



## Aviso Legal

### Capítulo

Título de la obra: Con tierra en los sentidos: micropolítica comunitaria ante el extractivismo ampliado

Autor: Badillo Cuevas, Donatto Daniel

Forma sugerida de citar: Badillo, D. D. (2022). Con tierra en los sentidos: micropolítica comunitaria ante el extractivismo ampliado. En L. E. Hernández, H. Parra y D. D. Badillo (Coords.), *Horizontes emancipatorios en América Latina: luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital* (299-320). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Bajo Tierra Ediciones.

Publicado en: *Horizontes emancipatorios en América Latina: luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital*

Diseñadora de portada: Arnaut, María Fernanda

Diseño y edición: Bajo Tierra Ediciones

ISBN: 978-607-30-7027-0

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: [repo.cialc@unam.mx](mailto:repo.cialc@unam.mx)

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# Con tierra en los sentidos: micropolítica comunitaria ante el extractivismo ampliado

*Donatto Daniel Badillo<sup>1</sup>*

## Resumen

Este capítulo indaga sobre la importancia de la intersubjetividad en la conformación cotidiana de lo común para el sostenimiento de la vida. A partir de un análisis de las tramas cotidianas de cuidados en heterogéneas experiencias de resistencia de diversas colectivas en el valle de Teotihuacán, el texto muestra cómo estas experiencias micropolíticas nos acercan a la prefiguración de sentidos disidentes ante los “extractivismos ampliados” que enfrenta la región, ayudándonos a reflexionar sobre las relaciones éticas y empáticas corporizadas que emergen del encuentro de sensibilidades de los miembros de una comunidad, guiando sus luchas hacia procesos y horizontes emancipadores.

<sup>1</sup> Donatto Daniel Badillo Cuevas, doctorando en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (UNAM), maestro en Estudios Latinoamericanos por la misma universidad, licenciado en Psicología Social (UAM-I), e-mail: donatto.badillo.cuevas@gmail.com

## Introducción

*La macropolítica busca siempre un interlocutor en el Estado, ya sea con o contra el Estado. En cambio, la micropolítica está por debajo del radar de la política y trabaja sobre colectivos pequeños y acciones corporales que permiten que florezcan espacios de libertad. Lo que buscamos es repolitizar la cotidianidad, ya sea desde la cocina, el trabajo o la huerta.*

RIVERA CUSICANQUI (en Barber, 2019)

Partiendo de las reflexiones de este epígrafe, el presente artículo recalca que la lucha anticolonial se da en la práctica o en los hechos de todos los días, como una articulación entre el pensar y el hacer que se construye en el pulso colectivo, en pequeños espacios en los que puedan practicarse horizontes emancipatorios que interrumpan el proceso totalizador del capital.

Y es que la crisis multifacética o civilizatoria en curso, puesta en evidencia por la pandemia de Covid-19 y agudizada por la globalización, se ha adentrado de manera contingente en la amplitud de relaciones sociales. En lo macro, los Estados continúan con sus discursos de recuperación económica y sus programas de expansión extractivista en los territorios, mientras la acumulación monopólica de capital se lleva a cabo con desmesurada violencia. Es deseable que esta situación pandémica sirva de lección contra la desfachatez, que sea una enseñanza que permita desmontar la lógica de explotación y dominación que nos ha arrastrado hasta aquí. Sin embargo, increíblemente, aunque no de manera total, la peste ha abierto las puertas de par en par a la sociedad de control perfecta; la desconfianza hacia la otredad se ha generalizado. En lo micro, el vaciamiento de “recursos” subjetivos se ha perfeccionado a partir de la configuración de una red tecnológica que inmuniza del contacto y constituye un sofisticado dispositivo de vigilancia y aislamiento: ¿asistimos a un espectáculo de la descomposición?, ¿hemos aprendido algo sobre nuestro autocuidado o a valorar las cosas más sencillas?, ¿cómo nos orientamos en un turbulento tiempo de peligro?

En este artículo se busca ensayar un debate sobre los horizontes emancipatorios desde lo micropolítico, a través de un asidero que intenta rehacer la diversidad desde cada fragmento como posibilidad de sostenimiento de un “deseo de vida”, de aquello que pasa subterráneamente, lo que se localiza o se revela situado, para aportar a lo que, probablemente, es por ahora más elemental, pensando en los espacios cercanos y pequeños de sociabilidad, en actividades que tienen un bajo perfil, pero en perspectiva podrían crecer durante o tras la pandemia.

Asimismo, este trabajo es resultado de conversaciones y reflexiones autocríticas sobre experiencias de lucha por el territorio, el cuidado de los cuerpos —naturales y humanos— y los tejidos comunitarios en el valle de Teotihuacán, ubicado en la parte nororiental de la zona metropolitana del valle de México (ZMVM) en el Estado de México. Esta región ha vivido un acelerado proceso de urbanización y precarización durante, al menos, los últimos 30 años. Las pequeñas luchas de las que se habla son esfuerzos en los que he participado cotidianamente con las compañeras del colectivo Medicina Natural Cuauhmeztli, en el Equipo Juvenil de Cambio Comunitario (EJCC) y otras redes heterogéneas de afinidad que han venido articulando sus trabajos desde hace 10 años. Los objetivos de este texto son, por un lado, reflexionar sobre cómo las prácticas micropolíticas nos acercan al despliegue de los sentidos/afectos en la reproducción de la vida y en contra del “extractivismo ampliado” —entendido como intervención capitalista de territorios rurales, pero también de territorios extendidos en zonas urbanas y rururbanas—; por otro lado, y derivado de esto, cómo y por qué lo micropolítico resulta primordial para los procesos y horizontes emancipatorios.

