

Etnografía para Ecología Política: Significaciones Ontológicas, Políticas y Éticas del habitar

Enrique Israel Ruíz Albarrán
ORCID 0000-0002-8347-8792
enriqueisraelruiz@gmail.com
Instituto de Investigaciones Sociales UNAM

Fecha de recepción: 04/10/2024 Fecha de aceptación: 12/12/2024

Resumen

El objetivo del presente texto consiste en tejer un encuentro epistémico entre la etnografía interpretativa de Clifford Geertz y la ecología política de Enrique Leff para situar significaciones ontológicas, políticas y éticas del habitar en territorios aledaños al Lago de Texcoco, Estado de México. Para hacerlo, se esboza un ejercicio de descripción densa sobre las enunciaciones emitidas por las y los interlocutores con quienes trabajamos durante nuestra fase de campo. El texto se divide en tres partes. En la primera, se trazan las contribuciones de un campo de saber hacia el otro. En la segunda, se proponen tres lecturas sobre aquellas significaciones relacionadas a la existencia colectiva en cuanto cohabitantes de ecosistemas, resignificándolos mediante acciones políticas en defensa de su territorio o dándole un lugar a las contradicciones inherentes al propio vínculo social; además de organizarse para cuidar simbólicamente y físicamente los espacios que habitan. Por último, se plantea una reflexión sobre el papel de las técnicas etnográficas en los estudios socioambientales orientados bajo la perspectiva de la ecología política.

Palabras clave: etnografía, ecología política, habitar, significaciones ontológicas, políticas y éticas.

Abstract

The objective of this text is to weave an epistemic encounter between Clifford Geertz's interpretative ethnography and Enrique Leff's political ecology to situate ontological, political and ethical meanings of living in territories surrounding Lake Texcoco, State of Mexico. To do so, an exercise of dense description is outlined on the statements issued by the interlocutors with whom we worked during our field phase. The text is divided into three parts. In the first, the contributions of one field of knowledge to the other are outlined. In the second, three readings are proposed on those meanings related to collective existence as cohabitants of ecosystems, redefining them through political actions in defense of their territory or giving a place to the contradictions inherent to the social bond itself; in addition to organizing themselves to symbolically and physically care for the spaces they inhabit. Finally, a reflection is proposed on the role of ethnographic techniques in socio-environmental studies oriented under a political ecology perspective.

Keywords: ethnography, political ecology, dwelling, ontological, political and ethical meanings.

Introducción

En la actualidad, cuando hablamos del capitalismo neoliberal y sus megaproyectos, también hablamos de lo que se produce como crisis ambiental: calentamiento global, contaminación del aire, agua y tierra; deforestación, sequías, consumo excesivo de combustibles fósiles, caza de especies en peligro de extinción, fractura hidráulica para extraer gas o petróleo y, por supuesto, violencia ejercida por estos proyectos de corte

neoliberal que atentan contra la vida de los ecosistemas. Consolidándose, de este modo, la puesta en marcha de métodos agresivos de extracción que, con David Harvey (2005), podemos caracterizar como procesos de acumulación por desposesión; “acumulación basada en la depredación, el fraude y la violencia” (Harvey, 2005: 112). Sin embargo, provocando la organización colectiva en defensa de sus territorios.

En el caso mexicano, hay que destacar que quienes hoy protegen sus mundos de vida han reinventado el lazo social que les une, pero no sólo para frenar los megaproyectos que destruyen su ambiente, sino para simbolizar de otra manera su deseo de habitarlos. Si esto ha sido así es porque ante la amenaza extractivista se posibilitaron acciones de dimensiones éticas y políticas con el propósito de descolocarse de ese lugar tan frágil que, hasta antes de su organización, llegaron a tener dentro del campo de las relaciones de poder entre el sistema capitalista y la historia de cada una de sus regiones. Construyendo proyectos de emancipación social encarnados en otros modos de habitar el mundo y a partir de los cuales reivindican su derecho a la vida, alimentación, vivienda, educación, seguridad social, trabajo, territorio, etc.

Dicho lo anterior, aquí nos interesa pensar la problemática relacionada a la pregunta por el habitar como parte de los conflictos socioambientales por vía de sus significaciones según los discursos que las producen. Un camino es la Ecología Política. Al respecto, Enrique Leff (2023) dice que “La ecología política establece su diferencia con otras ecosofías y ecologismos que han surgido en el espacio de las ciencias sociales al definir su campo dentro del conflicto social y de las estrategias de poder que atraviesan los procesos de distribución ecológica y desigualdad social en la construcción de la sustentabilidad ambiental.” (Leff, 2023:289)

Esta cita da cuenta de un campo de estudio interesado en los conflictos socioambientales bajo la tesis de que son efecto, por un lado, de prácticas existenciales alienadas a imperativos extractivistas del discurso capitalista, emergiendo con esto significaciones asociadas a la muerte, violencia, destrucción, angustia, dolor, miedo, desorden, caos, etc. y, por otro, de actos subversivos cuya apuesta es hacer pasar modos disyuntivos de estar-en-el-mundo en términos de una ontología de la diversidad, política de la diferencia y ética de la otredad. Tres pilares con los que Enrique Leff aborda la pregunta por el habitar más allá de un capitalismo voraz.

Y, no obstante, esta ecosofía de la investigación ambiental puede fortalecerse a través de un encuentro epistémico con la antropología simbólica y sus técnicas etnográficas. Más aún, si advertimos que dichas significaciones brotan de las enunciaciones de aquellas subjetividades que relatan sus vivencias cuando estamos implicados en una conversación. Esto nos convoca a buscar metodologías que nos posibiliten alojar dichas enunciaciones. En el presente texto consideramos pertinentes los aportes de Clifford Geertz (2010). Por ejemplo, la noción de descripción densa desde donde ensayaremos un ejercicio de interlocución con cuatro cohabitantes del Lago de Texcoco que, por razones de seguridad, presentamos mediante seudónimos. Al primero lo llamaremos Raúl, profesor de una prestigiosa casa de estudios dedicada a investigar problemas socioecológicos; el segundo será Gonzalo, el coordinador de un interesante colectivo de difusión cultural en Texcoco de Mora; al tercero lo llamaremos Alberto, un joven arquitecto y campesino integrante de una organización social que desde hace un par de décadas se ha movilizado para defender y cuidar sus territorios ejidales. Finalmente, tenemos a Alma, una joven activista de las montañas texcocanas que ha participado en la defensa del agua.

