



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

Imaginarios Simpoiéticos: Una propuesta aplicada de
reflexividad somático-filosófica

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta
Lic. Rafael Monjaras Reyes

Dirigido por:
Dr. Eduardo Manuel González de Luna

Dr. Eduardo Manuel González de Luna
Presidente

Mtra. Karina Olguín Araujo
Secretario

Dra. Ángela Karina Ávila Hernández
Vocal

Dra. Carla Alicia Suárez Félix
Suplente

Dr. Samuel Lagunas Cerdas
Suplente

Centro Universitario, Querétaro. Qro.
Septiembre, 2025
México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

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 licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

Agradecimientos

A mis padres por apoyarme desde la distancia y por permitirme soñar y seguir mis inquietudes personales en todo momento.

A mis profesores por las enseñanzas y las valiosas referencias que aportaron enormemente a esta investigación.

A mis compañeros; Ana, Fer, Ceci y Pedro, por su calidez y apoyo en todo momento durante mi estadía en Querétaro, y por enriquecer mi bagaje académico en nuestras reuniones informales.

A las personas que participaron en las aplicaciones de mi proyecto, por su valioso tiempo y colaboración, ya que sin su presencia este proyecto no hubiera podido ser completado.

A mi asesor de tesis y a mis lectores por sus valiosos comentarios y aportaciones a este trabajo.

índice

Resumen.....	1
Introducción.....	3
I. Imaginarios y formas de habitar el medio ambiente: una perspectiva crítica histórica.....	9
1.1. Especulaciones sobre una figuración primitiva del medio desde lo ritual.....	12
1.2. Modelos Organicistas: de la Época Antigua a la Edad Media.....	23
1.3. La irrupción de un nuevo modo de entender el mundo a partir del capitalismo y el mecanicismo.....	31
1.4. El intento de homogeneización biocultural del mundo: la Edad Moderna.....	38
1.5. Hacia una filosofía natural del siglo XXI: el nuevo organicismo científico y la ecología política.....	49
II. El problema de la creación de mundos.....	54
2.1. Imaginarios y creación.....	57
2.1.1. Pluralidad epistemológica, tecnologías y ecosofía.....	61
2.1.2. Imaginarios simpoiéticos y pensamiento tentacular.....	68
2.1.3. Devenir cuerpo ecosistema.....	71
2.2. Subjetividad y micropolítica en el contexto del Chuthuluceno.....	78
2.2.1. La subjetividad maquínica como método instituyente.....	82
2.2.2. Las prácticas micropolíticas como clave para la vida en el siglo XXI.....	88
III. Proyecto aplicado: ¿Cómo habitar el Siglo XXI?.....	91
3.1. Introducción.....	91
3.2. Descripción y objetivos del taller.....	92
3.3. Metodología.....	94
3.4. Resultados.....	100
Taller de filosofía aplicada.....	100
Café filosófico.....	107
IV. Conclusiones.....	111
V. Anexos.....	116
4.1 Plan de trabajo.....	116
4.2. Carteles de Actividades.....	126
Bibliografía.....	128

Resumen

La manera en que habitamos el mundo contemporáneo, y los marcos de pensamiento desde los cuales comprendemos y nos relacionamos con el fenómeno de la vida en la Tierra, resultan problemáticos para el equilibrio medioambiental de los ecosistemas. Diversos teóricos con una perspectiva política de la ecología, han planteado la necesidad de desarrollar otras comprensiones e imaginarios del medio ambiente que nos sitúen en una conciencia y práctica ecológica compleja y relacional que tome en consideración la interdependencia entre los componentes biológicos y socio-tecnológicos del sistema terrestre. Estas perspectivas también han mencionado la importancia de las prácticas micropolíticas, como métodos para el desarrollo de prácticas de co-creación y configuración de mundos basados en la cooperatividad y empatía entre humanos, otras especies y objetos. Esta investigación tuvo como objetivo diseñar una propuesta de práctica filosófica y exploración sensible de las problemáticas ambientales contemporáneas a través de grupos focales, con la intención de generar imaginarios ecológicos basados en un sentido de co-creación y devenir interespecie. Por consiguiente, se recurrió a propuestas de análisis interdisciplinario, técnicas de exploración somática y a la teobromina del cacao, como estimulante de dopamina y serotonina sobre el sistema nervioso central. En cuanto a los resultados obtenidos, se registraron imaginarios de co-creación fuertemente vinculados con lo emocional, asentándose en la importancia de la resistencia comunitaria, a la naturaleza desde un sentido de bienestar y trascendencia; y a lo tecnológico y lo digital como alienante de la experiencia medioambiental.

Palabras Clave: Imaginarios, Simpoiésis, Ecosofía, Subjetividad, Micropolítica

Abstract

The way we inhabit the contemporary world, and the frameworks from which we understand and relate to the phenomenon of life on Earth, are problematic for the environmental balance of ecosystems. Various theorists with a political perspective on ecology have raised the need to develop alternative understandings and imaginaries of the environment, that situate us within a complex and relational ecological consciousness and practice, taking into account the interdependence between the biological and socio-technological components of the Earth system. These perspectives have also mentioned the importance of micropolitical practices as methods for developing co-creation and shaping worlds based on cooperation and empathy between humans, other species, and objects. This research aimed to design a proposal for philosophical practice and sensitive exploration of contemporary environmental issues through focus groups, with the intention of generating ecological imaginaries based on a sense of co-creation and interspecies development. Consequently, interdisciplinary analysis, somatic exploration techniques, and theobromine in cacao, which stimulates dopamine and serotonin in the central nervous system, were used. The results revealed co-creation imagery strongly linked to emotions, focusing on the importance of community resistance, on nature from a sense of well-being and transcendence, and on technology and digital resources as alienating environmental experience.

Keywords: Imaginaries, Symposies, Ecosophy, Subjectivity, Micropolitics

Introducción

Los seres humanos habitamos el mundo a partir de cosmovisiones, marcos de pensamiento y rationalidades diversas que contribuyen a la experiencia de lo que percibimos, hacemos e imaginamos. Estos marcos de pensamiento influyen además en las maneras en que nos auto-concebimos como cuerpos, o como agencias, y por lo tanto, en la manera en cómo establecemos relaciones sensibles con la materialidad del mundo; configurando y transformando los contextos ecológicos que habitamos. En el ámbito de la comunicación, las teorías de los imaginarios sociales permiten abordar la cuestión de las representaciones y las maneras en que éstas inciden en nuestra comprensión de la realidad, a partir del análisis de las diferentes dimensiones del discurso.

Por consiguiente, esta investigación se adscribe a una filosofía de la comunicación orientada tanto a su aspecto discursivo como práctico, entendiendo que la filosofía como aparato discursivo y productora conceptual, ha tenido en la historia, un rol importante en nuestra comprensión del mundo, de la naturaleza, de la idea y la creación; cuyo aspecto aplicado a la práctica comunicativa dialógica, tiene el potencial para reconfigurar discursos, deconstruir conceptos, y crear en su sentido más amplio, de acuerdo a las necesidades de las comunidades que encuentran en ella un herramienta para el pensamiento crítico. Hay que puntualizar que por creación, me refiero a la tecnicidad, tal como la plantea Simondon (2007), como un aspecto del hacer, de la acción que es parte fundante del ser humano, y que puede darse en ámbitos diversos como la filosofía, la ciencia, el arte, las prácticas bioculturales, o la communalidad.

Por otra parte, una de las corrientes que sirven de guía para conjuntar las diferentes perspectivas teóricas de las que se sirve esta investigación, es la llamada ecología política posthumanista. Esta perspectiva se orienta por una ontología relacional que busca superar al humanismo como una categoría basada en la distinción naturaleza/cultura que ha sido excluyente de la diversidad epistemológica y cultural de la humanidad, así como moldeó el antropocentrismo como forma general de habitar el mundo; en cambio aboga

por superar las limitaciones de esta categorización impuestas al ámbito del conocimiento, lo tecnológico y lo político, centrándose en la capacidad de agencia de lo no humano, así como la importancia de un sentido de co-existencia y co-creación como eje rector de la política humana en el contexto contemporáneo (Durand y Sundberg, 2019). Para esta perspectiva, es importante considerar además al medio ambiente, no como un escenario o fondo sobre el que el ser humano actúa, sino como un devenir conjunto de seres vivos que conforman una configuración específica del mundo.

Sin embargo, dentro de los pensadores que se engloban dentro de esta corriente de pensamiento existen diferencias notables en cuanto al manejo y utilización de conceptos, Donna Haraway (2019) ha puesto en cuestionamiento la noción de ontología relacional, especialmente la idea de que “todo está conectado con todo”, haciendo énfasis en la importancia de lo situacional como un elemento clave para el despliegue de estrategias de co-creación interespecie, considerando que los diferentes ecosistemas y su variedad de individuos tienen especificidades, capacidades y necesidades diferentes, ancladas a territorios particulares, que no sólamente son físicos, sino también simbólicos. De esta manera, se busca pensar el ámbito de lo ecológico a partir de sus manifestaciones físicas, culturales, sociales y tecnológicas, como problemáticas y posibilidades para la vida.