El eje de la reflexión serán las prácticas concretas que se manifiestan en la memoria colectiva o relato no hegemónico de las organizaciones con las que se dialoga, las cuales no actúan dentro de las instituciones del Estado, sino que más bien, parafraseando a Bolívar Echeverría (2012), se encuentran en la figura de lo político; éstas apuntan a multiplicidad de formatos en la toma de

acuerdos, a la trama más elemental de los cuerpos de las personas, a interacciones sociales básicas en el nivel de la afectividad o los “sentidos subjetivos”.

Mediante estos últimos conceptos se trata de dar continuidad a un trabajo previo sobre la “estética de la milpa”, entendida como una experiencia sensible no exclusiva de los sentidos, que supone una relación de emotividades, sensibilidades, cogniciones y actos, de experiencias que crean actitudes, hábitos y comportamientos; criticando las explicaciones dicotómicas cartesianas para remarcar los flujos tejidos entre sentidos, movimientos, pensamientos e imaginación; en ese trabajo había señalado muy brevemente que en las prácticas vernáculas campesinas se crean conocimientos a través de las sensibilidades al producir los propios alimentos, habitar, con el disfrute comunitario y el decidir colectivo; en específico, la milpa incluye esos saberes “sentipensantes” sobre la tierra (Badillo, 2015).

Desde la psicología histórico-cultural soviética, Fernando González (2007) planteó que la subjetividad es una relación compleja de sentidos definidos por la actividad humana; según esta corriente, los sentidos son inseparables de la conciencia, pues son resultado de la palabra; los significados serían una expresión de sentido mediante el habla, por eso son inseparables de los procesos simbólicos y de las emociones integrados en un mismo sistema; los sentidos subjetivos no están subordinados a los procesos psicológicos básicos, más bien se construyen mediante acciones concretas e históricamente situadas, como vinculación expresiva con otros.

Esta propuesta de corte más estructuralista ha insistido en que los sentidos subjetivos pueden ser ocultados por vías institucionalizadas, para devenir en comportamientos normativos y aparentemente naturales mediante actos repetidos sistemáticamente y volverse un encierro rutinario; se imponen a las relaciones concretas mediante códigos que marcan sentidos subjetivos y acrean a crisis violentas.

Como advierten Giraldo y Toro (2020) sobre la “afectividad ambiental”, no hay órdenes racionales sin órdenes afectivos; si el imperio de la razón se ha puesto al servicio del extractivismo, la explotación y la dominación como sustento de la crisis civilizatoria contemporánea, es porque también se ha producido un régimen de afectos, sentidos y sentimientos; por eso el colapso también es un problema fundamentalmente afectivo y se sostiene “por una forma muy particular de pensamiento amalgamado con un orden de la vivencia sensible” (Giraldo y Toro, 2020: 12); una domesticación de sentidos que proviene de términos antropocéntricos que convienen a la obra predatoria, una expropiación de saberes ambientales, de tal manera que las energías destructivas modelen la afectividad hacia una incapacidad empática.

Es así que resulta de mucho valor subrayar la importancia de la producción de nuevos sentidos abiertos a la construcción (no-sótrica) entre comunidades bióticas. El postestructuralismo ha venido proponiendo algunas claves. Judith Butler (1993) construye la idea de *performance* para pensar las características cambiantes, no repetibles, de construcciones sociales discontinuas abiertas a redefiniciones o a la posibilidad de ruptura de los contextos anteriores.

Para Silvia Rivera (2018), en las localidades concretas donde se habita cotidianamente el territorio, el conflicto y la convivencia, aquellos espacios discretos pero ramificados y con múltiples puntos de fuga hacia el exterior, se expresa una autopoiesis comunal y una memoria colectiva profunda, que reactualiza los horizontes y coyunturas históricas en relación contrastante con el Estado y el capital, de cuyo presente, de densidad polimorfa, surgen posibilidades de recodificación.

Es así que la propuesta aquí expuesta se sitúa en el nivel de la política del deseo, de la subjetividad y la relación con el nosotros que, como proponen Suely Rolnyk y Félix Guattari (2006), son transformaciones moleculares que toman cuerpo en los discursos, gestos y actitudes, se manifiestan en los estratos semióticos

heterogéneos que inciden en los procesos de subjetividad en su pluralidad y sólo son encontradas como agenciamientos o praxis.

Siguiendo ese tema, pero más desde la crítica marxista, también pueden recuperarse algunas ideas de Echeverría(2008), para imaginar la emancipación de los sentidos corporales y sus formas significantes de la sistemática opresión que los domestica y anestesia; cuando se producen prácticas contra el sometimiento —entiéndase de clase, raza, especie o género— que ha moldeando los sentidos y deseos, se alcanza “un tránsito” hacia el disfrute cotidiano, un trajinar que se reapropia, resignifica y multiplica los sentidos-significaciones de esas prácticas, que son recobrados por las colectividades desde su propia vida social y su historia. Echeverría (2010) sugiere pensar en la vida gozosa y dispendiosa producida en la fiesta, el arte o el juego como simulacros contra el sometimiento, pues recodifica las estructuras vigentes y crea posibilidades nuevas desde lo contingente.