El objetivo del presente escrito es tejer un encuentro epistemológico entre la etnografía y la ecología política mediante el concepto de descripción densa para situar significaciones ontológicas, políticas y éticas del habitar en territorios aledaños al Lago de Texcoco, Estado de México. Pasemos, pues, al encuentro epistémico que aquí proponemos.

Etnografía para ecología política: contribuciones epistemológicas

La palabra etnografía proviene de dos voces griegas: *ethnos* (nación, pueblo, raza) y *graphein* (grabar, escribir) que, en su conjunción, quiere decir algo así como escritura sobre un pueblo. Hay que aclarar, sin embargo, que dicha escritura ha sufrido cambios en su conceptualización a lo largo de la historia antropológica. Tómese de ilustración lo que se hizo en los albores del proyecto etnográfico bajo los criterios metodológicos de la ciencia positiva. En ese entonces, se decía que el trabajo de campo era realizado por alguien con la capacidad de estudiar “objetivamente” el mundo de la otredad; cuya mirada científica, “fría” y “calculada” le permitía explicar cómo vive la alteridad, cuáles son sus sistemas de creencias, cómo constituye sus formas de organización política, etc.

En la comunidad científica, esto se tradujo en una suerte de prejuicios sobre aquellas culturas calificadas como no civilizadas. De aquí que cualquier expresión humana alejada de la concepción moderna del mundo era tildada de salvaje, bárbara o atrasada y, por lo tanto, ajena a los ideales de libertad, democracia, libre mercado, avances tecnológicos, individualidad, etc. No obstante, anulando la complejidad simbólico-práctica de la cultura visitada. Considérese, por ejemplo, la escuela evolucionista empeñada en clasificar sistemas de creencias y prácticas sociales entre diferentes grupos tomando como referencia al discurso civilizatorio occidental.

Estas posiciones etnocéntricas dieron lugar a un problema ético y epistémico, toda vez que el quehacer etnográfico se simplificó a un procedimiento descriptivo de elementos tomados como “exóticos”, adjudicados a estas formas de vida humana. Además de que estos científicos sociales se autoconcebieron especialistas para hablar en nombre de aquellas voces nativas. Al hacer esto, se borró la historia del “otro”; excluyendo aquellas subjetividades que han construido su propio relato de vida social a partir del cual habitan el mundo que les rodea. En síntesis y, para ponerlo en palabras del etnólogo mexicano Roberto Garnica (2007), esta manera positiva de practicar la etnografía fracasó en el hecho de que no alojó aquellas enunciaciones que se hicieron escuchar como parte de un ethos socio-simbólico estructurado colectivamente y transformado históricamente. En cambio, se redujo a “la manera plástica de referirse al fenómeno de la representación.” (Garnica, 2007:28). Colocando al otro en el lugar de las curiosidades que toda cultura occidental debe conocer.

Una vía alterna para concebir el encuentro con la alteridad se ubica en la antropología interpretativa bajo la orientación de una práctica etnográfica que incluye la palabra del otro entendida como una voz de interlocución. En donde el etnólogo se implica con esa singularidad en su radical diferencia mediante una conversación tejida intersubjetivamente. Ahora, la apuesta está en darle un lugar a las enunciaciones de aquellas subjetividades que hablan de un modo particular de habitar el mundo. De tal modo que se busca participar en una conversación con el propósito de dejar que éstas mismas subjetividades transmitan su historia cultural o, para ponerlo en palabras de Marc Augé (2006), su propia etnohistoria. Bajo el entendido de que “Con el término “etnohistoria” los etnólogos pretenden menos hacer la historia de los pueblos estudiados que comprender la concepción que dichos pueblos tienen de la historia o, más exactamente, la concepción que esos pueblos se forjan de su propia historia.” (Augé, 2006:19)

Esta manera de practicar la etnografía, es decir, la que escucha por voz de quienes narran su vida cotidiana - cómo es que simbolizan sus tradiciones, sus rituales, sus pasiones, su malestar social, etc.-, nos lleva a plantear la primera contribución epistemológica que, con Clifford Geertz, esbozamos así: “el análisis de la cultura ha de ser [...] no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.” (Geertz, 2010:20). Esta manera de entender el estudio de la cultura desmistifica el lugar

del etnógrafo asimilado como un científico social de mirada objetiva, exterior, pura y neutral; supuestamente, con la capacidad de resolver enigmas de la existencia colectiva a condición de que pueda establecer leyes universales para su comprensión. Por su puesto, hoy día esto ya no se sustenta, porque tras caerse la ilusión del investigador intacto en su encuentro con el otro, el trabajo de campo ahora nos convoca a repensar lo que podemos advertir a partir de aquello que observamos, escuchamos o interrogamos; acciones que implican la subjetividad del propio etnógrafo, toda vez que “los antropólogos no estudian aldeas [...] estudian en aldeas.” (Geertz, 2010:33). Este **en** subraya el hecho de que el trabajador de campo también está en el interior de esa trama de significaciones que intenta investigar. De tal suerte que los significantes afectan su subjetividad al tiempo que condicionan los límites de su comprensión. De aquí que Geertz entienda los escritos antropológicos como “interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden.” (Geertz, 2010:28). Por lo tanto, la producción de significaciones, será aquello que resulte del juego dado entre interpretaciones de otras interpretaciones. Pero entonces, ¿qué entender por comprensión? Siguiendo a uno de los filósofos que Garnica utiliza para pensar esto que planteamos, retomemos lo que Hans-Georg Gadamer (2007) entiende por tal: “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí.” (Gadamer, 2007: 12a)

El comportamiento, del latín *portare* es un verbo que hace referencia a la acción de contener en sí mismo valores de conducta. En otras palabras, portar los acuerdos socialmente establecidos para conllevarse en sociedad. De tal suerte que todo conllevar responde a los imperativos impuestos por un consenso colectivo. Esto queda más claro cuando oímos hablar de comportamiento del consumidor. Con estas palabras, el lenguaje capitalista no alude a acciones singulares de una persona a partir de las cuales elige o desea libremente qué bienes y servicios requiere para satisfacer sus necesidades básicas. Por el contrario, el comportamiento del consumidor es la forma genérica de fetichizar el vínculo social según lo establece la lógica del intercambio de mercancías entre valores de uso y de cambio.