En este sentido, el concepto de *simpoiesis*, propuesto por Haraway, se encuentra orientado a la capacidad que tenemos de crear e imaginar organizaciones de todo tipo con otras especies y elementos tecnológicos orientadas por una noción de devenir conjunto, es decir, llegar a ser algo en constante creación y transformación para el beneficio mutuo. La perspectiva relacional-situada de Haraway, nos invita a pensar en los vínculos que nos atan a la vida, pero también en ésta como un fenómeno fuertemente imbricado con la muerte. Al recuperar esta noción de interdependencia, el cuestionamiento sobre la vida en el contexto contemporáneo no sólo se vuelve sobre la gestión de la vida común (político) sino también sobre la iteración de la vida-muerte en la Tierra (ecológico).

Estos cuestionamientos se vuelven relevantes cuando pensamos en los cambios antropogénicos en la ecología del planeta y las urgencias ecológicas que han provocado, pues ponen en riesgo nuestra supervivencia y la de otras especies. Hay que remarcar que las amenazas ambientales que afrontamos en la actualidad afectan a la biosfera en su totalidad y a varios ámbitos de la sociedad de diferentes maneras, pero esencialmente son el resultado de una serie de interacciones complejas a escala macro y micro social, sostenidas por paradigmas antropocentristas, individualistas, consumistas y depredadores que han dejado atrás todo tipo de consideración moral sobre el medio ambiente, para orientarse a una noción de beneficio y éxito personal basada en el acceso y control de recursos naturales, materiales y simbólicos. Algunas pensadoras ecofeministas como Herrero (2018), señalan que estas aspiraciones forman parte de un proyecto civilizatorio que intenta encubrir la inmanencia terrestre y vulnerabilidad de los individuos, sustentándose en ficciones que nos hacen creer que podemos vivir emancipados de la naturaleza y de las personas. Y más importante aún: el mantenimiento de estas ficciones se basa en la explotación de otras especies, pueblos, clases y territorios, en beneficio de los individuos y las élites más acomodadas (Herrero, 2018).

A partir de esto, la filosofía ecológica posthumanista ha señalado la relevancia de repensar y cuestionar, representaciones y valores hegemónicos que se han institucionalizado en los imaginarios colectivos sobre el ser humano, el medio ambiente y el futuro, para explorar otras perspectivas de la vida y el devenir acorde a paradigmas ecocéntricos, como puede encontrarse en las cosmovisiones de distintas culturas originarias, o en ciencias como la biología o la ecología. Esto nos interpela no sólo a trabajar desde el ámbito de lo imaginario, para propiciar el despliegue de *imaginarios simpoiéticos* en el ámbito de la cultura y el discurso social, sino también a propiciar la reflexividad filosófica y la práctica micropolítica desde un sentido de co-creación y creatividad epistemológica aplicada a entornos y situaciones particulares.

Por otro lado, es importante considerar desde una perspectiva histórica, que a partir de planteamientos y corrientes filosóficas como el mecanicismo y el

racionalismo de Descartes, se ha colado en la tradición filosófica occidental y el discurso científico hegemónico, una concepción dicotómica de la experiencia humana que define lo corporal en antítesis de la razón. En consecuencia, la experiencia de afección física y emocional percibida y vivenciada por el cuerpo se ha interpretado como un elemento que carece de relevancia para los procesos de construcción de conocimiento y que en ciertos casos los entorpece. Aunado a esto, considero que en la actualidad existe un distanciamiento creciente entre la experiencia diaria y el cuerpo físico, como efecto de la aceleración de los ritmos de vida, el aumento de los flujos informativos y los dispositivos tecnológicos, así como la organización espacial, temporal y funcional que se da en los contextos urbanos, que dan como resultado un ser humano débilmente conectado a su propia experiencia sensorial, emocional, y afectiva.

Para esta investigación, las experiencias de carácter somático, es decir, la experiencia de la realidad sentida desde el cuerpo, es crucial para la comprensión de la dimensión de los efectos del cambio climático antropogénico, así como para el desarrollo de una conciencia relacional, a partir de la cual el ser humano pueda habitar su entorno social y ambiental de forma empática y responsable. Por lo tanto, se desarrolló un proceso de vinculación social con el objetivo de explorar la cuestión de los imaginarios simpoiéticos, desde una reflexividad somático-filosófica, es decir, reflexionar a partir del corpus filosófico de autores que exploran perspectivas postantropocéntricas para la transformación social, política y epistemológica de las sociedades contemporáneas como: Haraway, Guattari, y Hui, involucrando ejercicios y técnicas que propicien el reconocimiento de las experiencias corporales, y sensibles que traen consigo la discusión de estos temas, así como la imaginación de otros mundos posibles a partir de esa conciencia, y desde reflexiones encarnadas que involucren emociones, sentimientos y necesidades físicas de acuerdo al contexto individual y colectivo. Lo que se buscó con esto, fue expandir y explorar las posibilidades de la filosofía contemporánea aplicada, como un ejercicio de interacción y vinculación comunitaria, y centrado en el desarrollo de una conciencia compleja y un

diálogo generativo con el medio ambiente, que incluya relaciones de tipo intercultural e interespecie.

Algunos autores como Guattari (1996), Panikkar (2021) y Naess (1973) desarrollaron a finales del siglo XX, una perspectiva similar a la anterior, a partir del cuestionamiento de la acción en materia de ecología por parte de las instituciones y gobiernos de la época. En este sentido, Naess (1973) señalaba que para atender a las problemáticas ambientales, era necesario ir más allá de las soluciones técnicas y desarrollar una ecología profunda que actuara a nivel de las subjetividades, y los imaginarios, propiciando formas de vida en equilibrio con la naturaleza. A partir de esto y de manera independiente en cada autor, se propuso el concepto de ecosofía, como un ámbito de estudio enfocado al desarrollo de una nueva sabiduría terrestre, en función de una conciencia de la vida como un devenir de múltiples especies que se orienta bajo un sentido de simpatía y respeto. Para Guattari (1996a), la ecosofía recurre a una noción ontológica-relacional de la ecología, compuesta por distintos registros ecológicos, como son: el territorio físico, el ámbito social y personal, y debe enfocarse a procesos colectivos de agenciamiento subjetivo, y al despliegue de devenires de todo tipo; animales, vegetales, cósmicos, maquínicos, etc., que permitan salir de los puntos cartográficos habituales desde los que atendemos nuestra existencia, y que posibiliten el cambio y transformación social desde otros paradigmas ecológicos. Para Panikkar (2021), otro de los aspectos relevantes dentro de la ecosofía, es lo que llama *experiencias cosmotéándricas*, con esto se refiere a situaciones en las que es posible conjuntar lo físico, mental y espiritual en el ser humano, por medio de experiencias que trascienden los constructos habituales del pensamiento y el lenguaje, y se acercan más a una experimentación de lo divino en la Tierra.

A partir de esto, y de otras perspectivas como: la antropología del cuerpo, y su concepto de *embodiment*; la somática y la ecosomática; la pluralidad epistemológica y conceptos tales como cosmotecnia, se puede pensar en la experiencia humana como una experiencia compleja que puede y debe enriquecerse de la conciencia corporal y el relacionamiento con el medio

ambiente, así como del contacto directo con otras agencias como las plantas, que en su ingestión, posibilitan otro tipo de conciencia y experiencia existencial que nos descoloca de la experiencia antropocéntrica y racionalista del mundo. En este sentido, tanto la ecosofía como los distintos campos y corrientes de pensamiento aquí mencionadas pueden ser de utilidad para la transformación social en pro de modos de vida humanos en armonía con la vida del planeta, y que además nos permitan participar en ella habitando, gestionando y creando desde una perspectiva más integral, encarnada, empática y desde un sentido de celebración de la co-existencia.

En cuanto a la organización de los capítulos y los temas que conforman esta tesis, se encuentran organizados de la siguiente forma. En el primer capítulo, se hace un repaso histórico por los imaginarios del medio ambiente que fueron más relevantes en su época, en donde se puede observar el paso de modelos organicistas en la época clásica y el medioevo, hacia comprensiones mecanicistas en la renacimiento y la modernidad que evolucionaron en modelos antropocentristas, para finalmente regresar a un cierto sentido organicista a partir de los avances y desarrollos científicos de la época contemporánea. En el segundo capítulo, se exponen los conceptos que permiten pensar la problemática de la ecología en el contexto actual, centrándose particularmente en la creación, como un ámbito desde el que se construye una perspectiva del mundo a partir de los imaginarios sociales, recalando la importancia de atender a un enfoque epistemológico pluralista y complejo con la cual enriquecer las concepciones sobre el medio ambiente. Posteriormente se discute el concepto de imaginarios *simpoiéticos*, y la noción de devenir cuerpo y ecosistema. En el segundo apartado del mismo capítulo se reflexiona sobre la subjetividad en su sentido máquinico, así como en la noción de cartografía ecosófica y la relevancia de los procesos colectivos de subjetivación y los movimientos micropolíticos. En el tercer capítulo se describe la metodología usada y se exponen los resultados y conclusiones generales a partir de la aplicación de la investigación, a modo de un taller teórico-práctico y un conversatorio realizados en San Cristóbal de las Casas, y Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

I. Imaginarios y formas de habitar el medio ambiente: una perspectiva crítica histórica

El objetivo de este capítulo es ahondar en las comprensiones del medio ambiente que se pueden encontrar en la historia de la humanidad a partir de sus imaginarios y representaciones, considerando que estos se han constituido desde diferentes enfoques, rationalidades y territorios, siendo representaciones dinámicas y adaptativas a las circunstancias sociales, culturales y ecológicas. La intención de realizar este estudio, viene dada por la necesidad de entender la manera en cómo el ser humano se escindió física y simbólicamente de su medio ambiente, a partir de la idea de naturaleza como concepto dicotómico en relación a lo humano, además de los efectos que esta representación y comprensión imaginaria tuvo sobre la forma en que hoy en día nos relacionamos con nuestro medio ambiente.