Considero que esa eventualidad en la que se producen nuevos sentidos son el resultado dialéctico de otros momentos cotidianos que resisten de manera más extendida en el tiempo y sin los cuales los cuerpos quedarían capturados por la lógica capitalista, es decir, regidos por un espacio de encierro caracterizado por lo “privado”, que legitima el acceso violento y privilegiado del Estado-capital y sus sistemas de dominación patriarcal para sujetar lo indeterminado del deseo y a los cuerpos feminizados (Gago, 2019). Así surge la pregunta: ¿cómo habitar cotidianamente el territorio donde se conforman redes comunitarias abiertas, no sólo para darnos aprovisionamiento y refugio, sino para construir un hábitat?

En el habitar cotidiano del territorio puede suceder el intercambio de la palabra que transgreda la rutina, una conversación abierta a la disputa, el conflicto, el enfrentamiento entre convicciones y aspiración a una experiencia común, donde el retraimiento domiciliario se convierta en “hospitalidad”, donde un “mostrarse mutuo” se revela como potencia transgresora que reanima actos significativos, un espacio que no es retracción hacia

sí mismxs, sino una reflexión de ser afectadxs por lo que nos pasa (Giannini, 1987).

Algunas epistemologías de pueblos originarios de Latinoamérica van más allá de la hospitalidad entre la diversidad humana; se colocan en una relación yuxtapuesta y contrastante entre mantener comunicación con comunidades naturales y espirituales y la posibilidad de construir desde ahí otras formas de afinidad/mutualidad (Rivera, 2015), en las que confluyen recíproca y dinámicamente entidades materiales e inmateriales —lo afectivo y lo sagrado que se produce al sostener la vida— que se oponen y se conjugan; esto confiere a las comunidades originarias mesoamericanas y andinas flexibilidad y plasticidad, que siempre se redefinen y reconstituyen (Marcos, 2011).

El deseo de construir otros territorios existenciales entre toda la complejidad de la vida reclama resaltar las relaciones de interdependencia entre especies o entre elementos del mundo humano y no humano como condición para reproducir la vida, convoca a poner en el centro los cuidados del metabolismo de la vida y no sólo en el plano social (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017). En un esfuerzo que no permita divisiones entre mente y cuerpo, sociedad y naturaleza, razón y sentimientos, y más bien conjugue y cultive los procesos senti-mentales conscientes e inconscientes en una urdimbre cultural común:

Que nos enseñemos a ser tocados por la emoción de otros cuerpos, que volvamos a recobrar la confianza en nuestros sentidos, que irrumpamos en el lenguaje, y lo llenemos de tierra, que abramos nuestra percepción sensible adormecida por los artefactos de la civilización industrial, y que despertemos nuestros afectos a través del contacto con los diversos modos de vida (Giraldo y Toro, 2020: 14).

Giraldo y Toro proponen la epistemo-estesis como un método afectivo, una forma de conocer desde la piel, el contacto y los sentidos, que ayuda a concebir una ética ambiental corporizada que emerge cuando los cuerpos humanos son afectados por el encuentro con otros seres sensibles en el mundo. Sería la “empatía

ambiental” —según proponen— la condición básica no sólo para experimentar la propia corporalidad, sino también el estado sensible del lugar habitado; esta empatía sería la sustancia que conecta los distintos tipos de cuerpos, en la medida que interactúan mutuamente y pueden sintonizarse y configuran una ecología de intersensibilidades.

### **Festivales a la milpa y herbolaria en el valle de Teotihuacán**

*Vivimos despojos en la cuenca de México parecidos a los de la colonización, nuestra identidad cultural se encuentra en un proceso de resistencia contra el adoctrinamiento, históricamente se nos ha querido homogeneizar con leyes y reformas desde el Estado. Somos la expresión del movimiento zapatista que busca luchar por la tierra y el territorio, somos comunidades atacadas por quien quiere parcelar nuestros intereses para industrializar nuestro cuerpo y tierra.*

COMITÉ ACOLHUACA (entrevista, 2015)

Es la voz asamblearia de personas de al menos 13 pueblos y siete organizaciones del valle de Teotihuacán, en el nororiente del Estado de México, que presentaba sus horizontes comunes y estratégicos de lucha, proponiéndose reinventar sus formas de habitar, trabajar y disfrutar con la madre tierra; afirmaban su capacidad, obligación y derecho de decidir a partir de su memoria cultural y comunal como pueblos profundos; exigían el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés para declarar su horizonte autónomo en contra de la fragmentación y cercamiento estatal de sus territorios.

Estas asambleas fueron el resultado de diversos esfuerzos que se conjuntaron ante una coyuntura política: la reactivación del proyecto aeroportuario en el lago de Texcoco en 2014. Una articulación de fuerzas producidas por lo menos en dos momentos; por un lado, eran activistas experimentados que en 1980 habían resistido el despojo de agua de la microcuenca de Teotihuacán por su trasvase a la Ciudad de México, articulados en el Frente

de Lucha Agua, Tierra y Libertad: Pueblos Unidos (FLATYL); por otro lado, una nueva generación de jóvenes que se enfrentaba a la precarización de su vida y la urbanización acelerada de sus territorios, que desde 2009 se vincularon en un proyecto que se proponía reconstituir las tramas comunitarias de sus pueblos. En este acápite me centraré en las acciones micropolíticas de estas juventudes.