Ahora bien, ¿si la comprensión, según esto último, no es resultado del comportamiento humano, entonces, hacia dónde virar la problemática? Gadamer lo lleva hacia el horizonte de la coexistencia colectiva como efecto del acto de conversar. Para él, comprender es conversar, es tomar algo que viene dado por el otro y, viceversa. Escribe el filósofo alemán: “estar-en-conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro.” (Gadamer, 2010:356). Lo que aquí se está señalando es que la comprensión es una cualidad ontológica del ser-con-los-otros; es una suerte de historización apoyada en la circulación de significantes para darse un lugar en el encuentro con la diferencia, con la alteridad. Entonces, *verstehen* (comprender), es la apertura hacia la posibilidad de hacer vínculo social, es un permitirse descubrir “cómo me aprenderé de allí [...] con relación a algo de otro.” (Gadamer, 2007:74b), pero para hacer lazo social.

Esto último no es sólo un posicionamiento epistémico que nos invita a pensar nuestro lugar ante esa voz portadora de historia, sino que nos convoca a sostener un posicionamiento ético con aquellas subjetividades que nos han permitido entablar una conversación. Por eso cobra mucha relevancia preguntas del tipo: ¿qué posición mantenemos ante la otredad cuando hablamos y escuchamos?, ¿cómo hablamos?, ¿qué escuchamos?, ¿cómo escuchamos?, ¿qué preguntamos?, ¿cómo lo preguntamos?, ¿qué podemos entender como acto de comprensión?, ¿por qué nuestra comprensión es histórica y, por lo tanto, imposible de generarse como totalidad? y, aun así, ¿cómo comunicar lo interpretado a través de un tipo de escritura sobre la diferencia? En este orden de preguntas, hay que agregar la cuestión por la metodología para poder producir conocimiento con lo registrado. Aquí proponemos desbrozar una a partir de lo que Clifford Geertz llamó descripción densa. Principalmente, porque para él la interpretación de una cultura es como “tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero” (Geertz, 2010:24).

Tres rasgos de la descripción densa

Con base a los postulados contenidos en el concepto de descripción densa, en este apartado vamos a puntar lo siguiente: 1) El etnógrafo lee culturas porque éstas son como libros vivos; 2) Lo que se lee es un texto llamado discurso social; 3) Lo que se intenta recuperar son las enunciaciones de las subjetividades que se hacen escuchar por vía de dicho discurso social.

Hacia 1973 Geertz publica *La interpretación de las culturas*, una serie de ensayos que inauguró con el problema de la comprensión etnográfica a partir del concepto de descripción densa. Con este recurso heurístico habló del trabajo interpretativo bajo la tesis de que la cultura o las culturas son escritos vivos que de alguna manera hay que leerlos. El reto, en este sentido, está en desentrañar por vía de los entramados simbólicos aquello que le da un lugar al ser del lenguaje como existencia colectiva o, mejor dicho, como ser-con-los-otros. Vale aclarar que dichos entramados son los que emergen como el “objeto” de la etnografía; un objeto expresado a modo de cierta “jerarquía estratificada de estructuras significativas” (Geertz, 2010: 22). De ahí su insistencia en una concepción semiótica de cultura “Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.” (Geertz, 2010:27).

De esto último hay que aclarar dos cosas. Primero, la cultura no se piensa más como consecuencia de fenómenos mentales asimilados psicológicamente, ni de conductas aprendidas, sino como efecto de un orden simbólico encarnado en el vínculo social y a partir del cual la gente recrea la historia de su mundo. Segundo, el etnógrafo debe encontrar la manera de penetrar ese entramado socio-simbólico para describir desde sus profundidades cómo es que los significantes le dan un lugar a la existencia colectiva ante el mundo que le rodea. Esto ya nos habla de otra manera de pensar la cultura, pues “el sujeto no posee relación directa con lo real del mundo, para hacerlo, depende directamente del lenguaje —para después relacionarse con el mundo.” (Ruíz, 2018:137) Evidentemente, no hay un orden universal, hay campos de significantes llamados culturas.

Y, no obstante, ¿cómo se hace dicha descripción? Arriba dijimos que la interpretación antropológica consiste en realizar una lectura del texto cultural. En seguida, hay que aclarar que lo que se lee es “un discurso social, aun cuando [...] fuera un discurso desarrollado en múltiples lenguas [...] tanto en actos como en palabras.” (Geertz, 2010:30) Pero, ¿cómo se lee? Geertz dirá que escuchando las enunciaciones de los interlocutores. Tesis que retoma de los estudios filosóficos del francés Paul Ricoeur (2022) y a partir del cual señala lo siguiente: “El etnógrafo “inscribe” discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada [...] Paul Ricoeur, de quien tomé toda esta idea de la inscripción de los actos aunque algún tanto modificada, pregunta: “¿Qué fija la escritura?” “No el hecho de hablar, sino lo 'dicho' en el hablar...” (Geertz, 2010:31)

