidad, y paradójica incertidumbre, emerge la posibilidad de creación imaginaria de un nuevo orden de mundo y la consecuente potencia de autoedición.

En este contexto, la apuesta por el uso de la teoría castoridiana develó, en la metodología misma, la centralidad de considerar la expresión del malestar mismo como experiencia subjetiva situada en una población como la de San Luis Tecuautitlán, en cuanto a vivencia de un proyecto aeroportuario obturado por significaciones derivadas de la modernización, llevó a pensar la intervención de esta investigación como parte de una reflexión que, como análisis con un claro sentido político, es parte de la búsqueda de aquella lucidez del sujeto que, como agente mismo de lo que hace y resuelve, se edifica en una relación con el otro atravesada por significaciones instituidas.

De esta manera, la intervención psicosocial se presenta como un recuento de las significaciones imaginarias sociales presentes en un contexto sociohistórico determinado por la construcción del NAICM el cual, fruto de testimonios y narraciones de los informantes pobladores de San Luis Tecuautitlán, permitió observar la emergencia de una subjetividad que, ante la imposibilidad de la clausura del sujeto sociohistóricamente predefinido, da cuenta de una subjetivación política que, como hallazgo, fue comprendida como una dialéctica entre permanencia y cambio de la cual, las comunidades, desde las definiciones acá descritas, fungieron como unidades de análisis.

Respecto al Método

El desarrollo de esta investigación tuvo importantes afectaciones y límites causados claramente por el cambio de gobierno y al apoyo o rechazo que este cambio implicó. Por ejemplo, el poder político desplegado por el PRI durante la primera parte de esta investigación, si bien estuvo presente en algunos entrevistados, por razones de 'acceso', no fue posible conectar con personas pertenecientes de modo directo a dicho partido, a pesar de que ellos, en efecto, pudiesen narrar las afirmaciones de un sector 'más duro' debido, en gran parte, a que no se pensó que quisieran cuestionar a, en ese entonces, el partido de gobierno. Además, observando en prácticamente todos que el rechazo a la destrucción de los cerros fue un hecho que,

si generó un cambio al interior de San Luis Tecuautitlán, el realizar una separación desde la generación, derivó en un estudio en que permitió, no obstante, acceder a diferentes ya sea de modo directo como también respecto a sus allegados.

La composición de los grupos atendió a personas de activa participación en la comunidad caracterizados, todos, por tener una opinión clara respecto a los sucesos tras el proyecto aeroportuario y sus afectaciones. En general, todos parecieron encontrar en las entrevistas un espacio de libertad para expresar sus opiniones las cuales, sin identificarse a si mismos con propuestas políticas del sistema político convencional, fueron de a poco sumándose a esta investigación a fin de poder contar su versión de los hechos a una persona ajena distante de su realidad social.

En lo personal, como investigador, la intervención implicó un acercamiento desligado a 'tentarse' a adoptar una posición de experto que pudiese 'guiar' la acción. Como ejercicio, la postura de escucha y de una 'distancia' apropiada fue central durante gran parte del estudio para poder conectar con los problemas narrados, sus cambios, y posibilidad de nuevos debates dentro de un lapso de tiempo delimitado por alcance de este trabajo.