Esas asambleas no se detuvieron y más bien se ampliaron, hasta que en 2018 fue cancelada la obra aeroportuaria en Texcoco y trasladada a la Base Aérea Número 1 de Santa Lucía, prácticamente en el misma cuenca del valle de México.

En aquellos encuentros se realizaron múltiples análisis de la realidad de los pueblos; era común escuchar la insistencia en torno a los impactos acumulativos que dejó el modelo capitalista neoliberal en la zona. Efectivamente, los últimos 50 años fueron vertiginosos y profundamente negativos para los tejidos comunitarios de los pueblos ubicados en la periferia de la ZMVM; el disfrute común se redujo y se realiza con muchos esfuerzos y dificultades; las relaciones para la reproducción de la vida se da en contextos cada vez más violentos; los partidos políticos han fragmentado la capacidad deliberativa y colaborativa de las comunidades; el crecimiento de infraestructura y urbano ha deteriorado las escrituras territoriales y afectivas de relacionamiento; las formas de alimentación se han vuelto más dañinas para la salud; la memoria larga de los pueblos —referida a las luchas indígenas anticoloniales, a un orden ético prehispánico, manifestado en la tradición oral, en los mitos y cuentos populares— se ha ido desvaneciendo en el olvido. De ahí la urgencia de los pueblos de construir caminos de transformación radical.

Desde la década de los noventa, el Estado y diversas corporaciones transnacionales han hablado sobre la necesidad de construir un nuevo aeropuerto cercano a la Ciudad de México, que resuelva la saturación del ya existente. Su concepción se originó en la especulación de tierras de 1991, con el proyecto denominado “México: Ciudad Futura”, planteado por Teodoro González

de León y Alberto Kalach (en internet). Éste fue diseñado como un proyecto estratégico urbano de supuesto “rescate ecológico”, que buscaba ocupar los lagos de aguas residuales, conectándolos mediante distintas infraestructuras industriales, de saneamiento, movilidad y servicios, entre ellos, un nuevo aeropuerto.

En 2001, el gobierno encabezado por Vicente Fox (del Partido Acción Nacional) anunció la construcción de un nuevo aeropuerto en la zona del lago de Texcoco, a partir de la expropiación de 5 931 hectáreas ejidales. Su construcción fue frenada por el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT). En 2014, el gobierno liderado por Enrique Peña Nieto (del Partido Revolucionario Institucional) retomó el proyecto asentado en tierras federales, que ocupaba 200 hectáreas ejidales de Atenco. En 2018, el gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador (del partido Movimiento de Regeneración Nacional) canceló el proyecto, trasladándolo a la Base Aérea Militar No.1 de Santa Lucía, en Tecámac, donde, además de las 2 331 hectáreas que involucra actualmente, ocupará, al menos, 1 284 hectáreas adicionales. Se trata de tres proyectos planteados en el mismo territorio, con un antecedente de al menos tres décadas, cuyas obras asociadas han impactado más allá del área poligonal del aeropuerto. Específicamente, han afectado fuertemente a los agroecosistemas de la microcuenca de Texcoco, devastando al menos media centena de cerros y ejidos del valle de Teotihuacán (FPDT y Coordinadora #YoPrefieroElLago, en internet).

La reactualización del colonialismo ha desembocado en un régimen político que crea violencias simultáneas cada vez mayores. Retomando la propuesta de Verónica Gago (2019), los nuevos ajustes coloniales han establecido un “extractivismo ampliado”, que implica la desnacionalización de los recursos paraestatales y la recomposición de nuevas fisionomías del Estado. Esto tiene como trasfondo la intervención capitalista en el territorio de la reproducción social concreta, no sólo en zonas rurales, sino también en territorios urbanos y suburbanos desalariados a través de la financiarización —*data mining*, industria inmobiliaria y

endeudamiento de economías populares por vía crediticia—, así como la estandarización constitucional de ideales de bienestar o buen vivir.

Es ante este contexto que, en 2009, un grupo de jóvenes de los pueblos de Santa Catarina y Tenango Acolman —en el mismo valle—, decidieron tejer organización comunitaria creando el EJCC; deseaban construir un horizonte terrenal donde —decían— “podamos construir esperanza”. Una esperanza que tiene que ver con una lucha pequeña de todos los días para impedir la totalización de la dominación y explotación sobre la vida en su conjunto, para reconstruir lo que potencialmente podría ser diferente, trajinando a otro lugar y haciendo de lo común lo que un día habrá de recobrase, una lucha que no se desplegó en el escenario formal de la política, sino en las heterogéneas tramas comunitarias de los pueblos.

La creación del colectivo EJCC se dio a través de talleres cartográficos territoriales, en los que se propusieron resolver cómo era, cómo es y cómo les gustaría que fuera su pueblo. Las juventudes “rururbanas” coincidían en que deseaban reconstruir una vida comunitaria en armonía y convivencia mutua con la naturaleza; afirmaban que las tramas de la vida en los pueblos se estaban fragmentando aceleradamente, sobre todo debido al despojo que imponía la industria inmobiliaria a los espacios de convivencia o reproducción de la vida, específicamente, los ejidos, la milpa y los cerros.