En este sentido, los imaginarios de la naturaleza, nos dan una idea de cómo las personas en su tiempo, concibieron su estar en el mundo, y por ende, la manera de auto concebir sus experiencias sensibles, afectivas, relacionales, intelectuales y espirituales. En los imaginarios de la naturaleza, podemos encontrar además ecos de los símbolos, mitos, imágenes y memorias de los humanos del pasado, que atendieron a su instinto de creación de sentido, de múltiples formas (Solares, 2021).

Por consiguiente, si bien intentamos recuperar imaginarios de múltiples cosmovisiones, es importante señalar esquematizando brevemente, que podemos encontrar dos tendencias generales; orientaciones míticas en las sociedades premodernas y originarias, y orientaciones conceptuales e instrumentales en las sociedades modernas y occidentales, siendo éstas últimas de mayor influencia para los imaginarios contemporáneos, por lo que su profundización resulta más necesaria para el desarrollo de una perspectiva crítica. Así pues, si bien en la noción de muchos pueblos originarios y premodernos, la comprensión del medio ambiente se orienta mucho más a lo vivencial, y su representación cuando existe, se encuentra orientada más a una

función cultural e instructiva, en las culturas de herencia occidental, sobre todo a partir del Renacimiento, se observa una tendencia enfocada a la comprensión racional del medio ambiente, posibilitada por un sentido de distanciamiento del medio, entendido simplemente como un entorno material a partir del que se desarrollan las civilizaciones humanas, esto puede observarse sobre todo en su conversión en objeto de estudio a partir de la filosofía natural, y en la noción de recursos naturales surgida en la modernidad.

En la historia de la filosofía natural, observamos que los enfoques que han dominado la comprensión del medio ambiente en la ciencia desde el siglo XVII, han sido los modelos del Organicismo, Mecanicismo y Reducciónismo (Humanismo), a partir de los cuales se ha dado una interpretación particular de lo ecológico. Por consiguiente, en cada época histórica se observa una manera diferente de concebir al ser humano en su medio, desatando distintos efectos sobre los ecosistemas y los territorios habitados, pues estos modelos y sus imaginarios no sólo funcionaron como marcos conceptuales, sino también como marcos éticos, y epistemológicos para evaluar el conocimiento y su aplicación, influyendo en la orientación de la tecnología y sus efectos sobre la ecología de la Tierra.

Si bien estos enfoques de la filosofía natural no se han desarrollado siempre de manera subsecuente y más bien se han mantenido en coexistencia y disputa constante a lo largo del tiempo (Capra, 1997), en algunas épocas se observan ciertos valores que se encuentran más inclinados hacia uno de estos paradigmas, especialmente en el discurso social hegemónico. En este sentido, el economista y filósofo Serge Latouche (1996), denuncia el surgimiento de un proceso de occidentalización cultural y económico que se afianza por medio del imperialismo y el colonialismo durante el siglo XX, pero que puede rastrearse desde el surgimiento del Cristianismo. Se trata de la irrigación de un modelo etnocéntrico de estandarización biocultural motivada por la noción universalista de progreso, sustentada en la industrialización, el urbanismo y los nacionalismos, que posteriormente se verá impulsada en el ámbito individual por la revolución de los medios de comunicación; una de las consecuencias de

este modelo es la separación aún más profunda del ser humano y su medio, en tanto experiencia vivencial, asentando en el imaginario colectivo la oposición naturaleza/cultura como característica esencial de la civilización occidental (Latouche, 1996).

De esta manera, la tecnología, la ciencia, la economía y la cultura del cánon occidental, despojados de todo marco ético hacia la naturaleza, funcionarán como vectores de modificación de los territorios, las subjetividades, y la experiencia habitual del medio ambiente a escala global, dando paso a muchas de las problemáticas ambientales antropogénicas. Algunos autores han teorizado esta configuración del mundo moderno a través de conceptos como Antropoceno o Capitaloceno, intentando enfatizar el alcance que ha tenido la acción humana y los modelos de producción de los últimos siglos, en la afectación de los ciclos naturales y la composición orgánica de la Tierra. Esto nos obliga a repensar los imaginarios del medio ambiente en el mundo contemporáneo desde una perspectiva crítica, compleja y creativa, particularmente aquellos que han generado efectos nocivos para la vida en el planeta.

Por consiguiente, en este se recopilan y analizan los imaginarios del medio ambiente desde el mundo antiguo al moderno, con el objetivo de entender cómo, y en relación a qué factores se dió un cambio de mentalidad, de paradigmas holísticos y organicistas, hacia paradigmas mecanicistas y reduccionistas a partir de los cuales, el mundo sólo es comprensible por medio del racionalismo. Por otro lado, también se describen algunas perspectivas ecológicas contemporáneas que intentan asimilar ambas nociones, enfocadas hacia un nuevo materialismo científico que permita habitar el mundo desde un paradigma de responsabilidad y cuidados.

1.1. Especulaciones sobre una figuración primitiva del medio desde lo ritual

Para poder hablar de imaginarios históricos, es necesario tener constancia a nivel representativo o dialógico de las imágenes, ideas y concepciones que subyacen en esos imaginarios, por lo que plantear su existencia en tiempos remotos resulta complicado; sin embargo, considero importante pensar la manera en cómo se intentó darle un sentido por primera vez aquello que nos circunda. Ante la falta de fuentes directas que puedan ilustrar la manera en cómo nuestros antepasados comprendieron al medio ambiente, si es que hubo una comprensión como tal¹, podemos recurrir a sociedades que tienen una forma de vida similar a la de las primeras sociedades humanas, me refiero a las llamadas Sociedades de Cazadores Recolectores Contemporáneas que aún hoy en día habitan regiones relativamente poco influenciadas por las civilizaciones modernas. Esperando que en sus estilos de vida puedan aún existir ecos de los imaginarios de los primeros seres humanos de los que tenemos registros de representación simbólica a través de diversos materiales en el Pleistoceno, más específicamente en el Paleolítico superior, hace aproximadamente 40,000 a 11,000 años (White, 2003).

En este sentido, podemos retomar lo que algunos especialistas, historiadores y antropólogos han teorizado sobre las formas ancestrales de entender el mundo natural, así como atender a algunas de las especulaciones filosóficas que se han desarrollado sobre el tema. Antes de comenzar con esa exposición, es necesario considerar que en las sociedades primitivas y antiguas; esferas de lo imaginario como el arte, la religión, la política, y la tecnología que hoy consideramos separadas, se encontraban fuertemente imbricadas, o al menos eso es lo que se puede intuir a partir de algunas interpretaciones. En el caso de la pintura rupestre, existe evidencia que relaciona la ubicación de éstas dentro de las cuevas en función de su acústica, considerando además que

¹ Si bien en mucho del arte primitivo conocido se representan por lo general figuras con motivos animales, humanos o una combinación de ambos, como en la cultura auriñaciense (40,000 a 28, 000 años de antigüedad) (White, 2003), una imaginario general del medio ambiente pudo no haber estado presente aún.

algunas estalactitas presenta daño que pudo ser causado al ser utilizados como instrumentos de percusión (White, 2003), en este sentido estas representaciones pictóricas pudieron formar parte de ritos comunitarios insertos en una experiencia multisensorial.

Por otra parte, habría que considerar que la experiencia humana del medio ambiente en comparación con la actual, era a la vez más directa, íntima y salvaje, pues implicaba un estar en el mundo de acuerdo a sus condiciones naturales y a las posibilidades que la tecnología humana permitía hasta ese momento, además de que requería la satisfacción de las necesidades biológicas de forma directa, explorando el entorno para buscar fuentes de alimentación, bebida y resguardo. A partir de esto, el relacionamiento con otras especies pudo haber sido un tema de suma importancia para nuestros antepasados, considerando que en ese momento, teníamos depredadores naturales, además de que necesitábamos de pieles, huesos, y otros componentes de los seres vivos como utensilios para la vida cotidiana. Algunos investigadores también plantean que, en las primeras sociedades de cazadores-recolectores los animales eran vistos con respeto y fascinación, considerados seres con una sabiduría superior al tener una conexión más directa con la naturaleza y la divinidad² (Armstrong, 2020).