Para intentar asir la tesis de la enunciación, es decir, lo dicho en el hablar, revisemos ahora lo que Ricoeur ve en Geertz: “Para el antropólogo y el sociólogo, el término símbolo subraya de entrada el carácter público de la articulación significativa. Según Clifford Geertz, “la cultura es pública porque la significación lo es”. Adopto con gusto esta primera caracterización, que muestra perfectamente que el simbolismo no está en la mente, no es una operación psicológica destinada a guiar la acción, sino una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social.” (Ricoeur, 2022:120)

Y añade, “Un sistema simbólico proporciona así un contexto de descripción para acciones particulares.” (Ricoeur, 2022:121) Pero, “Antes de someterse a la interpretación, los símbolos son "interpretantes" internos de la acción.” (Ricoeur, 2022:121)

Para Ricoeur, el símbolo interpretante abre lugar a lo dicho del vínculo social. Con esta tesis sugiere que la existencia colectiva “se hace tiempo humano en la medida en que se articula un modo narrativo” (Ricoeur, 2022: 113), es decir, en la medida en que la existencia hablante es contada o comunicada mediante la enunciación de un relato histórico. Y es de este modo que podemos sintetizar los tres rasgos inherentes al concepto de descripción densa según lo formula Geertz: “es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones precedidas y fijarlo en términos susceptibles de consulta.” (Geertz, 2010:32)

Estas son, pues, las contribuciones epistemológicas con las que pretendemos ensayar un enfoque interpretativo desde la ecología política para pensar la pregunta por el habitar en territorios aledaños al lago de Texcoco, en donde la propuesta consiste en leer densamente las enunciaciones de nuestros interlocutores a partir de lo que Enrique Leff llama ontología de la diversidad, política de la diferencia y ética de la otredad.

La descripción densa en el horizonte de la ecología política. Ontología, política y ética

La ecología política aborda la problemática del habitar dentro de un campo de tensión estructurado por relaciones de poder entre procesos capitalistas de acumulación por desposesión y agrupaciones culturales en defensa de su territorio. Dos preguntas que interesan a esta perspectiva de estudio son las siguientes: 1) ¿Cómo se dan los procesos de alienación subjetiva al paradigma capitalista para construir un discurso de vida sostenido en el ideal moderno del libre mercado? 2) ¿Cómo es que un acto de resistencia contrahegemónica puede subjetivar de otro modo al ser-cultural para habitar el mundo en términos de una ética de la vida - ética que subvierte los imperativos del discurso capitalista? El asunto es que ambas cuestiones pueden pensarse desde la problemática del poder.

Cuando Michel Foucault (1988) planteó la pregunta por el poder, pensó explorarla no tanto para situar prácticas alternas que el sujeto puede inventar con el propósito de liberarse de los mecanismos institucionales de control social, sino que le interesó ubicar cuál es el tipo de subjetividad producida desde las instituciones y, de este modo, “comprender cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia.” (Foucault, 1988:5) Esto lo llevó a buscar pistas para desocultar aquellos mecanismos que las sociedades disciplinarias ponen a funcionar con el objetivo de reproducir posiciones subjetivas que implican el lugar de un sujeto “sujetado”. Intentará responder su pregunta desentrañando la lógica de operación que diversas “técnicas de poder” (Foucault, 1988:8) utilizan para estructurar modos del ser de un sujeto pasivo a partir de un doble proceso: subjetivación y totalización. Por lo primero entiende “aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros” (Foucault, 1988:7). Esta subjetivación alienante se refiere a las identificaciones que un sujeto tiene con un ideal, un semblante, un imperativo o un discurso que jamás interroga, perpetuando así su estado de vasallaje. Por otra parte, los procesos de totalización son aquellos que imponen las condiciones estructurales generales desde donde se dirige el rumbo que debe llevar determinado contexto histórico-sociocultural. En nuestros tiempos, el discurso capitalista es esta instancia totalizadora según se lo permiten los dispositivos de control social que emanan de la ciencia, la educación, el trabajo, la salud, la sexualidad, etc. Totalización, en este sentido, implica el funcionamiento de: “una estructura muy sofisticada en la que pueden integrarse los individuos, con una condición: que esta individualidad adquiera una nueva forma y se vea sometida a un conjunto de mecanismos específicos.”

(Foucault, 1988:9) Pero Michel Foucault avanza en su análisis cuando coloca su mirada ahí donde aparecen “formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder.” (Foucault, 1988:5). Su tesis es que “no hay una

relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida...” (Foucault, 1988:19), porque, si bien es cierto, el poder opera en cualquier tipo de vínculo social, también es posible reorientarlo para que el sujeto se descoloque de ese lugar de sumisión y subvierta su posición en términos de un tipo de subjetividad creativa.

Ahora bien, nosotros hacemos una correlación entre el campo de la ecología política y esta manera de pensar la subjetividad constituida al interior de un espacio de tensiones donde circulan relaciones de poder porque nos permite estudiar cómo se producen significaciones dentro de un modo de habitar el mundo, ya sea desde el discurso de la crueldad capitalista o desde el campo de la resistencia social para rehabilitar su territorio. Esto nos enseña que el acto de habitar no es abstracto porque siempre implica el hacer existencial de la subjetividad, es decir, no sólo con la materialidad de las cosas ubicadas en la estructura del espacio-tiempo, sino simbolizando los lugares que transita, significándolos, narrándolos, asignándoles una historia. ¿Cómo es esto?