En los pueblos del valle de Teotihuacán persisten estructuras comunitarias que son producto de la reforma agraria de 1936. Tras la obtención de tierras ejidales, reconstituyeron sus formas deliberativas y de trabajo comunitario, mediante asambleas rehicieron las tramas de correspondencia entre el trabajo campesino y herbolario, la fiesta patronal y la producción de servicios comunitarios de agua, panteones, calles, drenajes, plazas, escuelas, etc., lo que configuró un relativo autogobierno y autonomía frente al Estado.

El hacer comunitario vislumbrado por lxs jóvenes tenía afinidad con la persistencia comunitaria de los pueblos en el cuidado del medio ambiente, en específico, de la milpa, resaltando la importancia de las relaciones de “interdependencia” entre los miembros de las comunidades humanas y del mundo no humano, con el objetivo de extender las relaciones de colaboración entre especies como condición indispensable para reproducir la vida. La interdependencia comunitaria está relacionada con la fragilidad, porque la vida no sale adelante si no se cuida. En este sentido, deja de ser un metabolismo social y pasa a ser un metabolismo del cosmos, en una crítica a la versión abusiva, instrumentalista y patriarcal hacia la naturaleza y sus formas micropolíticas de reproducción social; la milpa configura redes comunitarias que se fundan en la yuxtaposición contenciosa entre mantener comunicación con no humanos —naturaleza y espiritualidad— y la afinidad/mutualidad como ejercicio de la libertad.

Entre otras acciones, las juventudes comunitarias de estos pueblos realizaron cuatro festivales al maíz y la tierra entre 2010 y 2013, organizados de manera itinerante, colaborativa y autogestiva por personas, grupos e instituciones comunitarias. Durante el festival se montó una radio comunitaria que transmitía por medio de bocinas y en frecuencia modulada; se construyó un archivo-museo fotográfico y de objetos de labranza de la milpa; se ensamblaron cines comunitarios itinerantes en cada casa que recibía al santo patrón festejado con muestras relacionadas con las problemáticas del campo; se realizaron ofrendas en las plazas y atrios, se efectuaron danzas y conciertos y hasta un tianguis de trueque, todo esto de manera paralela a la fiesta patronal de cada pueblo, donde se desenvolvía el festival, con la concurrencia de personas de diferentes pueblos, colonias y barrios.

Durante esas acciones se hicieron nítidas las posibilidades de extender los encuentros organizativos; sin embargo, como refieren las compañeras de la organización, en lo inmediato no se cristalizó una relación permanente en las estructuras comunitarias de los pueblos: mayordomías, comités autónomos de agua potable y

consejos de participación, con quienes buscaban vinculación en su accionar. Algunas compañeras del EJCC señalan que faltó hacer cohesión con aquello que es histórico en los pueblos y que ha persistido; se notaba una especie de ruptura intergeneracional.

En esta experiencia, como en otros casos asentados en el mismo territorio atravesados por el extractivismo ampliado —en específico, por la urbanización capitalista—, lo que está roto y se quiere restituir es el “sentido de inclusión” (Gutiérrez, 2017), aquello que proviene de la capacidad deliberativa comunitaria y que simultáneamente hereda y produce códigos y normas de relación —obligaciones recíprocas y distribución del usufructo de lo producido—; en otras palabras, los pueblos teotihuacanos perciben la necesidad de rehacer sus formas de autodeterminación ante el desvanecimiento de las prácticas colectivas que aseguraban la circulación de la palabra y el poder-hacer común.

También se debe de considerar que las acciones juveniles festivas por el maíz y la tierra estaban alertando, comunicando y tratando de resarcir la desvinculación entre los ciclos agrícolas y las fiestas patronales que habían persistido en los pueblos durante el siglo anterior, desvinculación que obedecía, entre otras cosas, a los procesos de proletarización y precarización de la vida social y a la acelerada urbanización de ejidos, situaciones que se correspondieron mutuamente; a la vez, se criticaba al adultocentrismo, caracterizado por la falta de inclusión juvenil y el sabotaje de los hombres al trabajo de las mujeres en las labores comunitarias vigentes en ese momento.

Con la organización juvenil y las compañeras mujeres empujando el proceso de vinculación festiva a los ciclos agrícola-rituales se experimentó un simulacro de una vida gozosa y dispendiosa; de hecho, se estaba construyendo ex profeso otro mundo, un momento concreto de destrucción y reconstrucción de la socialidad, un instante de recodificación de las estructuras comunitarias. Como apunta Echeverría: “la existencia festiva reactualiza miméticamente y de manera enfática y concentrada el fundamento mismo del modo peculiar del ser humano, esto es,

la libertad, la capacidad de crear órdenes necesarios a partir de la nuda contingencia” (Echeverría, 2010: 123). La fiesta se vuelve un momento extraordinario, autocrítico de la propia socialidad, pero es brote o resultado dialéctico de los momentos cotidianos o micropolíticos que se hacen presentes con densidades de tiempo-espacio heterogéneas.