Al respecto, algunos pueblos originarios contemporáneos como los Mayas peninsulares, o los Gunadule de Panamá, conservan en su herencia cultural prácticas de caza en la que se contempla una relación más horizontal con los animales, y en las que además, se incorpora una visión mágico-religiosa. Para varios pueblos Mayas, antes de cazar es necesario pedir permiso al *dueño del monte* por medio de rezos, plegarias y ofrendas (Rodriguez, 2010); en la caza del venado se realizan además preparativos como el ayuno y la abstinencia sexual, vinculados al carácter de seducción presente en esta práctica cinegética, que por medio de recitaciones, música y fragancias buscan que el

² Esto se manifestaría en algunos rituales en los que el chamán buscaba acceder a su sabiduría o capacidades físicas.

propio animal se ofrezca en sacrificio³ (Olivier, 2014). Para los Gunadule, las prácticas cinegéticas se encuentran regidas por convenios entre animales, humanos y dioses, que instauran normas de conducta, entre las que se incluyen: la abstinencia de especies descendientes de los animales ancestrales que presenciaron la creación del orden del mundo, así como se cree que el *purba* (o alma) de todas las presas de un cazador, se reúnen para ayudarlo tras su muerte, en su viaje descendente por los distintos niveles que, de acuerdo a su cosmovisión constituyen la realidad (Morales, 2016).

En este sentido, desde la filosofía de la ciencia, autores como Simondon (2007) postulan que la génesis del pensamiento teórico y práctico, así como de la ciencia, la religión, la ética y la estética proceden de una unidad mágica primitiva que engendró mediaciones entre el ser humano y su entorno desde una visión anterior a toda distinción tajante entre sujeto y objeto. Este primer tipo de pensamiento mágico se funda en una distinción figura-fondo posibilitada por la identificación de puntos y momentos clave que “localizan y focalizan la actitud del ser vivo de cara a su medio” (Simondon, 2007, p.182). De esta forma Simondon ubica la interacción y la comunicación del humano primitivo con su medio ambiente, a partir de una retícula de puntos clave y lugares privilegiados desde los cuales, establecía contacto con sus potencias, manifestaciones y signos circundantes.

El ejemplo más claro de estos emplazamientos serían las cumbres de las montañas, lugares que dotan de una visión aventajada del entorno y de cierto sentido de seguridad, y por lo tanto se destacan como figuras sobre un fondo, o puntos que “gobiernan” una región (Simondon, 2007). Ahora bien, el ser humano que explora estos puntos se adhiere a ellos, es decir, los convierte en lugares significativos, al romper la relación de extrañeza entre ambos y establecer vínculos a partir de los cuales, el lugar adquiere dimensiones simbólicas y afectivas de las que antes carecía. Las cosmogonías de muchas culturas antiguas incluyen frecuentemente la figura de la montaña, como un

³En el caso de los Gylak, pueblos siberianos que tienen una perspectiva similar de la caza, hay una relación de reciprocidad entre el cazador y la presa: mientras que el humano se nutre de la carne del animal, el animal consume su fuerza vital (Olivier, 2014).

espacio sagrado en el que habitan los dioses y otros seres sobrenaturales, esto quizá tenga que ver no sólo con su cercanía al firmamento sino también porque debido a su calidad de pliegue geológico representa un lugar plagado de energías ctónicas (Simondon, 2007). Así, podemos mencionar al monte olímpo en la antigua Grecia, o la cadena montañosa de *kunlun* en China considerada centro del mundo, y lugar de residencia del gran emperador amarillo (iniciador de la cultura china y de la medicina tradicional), así como de la diosa *Xi Wang Mun* una de las diosas más importantes del taoísmo antiguo (Huang, 2010).

Ahora bien, sucede que esta estructura reticular del mundo que lo articula de acuerdo a la presencia de puntos privilegiados, constituye una imagen difusa y compleja del mundo, donde fondo y forma no se encuentran separados. Se trata más bien de una confluencia de fuerzas y potencias virtuales que se destacan no como objetos en sí mismos, sino como espacios o medios de comunicación (Simondon, 2007). Esta teorización coincide con el ámbito de lo sagrado y las hierofanías que Eliade (1972) describe como el origen de las experiencias religiosas. En la cosmovisión de los pueblos arcaicos lo que rodea al ser humano es una cotidianidad caótica y contradictoria que puede verse reflejada en los diferentes procesos vitales y naturales: la vida y la muerte, la luz y la oscuridad, lo femenino y lo masculino, etc., y es al mismo tiempo un mundo en el que coexisten dos dimensiones: lo sagrado y lo profano (Eliade, 1998). La esfera de lo sagrado, organiza el caos de lo circundante a partir de experiencias *hierofánicas*: procesos de interacción con el entorno en los que objetos, animales, o lugares, adquieren una presencia o significación que no está presente en el objeto mismo, y que se manifiesta a partir de la intuición o la presencia de “signos” circundantes que generan un sentido de aprehensión creativa de la realidad por medio de la experiencia ritual, que dota de un sentido de copertenencia con el medio al que participa de ella (Eliade, 1972).

Algunos filósofos como Blumenberg (2003) especulan que la superación de la condición pre-humana tiene que ver con una angustia primigenia causada por una inadaptación o extrañamiento hacia el entorno como algo externo que se escapa al control de la actividad humana, así podría decirse que esta angustia

surge del reconocimiento de “un horizonte inoculado de posibilidades de lo que pueda advenir”⁴ (Blumenberg, 2003, p. 14). Siguiendo esta hipótesis, los humanos primitivos generaron una apreciación distinta de su medio, identificando señas o marcas para poder adquirir un nuevo sentido de seguridad. Por lo tanto, la *sacralización* del mundo, en tanto actividad imaginativa y representacional, podría entenderse como un intento de dominación de la contingencia que rodea al ser humano (Duch, 2003).

Sin embargo, para antropólogos como Ingold (2002), el mito no es propiamente un ejercicio de representación metafórica del mundo, sino más bien un tipo de vinculación poética con el medio ambiente. Es esencialmente una forma de habitar el mundo que implica un compromiso atento con el medio, que puede observarse en algunas prácticas de grupos de cazadores recolectores contemporáneos. Las prácticas de estos grupos, en consonancia con el pensamiento mágico, se realizan en un medio poblado de agencias humanas y no humanas, en el que se participa activamente de una vivencia común en la que, la mente, el cuerpo, la naturaleza y la cultura no se encuentran separadas (Ingold, 2002).

Por ejemplo, entre la tribu de los Pintupi de Australia, se cree que el paisaje físico se formó por medio de “las actividades de seres *teriomórficos*, ancestrales de los humanos y de todos los demás seres vivos, que vagaban por la superficie terrestre en una era conocida convencionalmente como el Ensueño” (Ingold, 2002, p. 52). Así, en las formas del paisaje se encontraría no sólo lo marca de las actividades de estos seres ancestrales, sino que ellos mismos conforman parte del paisaje. De esta manera, para los Pintupi, los lugares pueden diferenciarse en dos tipos: lugares nombrados ancestralmente, que representan puntos donde los seres creadores primigenios emergieron de la tierra o donde llevaron a cabo ciertas actividades importantes, y; los campamentos, que constituyen los lugares de la actividad humana habitual. Estos espacios a diferencia de los primeros, no son lugares marcados

⁴ A la luz de la antropología evolutiva, estas especulaciones adquieren cierta facticidad, considerando que en el origen de la especie humana, la agrupación social fue una estrategia importante para la supervivencia, así como un factor detonante para nuestras habilidades morales (De Waal, 2007).

permanentemente por la acción y presencia de los dioses, y por lo tanto sus asociaciones simbólicas pueden ser olvidadas con el paso de los años. De esta manera, en la concepción del medio ambiente propia de los Pintupi, como la de los Koyukon de Alaska, los lugares pueden tener significados en múltiples niveles:

Algunos tienen una potencia espiritual fundamental conectada con la historia del tiempo distante de su creación. Algunos, en los que ha muerto gente, se evitan mientras persista el recuerdo. Otros, nuevamente, son conocidos por eventos de caza particulares u otras experiencias personales de encuentros con animales (Ingold, 2002, p. 5).

De acuerdo al autor, este tipo de interacción con el medio ambiente, implica que el conocimiento del mundo se gesta en el movimiento, la exploración, y en la atención puesta en los signos que lo revelan. Asimismo, la noción de observación propia de estos grupos no se encuentra enfocada a la construcción mental de esquemas de representación del medio, sino que se encuentra más relacionada a la adquisición de habilidades para el compromiso directo que se tiene con los constituyentes del mundo habitado, sean estos; otros humanos, animales no humanos, seres mitológicos, o puntos significativos o sagrados en el espacio físico. Por otro lado, podría decirse que estas poblaciones de cazadores recolectores no buscan transformar el mundo, sino que buscan una revelación en él (Ingold, 2002).