Del latín *habitāre*, la RAE define habitar como morar. Esta concepción genérica resulta poco útil para problematizar los modos en que los humanos inscriben sus acciones para vivir en su mundo. Heidegger (1994), por su parte, entiende el habitar como un acto que el ser del lenguaje construye para residir en lo real del mundo a partir de su capacidad poética, digamos, haciendo con el paisaje de las cosas una historia; metaforizando lo que le sale al paso para estar-ahí en cuanto ser-con-lo-otro. De aquí que para el filósofo el habitar es el acto creativo a través del cual el ser hace pasar su estar-en-el-mundo. La poética como posibilidad de historizar es, pues, la vía creativa como el ser se da un lugar en cuanto coexistente con el Cielo, la Tierra, los Dioses y la Humanidad. Sin embargo, Heidegger señala que, con la llegada del discurso de la modernidad, el *habitāre* en cuanto modo de ser en la tierra ya está desarticulado de su constitución ontológica. En *Construir, Habitar, Pensar* sostiene que “el habitar no es experimentado como el ser del hombre; el habitar no se piensa nunca plenamente como rasgo fundamental del ser del hombre.” (Heidegger, 1994:130) Para Heidegger, esto quiere decir que con la llegada del proceso metonímico de la mercancía las significaciones del habitar quedaron reducidas a su comprensión de plusvalía; porque bajo la lógica mercantil los imaginarios sociales asumen que su habitar remite a la objetividad de los espacios que transitan con regularidad; a los lugares de convivencia que definen por sus clases sociales y, por su puesto, a su capacidad de consumo para establecerse en casas-habitaciones que funcionan como propiedades privadas. A este acontecimiento lo llamó la auténtica penuria del habitar moderno. Hay que aclarar, sin embargo, que “la auténtica penuria del habitar no consiste en primer lugar en la falta de viviendas [...] La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar” (Heidegger, 1994:142)

En México podemos relacionar dicha penuria al problema de los conflictos socioambientales originados por un modelo extractivista radicalmente destructivo que se basa en la explotación a gran escala de los recursos naturales: minerales, petróleo, agua, agricultura, ganadería, bosques, etc. El hecho es que, a nivel de su significación, estos procesos de destrucción de la naturaleza pueden pensarse acompañados con lo que Aquille Mbembe (2011) llama “topografías [...] de la crueldad” (Mbembe, 2011:75), un lugar en donde el ser experimenta “las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte” (Mbembe, 2011:74). Se trata, en este entendido, de la “destrucción máxima de las personas y de la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes.” (Mbembe, 2011:75)

En oposición a estos mundos de muerte, tenemos los contruados por la resistencia comunitaria interesada en la defensa de su territorio; actos de resistencia contra los efectos violentos del poder. Enrique Leff les dice “ontologías existenciales de los pueblos de la Tierra” (Leff, 2018:555). Desde el campo de la ecología política

esto significa que hemos de desentrañar aquello que se inscribe como re-existencia en oposición a lo inhóspito del mundo capitalista, a lo agreste de un mundo que con Heidegger llamamos penuria del habitar.

Ahora bien, en nuestro caso de estudio, sostenemos que una de las representaciones de estos mundos de crueldad fue lo que hasta el 2019 se conoció como El Nuevo Aeropuerto Internacional de México (NAIM). Un mega proyecto multimillonario que, en su primera etapa, se construyó en un terreno de aproximadamente 4,400 hectáreas ubicadas en los municipios de Atenco, Ecatepec y Texcoco de Mora en el Estado de México. Desde el principio, este proyecto aeroportuario fue marcado por su modelo extractivista cuyos efectos podemos caracterizar mediante el exceso, el abuso, el desorden y la violencia ejercida hacia el pueblo de Atenco. Hecho que dio lugar a la movilización social. Al respecto, Raúl -profesor de una prestigiosa casa de estudios dedicada a investigar problemas socioecológicos- que hoy coordina un proyecto relacionado al Lago de Texcoco destaca la relevancia de la organización social frente a los argumentos oficialistas con los que se justificaba la construcción del aeropuerto:

La idea de ese proyecto surgió a raíz del impacto negativo que tuvo el intento de construcción del aeropuerto que ya se venía dando desde el año 2000 en la presidencia de Vicente Fox Quesada que trató de construir un aeropuerto. Lo que decían ellos, en ese entonces y que se ratificó en 2015 con Peña Nieto, fue que la zona de Atenco-Texcoco que está en la parte lacustre, pues son tierras más o menos planas. El otro argumento que decían ellos es de que era una zona improductiva, que ya no había más que hacerle, que utilizarla para otra cosa y un proyecto estratégico que vieron ellos fue el de construir un aeropuerto. Vicente Fox vio de acuerdo a sus asesores que eran tierras planas, y dijo vamos a hacer un aeropuerto. Sin embargo, no esperó la respuesta social que, inmediatamente, se protestó por el abuso que se tenía sobre las tierras; de quitar el territorio a la gente que estaba habitando el lugar. Les estaban pagando alrededor de 7 pesos el metro cuadrado, lo cual es un robo, no hay otra palabra más que decir robo, y esto pues hizo que la gente no se dejara y surgían, inclusive, varias organizaciones dentro de la que destaca el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, que fue una organización que ha luchado y que sigue luchando porque se tenga el mejor uso de este territorio, que no se destruya. (Raúl, comunicación personal, 26 de septiembre del 2023).

Ahora bien, lo que dio legitimidad a esta respuesta social es la comprensión que cada una de las comunidades de la zona lacustre tiene del mundo que les rodea. Al contrario de los representantes del discurso oficialista –para quienes solo hay restos de lo que alguna vez fue un lago salado-, estos grupos ven vida abrazada por un entramado simbólico tejido a lo largo de sus ecosistemas. En otras palabras, no sólo aprendieron a convivir con un suelo salino de donde desde la época prehispánica sacaban el tequesquite, alga espirulina, ahuate, mosco o patos, sino que han investido estos ecosistemas con el conocimiento histórico que culturalmente alojan.

El sábado 25 de mayo del 2024, durante un recorrido por los cerritos de Tepetzingo, Huatepec y Ciénega de San Juan en los ejidos de San Salvador Atenco, Gonzalo, guía de nuestra caminata y coordinador de un colectivo de difusión cultural en Texcoco de Mora, hizo un comentario donde da cuenta del peligro que corre el acervo cultural de la zona con la llegada de saqueadores: “El cerro de Huatepec junto con el de Tepetzingo formaban una unidad entre habitacional y de culto, se reporta desde el tiempo post clásico tardío, que es la parte de Nezahualcóyotl y los señores acolhuas, desafortunadamente, hay lugares como Huatepec donde vienen muchos saqueadores y empiezan a hacer lo que llaman pozos de saqueo; piensan que hay cosas abajo enterradas, o algo así, de valor monetario, y el valor que se tiene aquí es más bien ambiental y cultural” (Gonzalo, comunicación personal, 25 de mayo del 2024).