A pesar de la fragmentación comunitaria que se vislumbró en esos años en las acciones lúdicas y festivas a la tierra, éstas remarcan la persistencia mínima de una memoria profunda que se reconfiguró como deseo: la reconstitución de los “sistemas de correspondencias” de los pueblos del valle de Teotihuacán (Leal, 2005; González, 2000), una reactualización de la resistencia contra el colonialismo, que tiene su origen en los siglos XVI y XVII, a través de la persistencia y recreación de la mutualidad, algo que la antropología cultural funcionalista ha desdeñado como sincretismo; sin embargo, este último concepto no refleja la potencia de transformación y resistencia que se ha ido configurando en un largo tiempo en la región.

Las correspondencias entre los pueblos involucra formas de intercambio recíproco no propiamente capitalistas, a partir de las cuales se da la compartición y colaboración al interior y hacia afuera de las comunidades. Implica la configuración de un sistema mínimo de autogobierno a partir de un sistema de cargos rotativo y obligatorio, que prefigura procesos de relativa autonomía no estadocéntrica; ésta ha sido sistemáticamente asediada y desgastada por la política estatal capitalista, que tiende a fragmentar, centralizar o monopolizar la capacidad social de decidir y (re) producir la vida de los pueblos.

En el valle de Teotihuacán, la reproducción de la vida mediante las correspondencias, más evidentes y extendidas en las fiestas patronales de los pueblos, los ritos mortuorios y los ciclos agrícolas o campesinos, se teje en comunidad desde la hospitalidad, la interdependencia y la empatía ambiental en un territorio que toma cuerpo, encuentra su voz, accede a la presencia, se escribe en el habitar y en el narrarse directamente con la tierra y sus significados.

El colectivo de Medicina Natural Cuahmeztli se conformó tras la desarticulación del EJCC, para trabajar el reconocimiento de la memoria profunda de los pueblos a través de los saberes herbolarios y la medicina teotihuacana, lo que incluye el uso del temazcal y algunos remedios curativos. Lxs jóvenes comenzaron a hacer talleres para el cuidado de los cuerpos y territorios, aunque aún sin lograr establecer una relación continua y organizada con las instituciones comunitarias de los pueblos más o menos autónomas respecto al Estado; las compañeras de Cuahmeztli refieren que esta ausencia se debe, en gran parte, a la injerencia de los partidos políticos y la forma en que han fragmentado las mínimas formas autonómicas de los pueblos:

Nos dimos cuenta que más allá de que cada persona de la comunidad tenga una mejor forma de vida, se sobrepone la idea de que las cosas cuentan sólo si es para un partido político y lo mismo para la Iglesia, y entonces no es que busquemos una vida buena, sino sólo el estatus que está establecido y el beneficio económico particular (Medicina Natural Cuahmeztli, 2021).

En esta región, tanto la Iglesia católica como los partidos políticos han sido dispositivos que dividieron profundamente a los pueblos a su interior; la configuración de categorías identitarias cerradas y hostiles provocó el desvanecimiento de la idea de lo común mediante la segmentación. La situación colonialista en que se encuentran los pueblos se ha configurado a partir de la articulación compleja entre los tejidos comunitarios y las instituciones estatales y religiosas, conformando una estructura social enarbolada jerárquicamente que recrea un sistema que expropia los recursos y la capacidad de articulación, compartición y colaboración. Ello conlleva al asedio y deterioro permanente de la capacidad para reproducir materialmente la vida, pues la desarticulación comunitaria en la toma de acuerdos ha llevado a la fragmentación, que se manifiesta como ruptura de la autodeterminación, como soledad y dispersión respecto a los otros (Navarro, 2015).

Durante los festejos por el maíz y la tierra, para el colectivo de jóvenes se hicieron más claras las consecuencias de la urbanización y su vinculación con el proyecto aeroportuario: implicaba la aplicación de métodos de despojo de los bienes comunes que van acabando con los ejidos y cerros; los paisajes son devorados por la ciudad, se instala un contexto de exacerbación de la violencia: extorsión y secuestro articulados al despojo de territorios; se produce el quiebre de los ejidos y de las formas de trabajo comunitario, como las faenas, las fiestas o las convivencias, bajo la idea de tener mayor empleo y economía.

A partir del extractivismo ampliado como forma de expansión de la ciudad, los territorios se fragmentan, dando lugar a un extrañamiento de sí mismos y de los otros. Al propagarse el individualismo como punto de partida del relacionamiento social, “deviene en lo que Benedict Anderson caracteriza como el remplazo de la socialización comunitaria por la socialización mercantil y la invención de una *comunidad imaginada* representada en la figura del Estado nacional” (Navarro, 2015: 104). Una lógica de ciudadanía opera como artefacto que impone una medida homogeneizante, encubriendo la desigualdad de la propiedad y, con ello, las relaciones de dominación de clase; pero también de dominación de género, porque la configuración masculina ha estado marcada como individuo propietario, del que se puede abstraer su cuerpo, sujetar y explotar (Gago, 2019) cuerpos que, desde la primera infancia, son configurados hacia una masculinidad sostenida a través de la representación hostil de sus propios deseos socavados o minados, que, de manera autoinfligida y externalizada produce ciclos mayores de violencia desde una supuesta invulnerabilidad o inquebrantabilidad sobre los cuerpos feminizados.