Ahora bien, volviendo a Simondon (2007), las fechas también adquieren la cualidad de puntos, que como marcadores de identificación de momentos en el tiempo, permiten el intercambio entre la intención humana y el mundo mágico (Simondon, 2007, p. 184). Estas afirmaciones se vuelven relevantes considerando que la antropología ha observado grupos móviles de cazadores recolectores modernos que suelen reunirse en ceremonias de gran escala relacionadas con las estaciones del año, la abundancia de recursos, rituales de iniciación o adoración de los ancestros, que podrían tener su origen en los grupos de cazadores recolectores del pleistoceno tardío (Singh y Glowacki,

2022). Otro ejemplo de esto se observa en las narraciones del Ensueño de los Pintupi, donde algunos eventos particulares pueden adquirir una dimensión transhistórica de eternidad, que descoloca las nociones de tiempo lineal. Así, las observaciones de Ingold (2002) encuentran que: “Las personas, como encarnación temporal de seres ancestrales, no son tanto creadores en sí mismos, sino que viven en el interior de un momento eterno de creación” (Ingold, 2002, p. 57).

En las sociedades mayas prehispánicas las fechas en el tiempo registradas a partir de observaciones astronómicas, fueron de suma importancia para su cosmovisión y ritualidad, pues ésta se encuentra enfocada en muchos aspectos a la relación entre el cosmos y la Tierra, particularmente desde una preocupación agrícola, que articulaba la vida social, política y religiosa (Šprajc, 2015; Broda, 2003). Las observaciones astronómicas eran importantes también para la ubicación de sus asentamientos, el diseño de templos y edificios principales, los cuales se encontraban alineados a ciertos astros, además de que su diseño arquitectónico estaba enfocado a generar efectos de movimiento, luz y sombras a partir de la iluminación natural (Dowd, 2015). En ese sentido, se puede observar un carácter performático de la arquitectura maya, que combinado con otros aspectos rituales, pudieron tener como objetivo el despliegue de experiencias *hierófanicas*, en las que subyacía un constante diálogo con las fuerzas naturales y cósmicas (Dowd, 2015).

Esto se ve reflejado en el culto a la lluvia, el maíz y la Tierra como elementos fundamentales de la cosmovisión prehispánica, pero también con el culto al rayo y la invocación a los cerros, que en muchas creencias eran lugares sagrados donde se guardaban las riquezas, el agua y el don del maíz (Broda, 2003). En este sentido podemos afirmar que en la cosmovisión ritual de los mayas, como de muchas otras poblaciones de Mesoamérica, la transformación del medio se daba tomando en cuenta las características topográficas, simbólicas y naturales de sus territorios; los calendarios⁵, la arquitectura y la

⁵ Los calendarios prehispánicos estaban relacionados con los diferentes cultos a los astros y marcaban días que eran propicios para aspectos religiosos, políticos y agrícolas (Šprajc, 2015).

ritualidad se encontraban en constante diálogo con las fuerzas naturales y los fenómenos cósmicos tales como las temporadas húmedas y secas, los equinoccios, los solsticios o los eclipses; pues en su concepción, los rituales y ceremonias mantenían el orden del universo (Dowd, 2015).

Por otra parte, en los mitos cosmogónicos de los pueblos mayas prehispánicos se observa que la ritualidad es un elemento importante para la subsistencia misma del universo, pues todo lo existente es generado y protegido por las deidades, así como la existencia y fuerza de éstas depende de la participación del ser humano en las celebraciones y ofrendas rituales; por lo tanto, se puede interpretar que la principal responsabilidad del ser humano es el cuidado y el mantenimiento de la Tierra y el universo (De la Garza, 2021). Esta idea del cuidado y respeto por la Tierra se sustenta en la noción de que el ser humano fue creado a partir del maíz, como se narra en el Popol Vuh, pero también de sangre de tapir y serpiente de acuerdo a Los Anales de los kaqchikeles, a partir de esto es que se puede hablar de una consustancialidad entre el humano y la naturaleza en el pensamiento maya (De la Garza, 2021). El respeto y veneración que se tenía hacia algunas especies animales también se debe a que los dioses, considerados energías invisibles solían manifestarse directamente en algunas especies, se presentaban con rasgos animales y vegetales en algunas visiones o habitaban directamente dentro de algunas plantas, como las psicoactivas (De la Garza, 2021).

Así pues dentro del complejo mesoamericano algunas plantas eran de suma importancia por sus propiedades medicinales y psicoactivas, siendo consideradas además, portadoras de espíritus⁶ y potencias a las que había que guardarles respeto y con las que se podía entablar una relación de diálogo, que permitía acceder a cierto tipo de conocimiento mágico o espiritual (De la Garza, 2012). El registro arqueológico y antropológico que se tiene, nos permite saber que el cacao junto con la ninfea blanca (*Nymphaea Odorata*), los hongos y el tabaco eran las plantas ceremoniales más importantes para los señores y

⁶ Entre los mexicas las alucinaciones se interpretaban como manifestaciones de las deidades de las plantas, que eran capaces de dar respuestas sobre causas de las enfermedades, objetos o personas perdidas, además cada planta psicoactiva tenía su propia epifanía o personificación (De la Garza, 2012)

gobernantes nahuas y mayas de la época prehispánica (De la Garza, 2012). La relevancia del cacao en mesoamérica queda constatada en su uso como moneda o método de intercambio (debido a su importancia comercial y cultural), sus diversas aplicaciones medicinales (hasta 150 usos diferentes), además de ser un elemento importante en algunos rituales y ceremonias (Vázquez-Ovando et al., 2016). Algunos investigadores plantean que en las tierras bajas de mesoamérica, el cacao y los cacaotales, tenían la misma o mayor importancia que el maíz y la milpa, en tanto sistemas principales de subsistencia y símbolos identitarios.

En la cosmovisión maya del periodo clásico el cacao aparece frecuentemente ligado al maíz. Esto se puede observar en un cuenco para beber cacao encontrado en Yucatán, que se sugiere que el cacao fue el primer alimento que creció del cuerpo del dios del maíz, mientras otras fuentes describen escenas similares donde el dios del maíz porta al cacao (Martín 2006, citado por Nájera 2011). Sin embargo, según la autora, desde una perspectiva más simbólica, parecería ser que el maíz y el cacao, representan una dualidad en la que el maíz pertenece al ámbito solar, masculino, ascendente, además de ser un alimento caliente; mientras que el cacao se vincula con la noche, lo femenino, la mitad húmeda del año, y lo descendente (por la posición de sus frutos). No obstante, la riqueza simbólica del cacao en el arte maya también lo vincula frecuentemente a la muerte, el inframundo, la abundancia y a animales como aves, serpientes (símbolos del agua), cocodrilos (símbolos de la tierra primigenia) y monos (símbolos de placer, la música y la danza), así mismo el dios *K'awil* vinculado con la abundancia, la fertilidad y el linaje es referenciado como dios del cacao en algunas inscripciones (Nájera, 2011)

En cuanto al consumo de cacao como psicoactivo, se ha podido datar a través de vasijas pertenecientes a la cultura Mokaya, encontradas en el Soconusco, Chiapas, que su consumo se remonta al menos al 1900-1500 A.C. y, al 1200 A.C. en otros sitios como Puerto Escondido, Honduras y San Lorenzo en Veracruz (Powis,et al. 2008). Los registros de teobromina en las vasijas, el principal alcaloide psicoactivo del cacao, demuestran que su consumo en esta

región de mesoamérica se daba generalmente a través de fermentaciones o alcoholes; mientras que en el área nahua se documenta su utilización como inhibidor (o potenciador) en la preparación de bebidas que incluían hongos, flores psicoactivas y semillas como las *ololiulquis* (De la Garza, 2012).

Uno de los registros más reveladores de la función enteogénica⁷ del cacao se encuentra en el cuenco K4331 de la colección Dumbardo Oaks, en el que se observan dos figuras humanas, posiblemente un mismo gobernante ataviado del dios maíz antes y después de la ingestión del cacao. El personaje masculino se encuentra rodeado de vainas de cacao y porta en la cabeza un tocado de flores blancas (que según la autora podría ser *Nymphaea Odorata*), que puede identificarse con el glifo T533, representando la materia sútil que sale de la coronilla y que se externaba en estados como el sueño, el éxtasis y la muerte (De la Garza, 2012). En la primera imagen puede verse al personaje sentado con el ojo semicerrado señalando un vaso para cacao, y en la segunda imagen podemos verlo tendido boca abajo con el ojo más abierto, y en una posición que da la impresión de estar flotando. Las interpretaciones que se han hecho del cuenco, coinciden en que parece estar relatando una experiencia de éxtasis, en la que se ha adquirido una visión producto del fermento de cacao (De la Garza, 2012).