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

Hay que decirlo, porque la definición exacta, científicamente adecuada del lago no concuerda con lo que ahora es la zona del lago, pero en el imaginario socialmente y de facto sigue existiendo el lago. Las comunidades siguen teniendo esta relación, cada vez es menos, sí, mucho tuvo que ver la evolución de la desecación del lago, luego la ocupación de los terrenos de lago con la creación de sitios como con unas colonias, pero, sobre todo, también el cambio en el estilo de vida de la gente. Muchos de los que actualmente están en esta zona haciendo las actividades lacustres, aunque tienen una relación todavía íntima con el agua, son personas ya mayores, no tan mayores algunas, pero jóvenes no son, los jóvenes ya no quieren seguir con los oficios porque son oficios difíciles, son oficios cansados. (Gonzalo, comunicación personal, 18 de mayo del 2024)

Aun así, durante nuestro trabajo de campo hemos recuperado varios testimonios que destacan el valor que el lago de Texcoco conserva en el imaginario social. Al grado de hablar de **su rescate, su recuperación, su conservación, su salvación o su protección**. Lo importante de estas enunciaciones está en el hecho de que abren la posibilidad de situar significaciones más allá de consignas ecologistas, porque a través de estos imaginarios se articulan ontologías en coexistencia con el Lago y los mundos que le rodean.

Tómese de ilustración palabras de Alma, una joven activista de los pueblos de la montaña texcocana, allá en San Miguel Tlaixpan, quien nos habló del amor que siente hacia el agua. Un amor, dice ella, que le fue heredado por su abuela y su abuelo, desde el campo hasta la cocina y, viceversa. Su convivencia familiar, en este caso, es el modo como ella historiza su conexión con el agua:

Desde pequeña veía a mi bisabuelo regar las plantas en la huerta y, él, pues me llevaba. Entonces, me instaló una hamaca grande y me contaba los números en náhuatl; contaba sobre el agua, era muy impresionante, entonces, tuve mi conexión por eso, por mi abuelo, por cómo regaba sus plantas en Tlaixpan, en esa huerta gigante donde ahorita hay casas. Antes era hermosa, era muy bonito tener a la mano peras, aguacates. ¡Veía la vida! Y también mucha conexión era con la cocina de mi bisabuela, porque mucha de la fruta que se daba en la huerta, pues se utilizaba en la cocina, e incluso, las rosas, unas rosas de castilla, son las que ocupaba mi abuela para bañarme; un baño de sol afuera sacaba una tina, la calentaba con el sol y ponía las rositas, entonces, desde ahí viene esa conexión con el agua, desde sus enseñanzas. (Alma, comunicación personal, 15 de julio del 2024)

Leamos esto último a partir de lo que Enrique Leff llama ontología de la diversidad. Por supuesto, no se trata de una ontología esencialista, universal o trascendental, sino de modos históricos de habitar un mundo, del estar-ahí conforme a lo que comunalmente se puede construir para levantar un mundo. En nuestro trabajo de campo, estas ideas nos confrontaron con el hecho de que lo indeterminado del ser-cultural nos invita a poner en contexto en dónde estamos parados. Por ejemplo, en la zona lacustre del Lago de Texcoco quedó claro que el discurso empresarial -que hasta el 2019 financiaba las obras del NAIM- desconocía que estas comunidades inventaron modos prácticos y simbólicos para convivir con la sal, con su tipo de agua y con los ríos que les rodean. Por supuesto, no se trata de alimentar la fantasía de que estas comunidades viven en armonía, equilibrio y paz con su naturaleza, incluso, entre ellos mismos; sino de entender en términos de una descripción densa las significaciones que estas comunidades le asignan al agua y que en todo momento fueron ajenas al proyecto aeroportuario. Detonando, por lo tanto, la acción política para la defensa de su territorio mediante la construcción de proyectos sustentables con el propósito de dignificar los lugares que habitan según su diversidad ontológica. Las significaciones colectivas que se tejieron aquí nos permiten advertir que: “el valor de los imaginarios sociales de la sustentabilidad surge de su fuerza expresiva en el marco ético-político de un diálogo de saberes” (Leff, 2014:218)

Tenemos, pues, la entrada al campo de las políticas de la diferencia. Habría que aclarar, sin embargo, que “La política de la diferencia va más allá del reconocimiento de los diferentes modos de comprensión, intereses y posiciones políticas en un mundo plural.” (Leff, 2023:328). Aquí es muy importante distinguir entre política institucional y lo político, es decir, entre aquella que se ejerce al amparo de una serie de leyes escritas desde donde se determina las reglas del vínculo social y lo que se produce como efecto de las contradicciones en

el vínculo social. Considérese la idea de Chantal Mouffe (1999). “Concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es destruir toda la dimensión del poder y del antagonismo (que propongo llamar <<lo político>>), y es confundir completamente su naturaleza (Mouffe, 1999:190).”