Ante los megaproyectos de infraestructura, como el aeropuerto, anunciados por el Estado como una respuesta a los “intereses nacionales”, estxs jóvenes se organizaron desde 2014 de manera cercana a la lucha encabezada por el FPDT, para vetar el despojo; además, teniendo como horizonte la reconstitución de sus pueblos originarios, su objetivo era la protección de los tejidos

y bienes comunes de los pueblos en un marco de autonomía. En esa lucha, los tejidos se ampliaron y las organizaciones de los pueblos crecieron en alguna medida. En su vinculación con el Movimiento Salvemos Tezontlalli o los Vecinos en Defensa del Cerro Tecalco-Chiconauhtla —organizaciones comunitarias y ambientalistas cuyo objetivo era la protección de los cerros de la devastación ocasionada por el requerimiento de materiales pétreos para cimentar la construcción del aeropuerto en el lago de Texcoco—, se ensanchó la compartición de conocimientos sobre las plantas que crecían en los cerros y sus usos, se propició la convivencia con aquello directamente amenazado con ser destruido que, finalmente, se encuentra íntimamente vinculado con los espacios micro donde se abren procesos de relativa autonomía para defender el territorio y la salud de los cuerpos —humanos, pero también el agua, la flora y la fauna—.

Son organizaciones que han continuado sus trabajos de cuidado y defensa de sus territorios. La pandemia ha vuelto más complejas sus resistencias; sin embargo, no podré ahondar en ello debido el espacio disponible y los objetivos de este ensayo.

### **Consideraciones finales**

En este cruce de reflexiones y experiencias se ha buscado resignificar y relacionar el término emancipación con prácticas micropolíticas vinculadas a la libertad para reproducir lo común y construir la esperanza de una vida mejor desde lo comunitario, en un ejercicio de autorrepresentación de la memoria de lucha cotidiana a partir del diálogo en torno a quiénes somos, de dónde venimos y lo que queremos que sea valorado desde diversas perspectivas.

Para lxs jóvenes que hemos venido construyendo estas acciones en nuestro espacio molecular con distintas redes y puntos de fuga, en los procesos organizativos por el cuidado de los cuerpos y territorios desde los saberes herbolarios y campesinos, estas experiencias fueron prefigurando horizontes y prácticas

emancipadoras de los regímenes afectivos del Estado-capital. Desde este anclaje, espejeándonos en las múltiples luchas de mujeres contra el extractivismo en Latinoamérica, resalta la idea-fuerza de “cuerpo-territorio” que nos lega Lorena Cabnal, es decir, los saberes de cuidado, autodefensa, ecología y riqueza compartida, teniendo a la fragilidad y la interdependencia como potencia y autonomía de nuevas formas de intercambio de deseos y sentimientos antiestatales compartidos allí donde se vive el conflicto y el despojo.

En esa experiencia concreta, obviamente no suficiente, tramada desde la medicina natural y los saberes campesinos de los pueblos, se ha podido desplegar la posibilidad de elegir colectivamente lo que menos dañe al cuerpo-territorio. La prevención toma fuerza ante el “bombardeo” de las relaciones capitalistas y patriarcales que dañan o enferman los cuerpos, mientras se lucha con lo que ya se tiene encima y es urgente atender. El colectivo Cuauhmeztli señala que la capacidad deliberativa despliega la posibilidad de tener una muerte digna, cuando la medicina occidental —como aparato de dominación— coacciona esa potencia y condena al cuerpo-territorio a una muerte no digna. Esta experiencia permite observar que las formas preventivas de cuidado del cuerpo-territorio se enlazan con la capacidad social compartida de decidir las múltiples formas de alimentar la vida, también para tener un mejor morir, aunque éste no sea su fin. Es en los procesos deliberativos de los espacios más íntimos de conflicto y convivencia que la capacidad creativa germina en el hablar, escuchar y sentir del nosotros, en una política del deseo, donde las transformaciones también son estéticas y éticas, no solamente racionales, ya que su transformación toma cuerpo en los discursos, gestos y actitudes.

Retomando las reflexiones sobre el cuerpo que deviene territorio, la espacialidad contrapuesta al encierro doméstico cobija la invención de otros cuerpos existenciales más allá de la fidelidad al marido-propietario, la apuesta por tejidos comunitarios abiertos y flexibles que constituyen zonas de aprovisionamiento,

de refugio y de hábitat en las que confluyen entidades materiales e inmateriales.

Frente a una política centrada en el Estado y basada en lo inquebrantable, lo micropolítico se extiende en los momentos de crisis y se recodifica en las subjetividades. Las compañeras de Cuauhmeztli comparten una metáfora para referirse a los momentos más frágiles y vulnerables; cuentan que en el momento en que se siembra y cuida una semilla surge el recuerdo de cómo ha llegado a nosotros; el árbol sembrado hoy no se da en un día; el árbol que hoy nos da sombra está porque alguien que no somos nosotros lo sembró y está afectando nuestros sentidos. Los afectos son como ese árbol, se extienden en tiempos y espacios heterogéneos; por eso, autorrepresentar las luchas desde adentro de las luchas mismas permite describir los límites y potencialidades que ahí se levantan. Los afectos también son memoria profunda manifestada en lo común, un pasado que salta en el presente —por ejemplo, el sistema de correspondencias al que me referí anteriormente—. Tomando en cuenta esto, es claro que los espacios micropolíticos constituyen un elemento que permite la persistencia tenaz de lo común o de aquello que sostiene y garantiza la vida.