A partir de esto, es posible reflexionar sobre el hecho de que en las sociedades prehispánicas, muchos de los procesos de conocimiento, creación y vinculación comunitaria se encontraban inscritos en complejos simbólicos, en los que los elementos naturales como las plantas psicoactivas adquirieron un papel central. En la tradición mexica, por ejemplo, el concepto de flor y canto engloba una serie de expresiones vinculadas a la belleza y a la noción de la supremacía del arte en tanto experiencia viva, cuyo proceso de creación pudo haber estado imbricado fuertemente con el consumo ritual de plantas psicoactivas, esto

⁷ El concepto de enteógeno, cuya traducción literal del griego es dios adentro, hace referencia a plantas estimuladoras del sistema nervioso que se consumen históricamente en contextos rituales y religiosos, y que se vinculan a experiencias extáticas y divinas. Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C. El camino a eleusis: una solución al enigma de los misterios (Fondo de Cultura Económica, 2018).

puede observarse sobre todo en las composiciones de Nezahualcóyotl (Barrera, 2002). Por flor y canto, se puede entender entonces, a una unidad que integra la poesía, la música y la danza, que en el contexto nahua podrían entenderse también como: “composición literaria, reproducción de los sonidos de la naturaleza y movimiento del cuerpo vinculado al universo” (Barrera, 2002, p.129).

En conclusión, en muchas de las sociedades ancestrales y los pueblos originarios de diversas partes del mundo, la conciencia de lo humano se encuentra vinculada a la Tierra de manera indisoluble por medio de la ritualidad, que no sólo permite explicar el mundo, sino que es esencialmente un tipo de vinculación creativa y responsable con el medio, que permite habitarlo desde una perspectiva sensible, corporizada y comunal. Así pues, parece que en el origen de estas prácticas no existía una concepción del mundo natural como algo ajeno al mundo humano, o una distinción jerárquica que colocara al hombre como centro del universo, más bien el centro del mundo era el ámbito de lo sagrado y los dioses, a partir del que se organizaban todos los demás aspectos de la sociedad. Por consiguiente podríamos hablar quizá de una figuración del mundo como un continúum de interacción compleja que englobaba al medio ambiente, pero también al mundo espiritual que incluía a los dioses, los antepasados, los espíritus animales, el tiempo mítico y las experiencias de embriaguez posibilitadas por las plantas psicoactivas.

1.2. Modelos Organicistas: de la Época Antigua a la Edad Media

Para Simondon (2007) la estructuración figural mágica de los imaginarios de las primeras sociedades humanas, se ve desfasada en el momento en que surgen las técnicas y la religión como instituciones que desintegran la imagen unificada del ser humano y su medio ambiente. Esto se explica a partir de la idea de que, con el perfeccionamiento y sofisticación de las habilidades y técnicas por parte de individuos o grupos de individuos especializados, la capacidad de agencia y poder humana ya no dependía de las fuerzas naturales o espirituales que habitaban lugares o puntos específicos, y más importante aún, ya no se encontraba supeditada al mantenimiento de un orden divino o cosmológico por medio de la actividad ritual (Simondon, 2007). A partir de esto, tanto los puntos sagrados o privilegiados y las fuerzas que subyacen a ellos, se ven desligados de sus territorios materiales, convirtiéndose en objetos, herramientas, instrumentos, e imágenes separadas del medio, que adquieren cualidades definidas, abstractas y transportables (Simondon, 2007). De esta manera, la unidad mágica primitiva va a devenir en una distinción entre un primer objeto; el objeto técnico, y un primer sujeto; la divinidad. En otras palabras, se da una fragmentación de la primitiva figura holista del mundo, abriendole el paso a representaciones e imaginarios de carácter universalizable y determinadas. Este desfasaje, como lo define el autor, estableció un distanciamiento entre el ser humano y el medio crucial para la manipulación e intervención de la naturaleza en las civilizaciones posteriores, se trata de un desdoblamiento, que dará lugar al propio concepto de naturaleza como un ente ajeno al ser humano.

En la historia de las culturas occidentales, la naturaleza como concepto, se ha entendido a partir de dos nociones principales: la naturaleza creadora como “el principio dinámico creativo y regulador que causaba los fenómenos, sus cambios y desarrollos” (Merchant, 2020, p. 4); y la naturaleza creada o *physis*, es decir, la materia que constituye el mundo como manifestación física (Merchant, 2020). Este tipo de concepción de lo natural se origina en la Antigüedad y se mantuvo hasta la Época Moderna, aunque sus aplicaciones e

imaginarios fueron cambiando y transformándose con el tiempo y las dinámicas de los pueblos y sus territorios . Sin embargo, podemos decir que en las culturas antiguas, el concepto de naturaleza era más cercano a lo que entendemos hoy como medio ambiente, pues era percibido desde una noción holista, que integraba al ser humano, su entorno físico, su ámbito social y al universo como un todo orgánico. Merchant explica esta cosmovisión en relación al estilo de vida de las comunidades antiguas, en donde la relación del ser humano con su medio, era más próxima:

La teoría organicista era una proyección de la manera en que las personas vivían su día a día y, como tal, enfatizaba la interdependencia entre todas las partes del cuerpo humano y la subordinación del individuo a los propósitos comunales de la familia, la comunidad y el estado y consideraba que todo tenía vida, desde el cosmos a la piedra más minúscula (Merchant, 2020, p. 7).

Por otra parte, en la filosofía aristotélica encontramos conceptos como *zoé* y *bíos* en los que se refleja la influencia organicista y la correspondencia orgánica entre el mundo natural y el mundo humano⁸. *Zoé* se refiere al hecho de vivir como tal, es decir, la vida en su expresión más abstracta, mientras que *bíos* representa la forma de vivir propia de un individuo o grupo (Arendt, 2005), si bien algunas interpretaciones leen estos conceptos en clave dicotómica: lo natural como lo dado, en contraposición con el mundo “humano” o el mundo de la cultura, filósofos como Ludueña (2010) reinterpretan en los pasajes aristotélicos una distinción ambigua en donde la *bíos* humana está compuesta también por *zoé*. Así, la forma de vivir propia del ser humano (su *bíos*) se manifiesta en el ámbito de lo político, que puede ser concebido como el direccionamiento consciente de su propia *zoé* (Ludueña, 2010). Esto nos llevaría a afirmar que, de acuerdo a lo expresado por los filósofos de la Grecia antigua, “en el pensamiento antiguo nunca existió -al menos de un modo tan neto- esta diferenciación de base, a menos desde el punto de vista político”

⁸ Ludueña (2010) menciona que la polis griega podía ser comprendida como un espejo de la organización del universo.

(Lidueña, 2010, p. 32). De acuerdo a esto, en el modo de actuar y pensar de los griegos antiguos, el ser humano encuentra en *zoé* -su cuerpo y la polis- su sustrato ecológico originario que va ser gobernado por la razón (*bíos*). De esta manera se interpreta al ser humano como un *zón-politikón*, o como un animal que a partir de un *bíos* cualificado transforma su propia *zoé*.

A partir del concepto de *zoé*, no sólo los organismos vivos son reconocidos como tal, el universo concebido como un todo articulado, como un geocosmos u organismo, adquiere también una dimensión animista. Esto tiene que ver con una concepción de la materia como el resultado de dos fuerzas en tensión, a partir de las cuales se generan las sustancias, propiedades y formas vivas del cosmos (Merchant, 2020). Esta tensión como principio del movimiento y la vida, podía ser interpretada como un tipo de inteligencia o fuerza vital propia de la Tierra o el cosmos, que se ejemplifica en la creencia estoica de que el mundo era un organismo inteligente. Así, el medio ambiente comienza a personificarse, adquiriendo cualidades humanas, en palabras de Merchant:

En general, el animismo de la naturaleza creó una relación de inmediatez con el ser humano. Era tan patente una relación Yo-Tu, en la que la naturaleza era considerada como una persona-ampliada, que la antigua tendencia a tratarla como a otro ser humano todavía existía. (Merchant, 2020, p. 33).

Eso se observa desde el culto prehelénico temprano hacia la diosa Gaia, la Diosa de la Tierra, venerada como la deidad suprema (Capra, 1997), o el culto propiamente helénico hacia la diosa Démeter expresado en los misterios eleusinos, que algunos autores relacionan directamente con el culto a la tierra y sus ciclos de fertilidad, muerte y renacimiento (Wasson et al., 2018).

Sin embargo es probable que la creciente relevancia que tuvo la polis griega como eje rector de la vida humana, y como nuevo ambiente connatural del ser humano diferenciado del mundo natural o salvaje⁹, pudo devenir en imaginarios

⁹ Es bien sabido que en muchas de las tragedias griegas se explora el tema del exilio, y se recalca a la polis como lugar connatural al ser humano, en tanto lo que no pertenece a ella, se encuentra por fuera de la experiencia humana tal como debería ser (su *bíos*).

de tipo antropocéntricos, en los que la comprensión del mundo se daba directamente por correspondencia a lo humano. En otras palabras, los imaginarios producidos en la experiencia cultural de la polis, propiciarán representaciones del mundo centradas en la experiencia humana, por ejemplo: en comparación con el arte egipcio en el que los dioses son representados con cabezas de animales haciendo referencia a sus cualidades físicas, naturales o simbólicas; en el panteón griego los dioses se representan como figuras humanas apoyadas de narraciones y discursos literarios que les dan sentido.