Así, hemos de dar cuenta que una política de la diferencia no es una política de la necesidad, porque no corresponde a la institucionalización de la política desde donde se dicta un deber-ser. La diferencia, en este contexto, abre un lugar a las singularidades que impiden la realización Ideal de los vínculos presuntamente transparentes entre los seres humanos. De tal suerte que lo que está jugado es “La imposibilidad del cierre (es decir, la imposibilidad de la «sociedad») [...] que se muestra como movimiento continuo de diferencias” (Laclau & Mouffe, 1987:208). La problemática planteada aquí es crucial para la ecología política en cuanto a que se trata de darle un lugar a la diferencia entre diversas estructuras de existencia, o donde heterogéneas historias de vida-cultural nos convocan a volver a pensar al ser-con- los-otros desde su falta constitutiva. Planteemos, entonces, un cuestionamiento: ¿por qué en la ecología política de Leff se insiste en la pregunta por la re-existencia, pero tomando distancia de cualquier procedimiento que busque homologar la ontología del ser con el tema de la identidad política como presencia reguladora de la diversidad? Porque lo político es la acción social diferenciada que emerge con el desencuentro, el desacuerdo o el disenso inherente al lazo social, haciéndolo siempre frágil, pero no por esto, inhibición para crear un proyecto de emancipación social. En nuestro caso de estudio sabemos que las comunidades cercanas al Lago de Texcoco estuvieron confrontadas con las autoridades gubernamentales, irrumpiendo lo político como posibilidad de respuesta social; siendo la defensa de su territorio el motivo de toda su movilización. Durante nuestra caminata por los cerritos de Tepetzingo y Huatepec, Gonzalo recuerda que: “los cerros de Tepetzingo y Huatepec se resignificaron, incluso, cuando fue el conflicto del aeropuerto, porque se estaba construyendo el aeropuerto de ese lado y las personas, los ejidatarios que estaban defendiendo sus tierras utilizaban los cerros como para guarecerse de los ataques del ejército, la policía. Entonces venían al cerro y era como su especie de base de operaciones. El cerro al final siempre los protegió, en algún momento, siempre se consideró como algo importante por eso se ha resignificado constantemente, porque se sigue usando para distintas cosas.” (Gonzalo, comunicación personal, 27 de julio del 2024)

Resulta interesante que, en este caso, dichos procesos políticos permitieron re-imaginarizar el territorio desde donde se presentó su defensa. En este entendido, “Las luchas socio-ambientales son la manifestación de una voluntad de poder vivir, que desde los imaginarios sociales de la sustentabilidad reclama los derechos del ser cultural a sus modos autonómicos de existencia y su reposicionamiento en el mundo conforme con los principios y condiciones de la vida” (Leff, 2023:374). Y, no obstante, la política de la diferencia -encarnada en los diversos imaginarios de lucha-, no debe llevarse a la concepción dogmática de un acto perfectamente transparente en sus motivaciones. Si mencionamos esto es porque con la noción de lo político buscamos descolocarnos del Ideal que regularmente sostenemos en lo que llamamos movimientos sociales, populares o comunales; un Ideal que excluye las contradicciones inherentes a esas mismas organizaciones. Perdiendo, a su vez, lo que emerge como neocreación política ahí donde también se establecen relaciones de poder, conflicto y antagonismo. Desde su experiencia, Alma habla de las complicaciones que ha enfrentado como mujer activista. Dicho de otra manera, desencuentros entre lo político y el género:

Es muy difícil en verdad empatizar entre mismos activistas porque hay maneras de hacer activismo. El mío no sé cómo se llame, pero no es tan radical, es como a tus posibilidades de tiempo, de espacio. A veces hasta de una forma segura de hacerlo. Es muy extraño ser activista naciendo mujer. Eres demasiado criticada por todo y por todos, incluso, por las mismas autoridades a la hora de hacer una reunión, o lo que sea, igual tienen ciertas preferencias en un grupo de hombres, pues llegan luego con los hombres a platicar por esa misma energía, se atraen demasiado, es muy complicado. (Alma, comunicación personal, 15 de julio del 2024)

En términos de una descripción densa, podemos decir que las significaciones de lo político en el caso de la defensa del territorio tienen que leerse en sus paradojas. A la vez que abre un lugar para la subversión ante el malestar social, también nos habla de la imposibilidad de tejer el lazo social bajo la consigna de su equidad, igualdad o paralelismo en la relación intersubjetiva. Para decirlo de una buena vez, se trata de las paradojas entre lo singular de un deseo y la imposibilidad de sostener un proyecto colectivo sin conflicto.

¿Acaso este rasgo paradójico de lo político no nos convoca a tomar posición ante esto que ontológicamente está constituido por sus propias contradicciones? Aquí entendemos que tomar posición es dejarse enseñar por una experiencia ética de la otredad. Así, las paradojas de lo político nos llaman a asumir un habitar ético para hacernos cargo de la negatividad inherente al vínculo social en el que se participa; una ética para que colectivamente se trabaje con lo que produce desencuentros con el otro, pero no por ello obstáculo para resignificar el lazo social.

En una visita a los ejidos de la cuenca del lago texcocano, Alberto, un joven arquitecto y campesino integrante de una organización social que históricamente ha luchado por el control y cuidado de su territorio, identificó los retos que actualmente enfrenta su comunidad:

Antes estaba muy claro, el problema era tirar el aeropuerto, y ahora el problema no lo tenemos muy claro. ¿Por qué? Porque es un problema social. La problemática no termina en la cancelación del aeropuerto, sino que hay que seguir trabajando por proteger el territorio, incluso, ahora toca batallar con nosotros mismos; con nuestros compañeros, pero entendemos los modos y los tiempos, diferentes de cada quien, pero esa es de las principales cosas que nos afectan. Ahora el problema social, la desunión con la gente, la desunión del pueblo. Yo creo que lo que tenemos que tener para poder defender el territorio como organización de la gente es un reconocimiento del territorio, una construcción de la memoria colectiva, hacer una narrativa de la memoria del pueblo, entonces, arraigadas, bien fundamentadas, vamos a poder hacer trabajo colectivo. Faenas comunitarias, el tequio, todo un sistema ancestral, sembrar las parcelas como grupo. (Alberto, comunicación personal, 15 de junio del 2024)

Para Alberto, un problema social que afecta significativamente el vínculo entre los miembros de su comunidad es la desunión con la gente, la desunión del pueblo. Esta ruptura en el diálogo tiene efectos en el consenso colectivo, en los acuerdos comunes, en la capacidad de generar liderazgos para tener representación popular ante las autoridades o actores sociales que estén implicados en la problemática de la lucha por el control del territorio. Pero Alberto nos comparte un plan de acción que considera necesario para generar una narrativa a través de la cual su comunidad vuelva a reconocer su territorio por vía de la memoria colectiva. Desde una descripción densa podemos decir que en este plan de acción están jugados significaciones que apuntan al arraigo de su ser-cultural constituido en la historia de su territorio con el propósito de cuidarlo, pero revitalizando sus prácticas colectivas para lograrlo. Y este revitalizar el vínculo es ya un proyecto ético. Proyecto que, para decirlo con Emmanuel Lévinas (2000), implica la responsabilidad para con el otro. Toda vez que “es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. (Lévinas, 2000:79)