En las experiencias en que he practicado mi activismo y que he venido describiendo he aprendido que, de cara a la crisis civilizatoria de estos tiempos, las micropolíticas se convierten en espacios-tiempos de sostenimiento de lo que ha persistido y se ha reconstituido comunitariamente hasta ahora como potencia para reproducir la vida desde la mutualidad. No se ve un impacto a gran escala, quizá lo más evidente es que permite trajinar por una época de peligro. Aunque el despojo, la pérdida o la muerte han dejado dolor y dificultad en los espacios organizativos comunitarios, también de ahí emergen horizontes de autogestión del cuerpo-territorio en relación con una memoria profunda y procesos de enseñanza-aprendizaje donde se habita cotidianamente.

A las resistencias micropolíticas de los pueblos teotihuacanos, con sus densidades heterogéneas, sugiero llamarles provisionalmente cuerpo-comunal *nepántlico* —para referirme a un trajinar

que tiene como orientación la mutualidad—. Se trata de una idea para retomar la memoria de la lucha larga, que ha insistido en la colaboración y la compartición como trama fundamental de los tejidos comunitarios, que a través del agenciamiento, la reconfiguración y el “mimetismo abigarrado” de prácticas culturales y de formas prácticas comunitarias de muy larga data, los pueblos han reconstituido en alguna medida. Lo *nepántlico* busca ser una especie de lugar donde irrumpa el pasado en el presente, en un contexto contencioso, agonístico o yuxtapuesto y contrastante; el *nepantla* es una autorrepresentación de las propias narrativas y despliegues de sentido de los pueblos mesoamericanos, como testimonio de transformaciones moleculares, abiertas a los espacios-tiempos liminales que cuestionan la normalidad o naturalización colonial de la vida como potencia que busca reconstituir lo comunitario como espacio abierto siempre rehaciéndose, o como constelación que proviene del pasado y es aprehendida en el presente como posibilidad de caminar por y hacia horizontes emancipatorios.

## Bibliografía

- Badillo, Donatto, “La estética de la milpa como cristalización del movimiento campesino en el Valle de Teotihuacán”, *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 2, octubre, 2015, pp. 81-84.
- Barber, Kattelin, “Silvia Rivera Cusicanqui: ‘Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano’”, *El Salto. Feminismo poscolonial*, 17 de febrero de 2019, Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena> [consulta: 1 de abril de 2021].
- Butler, Judith, *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*, Londres, Routledge, 1993.
- Cabnal, Lorena, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, ACSUR-Las Segovias, 2010.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 2012, 197 pp.

- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, 243 pp.
- \_\_\_\_\_, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”. En Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca/UACM, 2008, 118 pp.
- FPDT y Coordinadora #YoPrefieroElLago, “Proyecto ‘Manos a la Cuenca’. Proyecto especial integral para la: restitución, resarcimiento y compensación de daños ambientales, socioeconómicos e hidrológicos, generados por el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM hoy NAIM)”. Disponible en: <http://yoprefieroellago.org/documentos/> [consulta: 5 de abril de 2021].
- Gago, Verónica, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Madrid y Buenos Aires, Tinta Limón/Traficantes de Sueños, 2019, 271 pp.
- Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1987, 333 pp.
- Giraldo, Omar, e Ingrid Toro, *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*, Chetumal, El Colegio de la Frontera Sur/Universidad Veracruzana, 2020, 174 pp.
- González, Fernando, *Investigación cualitativa y subjetividad. Los procesos de construcción del conocimiento*, México, McGraw-Hill, 2007.
- González, Margarita, “El sistema de riego de los manantiales de San Juan Teotihuacan”, en Jacinta Palerm y Tomás Martínez, *Antología sobre el pequeño riego, vol. II. Organizaciones autogestivas*, México, Colegio de Postgraduados-Unidad Montecillos/Plaza y Valdés, 2000, pp. 133-210.
- Guattari, Felix y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, 381 pp.
- Gutiérrez, Raquel, Mina L. Navarro y Lucia Linsalata, “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión”, en Daniel Inclán, Lucia Linsalata y Mágina Millán (coords.), *Modernidades alternativas*, México, UNAM- FCPys/Ediciones del Lirio, 2017, 455 pp.

- Gutiérrez, Raquel, *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017, 155 pp.
- Kalach, Alberto, *México Ciudad Futura*. Disponible en: <https://www.kalach.com/ciudad-futura>, [consulta: 2 de enero de 2021].
- Leal, Olivia, “Viejas y nuevas formas de recreación de las mayordomías de Santa Catarina Acolman”, en Hilario Topete, Leif Korsbaek y María Sepúlveda [coords.], *La organización social y el ceremonial, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder*, México, PROMEP/SEP, 2005, pp. 35-58.
- Marcos, Sylvia, *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011.
- Medicina Natural Cuahmeztli, *Nuestros horizontes*/Entrevista realizada por Donatto Daniel Badillo Cuevas, Acolman, marzo de 2021, mimeo.
- Navarro, Mina Lorena, “Hacer común contra la fragmentación de la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida”, *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios. ¿Común para qué?* núm. 1, octubre de 2015. Puebla, pp. 99-124.
- Rivera, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, 169 pp.
- \_\_\_\_\_, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, 350 pp.