En este sentido, durante la Edad Media, las doctrinas imperantes de la filosofía aristotélica y la teología cristiana van a influir en la adopción de un organicismo que compara a la humanidad en general y a cada grupo humano con la noción de un cuerpo animado (Gierke, 1922). Así, surgen en el arte pictórico de la época, un imaginario de la humanidad como un cuerpo místico cuya cabeza superior corresponde a Cristo, mientras que las otras partes constituyen cuerpos completos con cabezas propias (Gierke, 1922). No obstante, mientras en este tipo de representaciones, lo masculino¹⁰, la razón y el dominio se convierten en elementos que representan no sólo la política humana, sino el proyecto mismo de perfeccionamiento existente en el cosmos; la naturaleza va a comenzar a representarse principalmente como una figura femenina engendradora de vida.

Merchant (2020) identifica en este contexto, el surgimiento de una personificación ambivalente de la naturaleza como mujer. Por un lado, la naturaleza se imagina principalmente como una madre nutricia que provee al ser humano de lo necesario para su supervivencia, y por el otro, como una fuerza salvaje, destructiva y caótica, asociada con el carácter femenino (Merchant, 2020). Esta distinción quizá tenga que ver con la diferenciación social entre el ámbito del poder político asociado a lo masculino, y el ámbito de la casa y la animalidad asociado a lo femenino, que coincide con el pensamiento Aristotélico. De esta forma, la imagen de la tierra como madre

¹⁰ En algunos casos, este mismo cuerpo místico es representado con dos cabezas, una con la figura de cristo que hace referencia al poder de la iglesia, y otra cabeza masculina que representa el poder político de los hombres (Gierke, 1922).

nutricia va a extender su valor hacia la vida sobre la tierra en general (*zoé*), y se le van a ir sumando ciertas características que la convertirán en una madre cuidadora y benevolente en favor de la humanidad (Merchant, 2020).

Así, en los imaginarios de la época también se observa la costumbre de establecer analogías entre el sistema terrestre y el sistema del cuerpo humano femenino, lo que llevó incluso a desarrollar teorías basadas en la comparación morfológica: se podía comprender al flujo de líquidos en la superficie del planeta como un sistema venoso; a los sistemas de cavernas como las entrañas; y a las regiones subterráneas donde se desarrollaban piedras preciosas y metales como un útero u órgano reproductivo (Merchant, 2020). De esta manera, es que se puede entender el rechazo que se tenía hacia la minería durante sus primeros años en la europa premoderna, pues entrar a las cavidades de la tierra para extraer materiales preciosos era visto como una profanación del vientre o útero de la madre naturaleza. Escritores de la Antigüedad como Plinio, Ovidio y Séneca dan ejemplo de esta actitud en algunos de sus escritos: la extracción de oro era identificada como la causante de la avaricia, mientras que la extracción de hierro culpable del aumento de las guerras por medio de la producción de armas, así mismo Plinio, consideraba que la naturaleza había escondido sabiamente a los metales en sus entrañas para evitar que se agotaran por causa de la avaricia humana (Mercant, 2020).

Para Merchant, estos imaginarios de la naturaleza como una madre nutricia sirvieron como norma contra la explotación de la tierra por medio de la agricultura intensiva, la tala desmedida, los desagües de humedales y los orígenes de la minería hasta entrado el siglo XVI (2020). Esto se intuye a partir de diferentes documentos históricos, pero también de que, el propio paradigma de la naturaleza como benefactora de la humanidad llevaba consigo una carga moral basada en el respeto a la tierra. Cabe aclarar que si bien, la historia de la tecnología y el comercio moderno comienza desde la Época Antigua y Medieval¹¹, este proceso se desarrolló de manera más lenta al principio de su

¹¹ Durante los siglos XII y XIII el aumento de población en toda Europa dio lugar a una era de «agra-rización». Se transformaron bosques y zonas húmedas en tierras arables y los eriales en tierras de pastoreo. Las regulaciones sobre el uso de praderas, campos y bosques empezaron

historia, y sobre todo, con una mentalidad distinta. Merchant (2020), pone como ejemplo la agricultura en la que se combinaba la siembra y la cría de animales, como un método para asegurar el abono constante de la tierra, y en la que en algunos casos, cada cierto tiempo se trasladaba la tierra agotada hacia las laderas, como una medida para restaurar el terreno. En ese sentido, se puede pensar que la fuerte vinculación entre la comunidad campesina, la tierra y la cooperación, aunada a la existencia de terrenos comunales que eran gestionados a partir de reglas colectivas para arar, plantar, cosechar, pasturar, etc. derivaron en un mantenimiento de la salud de los ecosistemas (Merchant, 2020; Federici, 2010). Sin embargo, el marco ético de la naturaleza como madre nutricia, comenzará a ser cuestionado desde el ámbito racional, en el momento en que éste se contrapone con los nuevos intereses comerciales y mercantiles de la época.

Así, las necesidades de la sociedad comenzaron a cambiar y con esto, los valores del modelo organicista dejaron de ser aplicables para todos los casos. Por un lado, la aceleración tecnológica experimentada en la Europa occidental durante los siglos XVI y XVII terminó por socavar “la idea que sustentaba la existencia de una unidad orgánica entre el cosmos y la sociedad” (Merchant, 2020), así como el sentido de interdependencia, pues nuevos artefactos como los molinos demostraban la agencia humana como algo que podía ser capaz de bastarse a sí misma. Aunado a eso, el surgimiento de una nueva necesidad racional por buscar la verdad dentro de la naturaleza va a contribuir a su desmitificación y conversión en objeto de estudio e intervención.

En los albores del Renacimiento, filósofos como Bacon afirmaban ya que era necesario conocer profundamente los recovecos de la naturaleza para poder mejorar la vida humana. El aliento a la exploración y explotación de la naturaleza durante esta época, trajo consigo un aumento en la actividad minera, así como el reproche de quienes se manifestaban en contra (Merchant, 2020). En este contexto, a mediados del siglo XVI aparece el primer texto sobre minería, en el que se recopilan los argumentos de sus detractores para

a volverse más estrictas y las parcelas familiares comenzaron a dividirse y subdividirse (Merchant, 2020).

refutarlos, con la intención de integrar a la minería en un nuevo sistema de valores, distinto al organicista, y en consonancia con el desarrollo y el progreso tecnológico mercantil (Merchant, 2020). En contraposición a estos discursos, en algunas creaciones literarias del siglo XVI¹² puede observarse, la imagen de la madre nutricia retratada como víctima pasiva de la codicia y lujuria humana, convirtiéndose en una simple suministradora de “carne” (Merchant, 2020).

En este sentido, se puede afirmar que, desde una mirada masculina, la naturaleza como sujeto femenino adquirió un rol pasivo en cuanto se encontraba subordinada a su tarea de nutrir, con lo que se justificaba la explotación de los recursos para el bien humano. Esta noción se ve complementada por un marco filosófico platónico y aristotélico heredado de la Antigüedad, en donde lo femenino (asociado a la creación y producción de lo material orgánico) se encuentra subordinado al mundo de las ideas platónico, asociado a la figura de un dios masculino activo. Asimismo, en Aristóteles se ve como esta diferenciación de roles activo/pasivo para el hombre y la mujer, van a ser trasladados al ámbito de la generación biológica de la vida. De esta forma, según Merchant (2020), la naturaleza y la mujer como entes pasivos pasan a ser bienes legítimamente manipulables por la razón y deliberación propia de lo masculino, que es en última instancia, lo que aporta el movimiento y la energía que se desarrolla en el ámbito de la naturaleza. De esta forma, la metáfora del dominio sobre la naturaleza va a desbordar la esfera religiosa, y va a aparecer en el discurso social y político.

En conclusión, lo que sucede es una re-conceptualización de la realidad (de lo social y del cosmos) que esencialmente devino en una lógica de dominación del hombre (específicamente el sujeto masculino) sobre la naturaleza (Merchant, 2020). Así la autora se refiere a la muerte de la naturaleza; “en cuanto ser animado y a la aceleración de la explotación de los recursos humanos y naturales en nombre de la cultura y del progreso” (2020. p. 3). Algunos ejemplos de esto son: las manuales de técnicas agrícolas publicados

¹²El texto corresponde al poema *The Fairy Queen* de Edmund Spencer, en el que se recuperan los argumentos de Plinio, Ovidio y Séneca contra la minería (Merchant, 2020).

en el siglo XVII, que desde una perspectiva de mercado, impulsaron la científicación y especialización agrícola, como una forma noble¹³ de aumentar la riqueza individual y colectiva; la desecación de humedales y marismas para fomentar la producción y el comercio textil en Holanda e Inglaterra que benefició a grandes terratenientes y arrendatarios; así como la explotación de madera para ser utilizada como combustible para el refinamiento de los metales, la construcción naval, y la fabricación de jabón y vidrio (Merchant, 2020).