Cuando Alberto nos habla de su apuesta por el reconocimiento del territorio, de hacer una narrativa basada en la memoria del pueblo, participando en faenas y tequio o todo lo que signifique hacer lazo social, por ejemplo, sembrando parcelas en grupo, ¿acaso no habla de esta responsabilidad para con el otro –lo humano- y lo otro –su ecosistema-? Responsabilidad que no se reduce al otro entendido como lo humano, sino a lo otro entendido como naturaleza y la vida que contiene. Dice Lévinas, “La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar.” (Lévinas, 2000:85) Pero para que esta responsabilidad surta efectos subjetivos es menester sostenerse de una causa, una causa que se hilvane a modo de un deseo de vida. Para Alberto, esta causa es el amor: “Para mí, es sólo fundamental el principal reto que nos dejó este problema del Aeropuerto. La recomposición de los tejidos sociales,

solamente podemos hacerlo con amor, con amor a nuestros hermanos, a nuestros compañeros; con amor a la tierra, con amor al agua, con amor a la vida, con amor al territorio, con arraigo. Eso es para mí algo fundamental.” (Alberto, comunicación personal, 15 de junio del 2024)

Evidentemente, no se trata del ideal del amor entendido como amor romántico. Por el contrario, la ética del amor es una apuesta que, en acto, es “una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago [...] la responsabilidad es inicialmente un para el otro.” (Lévinas, 2000:80) Desde una mirada de la descripción densa consideramos que este acto es también la posibilidad de tomar posición ante el ideal de la armonía social para ya no confundirlo con los imaginarios de la fraternidad colectiva, sino, precisamente, interrogar qué es aquello de lo que nos hemos de hacer cargo para crear algo con las contradicciones del lazo social que habitamos.

A modo de cierre. Etnografía para una Ecología Política del Habitar

En el presente escrito hemos ensayado un argumento que justifique la importancia del trabajo etnográfico dentro del campo de la Ecología Política a través de conversaciones sostenidas con nuestras y nuestros interlocutores. Por su puesto, resulta necesario ampliar dicho ejercicio de interlocución con otras poblaciones circunscritas al Lago de Texcoco. No obstante, con lo vertido hasta aquí podemos intentar un cierre sobre el papel de las técnicas etnográficas en los estudios socioambientales. Como herramienta para registrar y estudiar significaciones locales relacionadas a los modos ontológicos que estas comunidades poseen para coexistir con su medio ambiente, el trabajo etnográfico no sólo nos permitió dar cuenta de la interconexión que estos habitantes tienen con otras ontologías como son animales o plantas, sino que su apuesta por construir alternativas a la existencia capitalista nos permitió recrear estos imaginarios sociales con la capacidad de establecer culturalmente formas sustentables de convivir con la naturaleza. Entiéndase por esto, respeto por el ambiente, participación o colaboración comunitaria con el objetivo de revertir el daño ambiental generado por proyectos extractivistas y prácticas sociales orientadas bajo una perspectiva de justicia ambiental. Esto abrió un lugar para situar significaciones políticas del habitar en donde se cuestionaron imperativos de dominación sobre la naturaleza y la vida social, toda vez que una política sustentable del habitar empuja acciones sociales promoviendo la responsabilidad que implica coexistir con la biodiversidad y la complejidad de la vida. En este orden de ideas, no hay que perder de vista que toda acción política va acompañada de un posicionamiento ético, haciendo pasar significaciones que no se reducen al cuidado y protección de la biodiversidad, porque también está en juego la construcción de otro saber-hacer que, en acto, es ya un hacerse cargo de un modo inédito de habitar el mundo. En nuestro caso de estudio, estos rasgos fueron articulados mediante tres lugares de interpretación etnográfica que, en principio, llamamos ontologías de la diversidad expresadas como resistencia social ante la penuria del habitar capitalista; ubicando significaciones devenidas de una política de la diferencia en cuanto respuesta social, por ejemplo, al proyecto extractivista del NAIM; significaciones que nos hablan de las relaciones de poder en la lucha por el control de un territorio; pero también significaciones en pro de la construcción de territorios de vida sustentables. Finalmente, esto nos llevó al campo de la ética, entendida, como un acto hilvanado en forma de responsabilidad para con el otro.

Bibliografía

- Augé, M. (2006). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1988) “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Gadamer, H.G. (2007a). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.G. (2010). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Gadamer, H.G. (2007b). El problema de la conciencia histórica. Madrid: Tecnos.
- Garnica, R. (2007). Diálogo de experiencia de campo. Un análisis ético y epistemológico del quehacer antropológico. Tesis de licenciatura. ENAH. México.
- Geertz, C. (2010). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Harvey, D. (2005). El nuevo imperio. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1994) "Construir, Habitar, Pensar". Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Laclau, E., Chantal, M. (1987) Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XXI.
- Leff, E. (2023). Ecología Política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida. México: Siglo XXI.
- Leff, E. (2018) El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental. México: Siglo XXI.
- Leff, E. (2014) La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur. México: Siglo XXI.
- Lévinas, E. (2000) Ética e infinito. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Mbembe, A. (2011) Necropolítica. España: Editorial Melusina.
- Mouffe, C. (1999) El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Buenos Aires: Paidós.
- Ricoeur, P. (2022). Tiempo y Narración I. México: Siglo XXI.
- Ruiz, E. I. (2018). "Pensar la naturaleza con Lacan: significante, sujeto escindido y objeto a". Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica, 39, 125-145.