Por otro lado, el imaginario de la naturaleza como ente pasivo y como madre nutricia, se volvió significativo para los exploradores y colonizadores del renacimiento en cuanto daba una justificación para la transformación y cultivo de los espacios “salvajes”. De esta manera, la autora concluye que “La idea de cultivar una tierra madre abundante ayudó a acelerar la alteración y explotación de las nuevas y «vírgenes» tierras” (Merchant, 2020, p. 26). Por consiguiente, los imaginarios de la naturaleza como madre nutricia perderían su habilidad de funcionar como restricción normativa para la explotación intensiva de la naturaleza, a medida que se convertía en un sistema físico muerto e inanimado (Merchant, 2020, p. 26). Así, las ideas de la pasividad de la materia, también terminarían por incorporarse al modelo mecanicista del mundo, cuyo surgimiento será descrito en el siguiente apartado.

¹³ En los libros dedicados a los métodos de cultivo se elogia el papel del agricultor en la economía, calificándolo de «el nervio y el tendón que mantiene unidas todas las articulaciones de la monarquía». (Markham, Gervase, *The English Husbandman* (1613) Citado en Merchant, C. 2020, p. 60.)

1.3. La irrupción de un nuevo modo de entender el mundo a partir del capitalismo y el mecanicismo

Como hemos visto, el cambio de los imaginarios sobre el medio ambiente en las sociedades europeas premodernas, estuvo influenciado por el ámbito político, económico, social y tecnológico, e implicó la pérdida de algunos valores asociados al mundo natural, como puede serlo su dimensión sagrada o mágica. Esto tuvo que ver también con el surgimiento de paradigmas humanistas en las artes, la filosofía y la ciencia que modelaron a la larga, estilos de vida antropocéntricos. De esta manera, el ser humano desplazó la atención y el relacionamiento cotidiano con su medio ambiente a un segundo plano.

A este respecto, sabemos que durante los siglos XIV y XV comienza a abandonarse en Europa el teocentrismo que había reinado sobre la Época Medieval, y surge el Humanismo Renacentista como una perspectiva en la que el ser humano se concibe a sí mismo como sujeto que puede y debe encontrar la verdad del universo por medio de la razón (Kraye, 1998; Merchant, 2020). De acuerdo a Merchant (2020), el surgimiento del Humanismo coincide con el subsecuente abandono del paradigma organicista del mundo, así como podría considerarse una corriente de pensamiento que influyó en el surgimiento de un nuevo nivel de intervención y manipulación de los elementos naturales (Merchant, 2020). De esta forma, en los subsecuentes siglos, el Humanismo y la ciencia (como institución de la razón), no sólo impactarán en la comprensión que las personas tienen del mundo, sino que también van a cambiar la noción del propio cuerpo, el sujeto y la moral, por medio de un nuevo paradigma mecanicista.

Por otro lado, en la transición de la Alta Edad Media al Renacimiento en Europa, se dieron una serie de cambios sociales y políticos, que transformaron los paisajes habitados y las dinámicas sociales, en función de la ascensión de la clase burguesa al poder y el desplazamiento de los señores feudales¹⁴

¹⁴ La nueva clase burguesa motivada por una lógica capitalista, modificó las relaciones estrechas que los campesinos feudales tenían con la tierra y la comunidad. Esto se dio a partir de la noción de propiedad de la tierra y su privatización, el cercamiento de tierras comunales

(Federici, 2010). Una de las consecuencias más importantes de este cambio social, fue la transformación de los espacios y las actividades comunales de las poblaciones, que provocaron diversas inconformidades, protestas, manifestaciones y revueltas de todo tipo, que caracterizaron los últimos años de la Edad Media (Federici, 2010). La respuesta a este contexto caótico vendría dada por un nuevo ideal de orden, que pretendía no sólo unificar las discrepancias sociales bajo un nuevo modelo teológico y político¹⁵, sino que además buscaba descubrir “el comportamiento predecible de cada parte dentro de un sistema” (Merchant, 2020, p. 205). Este concepto de orden, junto con una noción de poder jerárquico, se constituirán como los valores que impulsarán un nuevo desarrollo tecnológico y social que llevará implícita una carga de dominación y control de la naturaleza a escala terrestre y humana.

De esta forma, el ascenso del capitalismo y la nueva sociedad burguesa, significaron nuevas posibilidades para la explotación de recursos de todo tipo, así como nuevas motivaciones personales para la empresa capitalista -el enriquecimiento individual-. En este contexto, la dominación de la naturaleza se va a enfocar también en la dominación del cuerpo de las personas, particularmente del trabajador (Federici, 2010). Federici (2010), ha definido este momento en la historia de la Edad Media, como un proyecto de ingeniería social cuyo objetivo era la regulación masiva del cuerpo, entendiendo a este únicamente como fuerza de trabajo. Así, en esta época surgen diversas legislaciones que prohíben los juegos, la desnudez, así como formas “improductivas” de socialización y de la sexualidad (Federici, 2010). Es quizá desde aquí (y no desde el ámbito religioso), donde surge en un primer momento, una señalización negativa de algunos aspectos del cuerpo humano, como instintos animales y bajas pasiones que impiden el progreso racional. Esto se puede ejemplificar con una serie de discursos que aparecen en el Siglo

que provocó la abolición del sistema de campo abierto en las comunidades rurales, además de la monopolización de tecnologías que permitían la transformación de productos primarios en secundarios, cómo fueron los molinos (Federici, 2020; Merchant, 2020).

¹⁵ Es interesante que el mecanismo retomó algunas ideas organicistas del renacimiento que eran compatibles con el orden y el control, al mismo tiempo que rechazó aquellas que estaban relacionadas al cambio, la incertidumbre y la imprevisibilidad (Merchant, 2020).

XVII en los que se contrapone a la razón con los impulsos del cuerpo, y donde la psicología individual se concibe como un proyecto cercano a la noción de entidad política o Estado. Se trata de la idea de un cuerpo que tiene que autogobernarse por medio de la razón, ya no para alcanzar el ideal del buen vivir aristotélico, sino para adecuarse a los ritmos capitalistas de vida¹⁶ (Federici, 2010).

Es así como el cuerpo pasa al primer plano de las políticas sociales y comienza a ser un tema de interés en el ámbito de la filosofía y la medicina, en donde se destacan los trabajos filosóficos de Descartes y Hobbes, además de los estudios anatómicos de Vesalio, enfocados en la mecánica del cuerpo (Federici, 2010). Según Federici (2010), la desvalorización del cuerpo en favor de la razón se encuentra ejemplificada y documentada en la historia de la anatomía moderna, específicamente en las disecciones anatómicas públicas realizadas en el siglo XVI, también llamadas “teatro anatómico”. Estas disecciones públicas trataban al cuerpo como mero objeto de estudio y como un mecanismo que podía ser separado en piezas, como las de un reloj, para la comprensión de su funcionamiento. Por otro lado, la manera en que estas disecciones eran realizadas seguían las pautas de un espectáculo, dejando de lado toda consideración de tipo moral o supersticiosa de la Época Premoderna, en donde el cuerpo aún después de muerto seguía ejerciendo influencia en el mundo¹⁷.

El organismo humano entendido desde esta perspectiva, era pues un conjunto o conglomerado de miembros despojados de cualquier cualidad racional, y tenía un funcionamiento mecánico similar al de los autómatas y máquinas de la época (Federici, 2010). El cuerpo también podía ser entendido como metáfora

¹⁶ Este interés por el cuerpo obedecería a la necesidad de conceptualizarlo o descomponerlo para controlar y hacer inteligibles sus operaciones#, esto es; su movimiento, sus propiedades y posibilidades, en tanto estas podrían ser intervenidas y transformadas en una maquinaria de trabajo (Federici, 2010).

¹⁷ Sin embargo, Federici (2010) también habla de la tensión existente durante los siglos XVII-XVIII entre ciertas muchedumbres que aún conservaban estas creencias y los cirujanos que se apropiaban de cuerpos ejecutados para su estudio anatómico desde una perspectiva mecanicista.

de una fábrica, en el sentido de que la acción de la voluntad humana (la razón) llevaría a su correcto funcionamiento y explotación. Así, el cuerpo mecanicista era un cuerpo concebido únicamente como *res extensa* o como materia pasiva que podía ser controlada por medio de la acción del pensamiento, el cuerpo se encontraría pues en contraposición al alma o al espíritu concebido como *res cogitans*. Esta distinción sería importante para el abandono subsecuente de los paradigmas organicistas y animistas de la Antigüedad y la Edad Media, en donde el cosmos y el cuerpo tenían una fuerte relación metafórica como organismos vivientes (Merchant, 2020). Por consiguiente, en el ámbito social y político el cuerpo comenzó a ser despojado de su capacidad para relacionarse con el mundo desde una concepción mágica o espiritual, puesto que ahora, toda existencia metafísica se reduciría al ámbito de la razón (Lorenzo de, 2020).

Así, el ámbito racional, como ajeno al cuerpo y como génesis del sujeto, se legitimaría como el medio ideal por el cual relacionarse con el mundo y el ámbito religioso. Esto podemos verlo en el intento de filósofos como Descartes o Spinoza de justificar racionalmente la existencia de Dios. Por otro lado, esta separación de la mente y el cuerpo daría lugar también a la propia noción de individuo y de autodeterminación que se va a desarrollar más adelante en la Modernidad. Sin embargo, es a partir de la filosofía mecanicista que el ser humano adquiere un sentido de autorreflexividad, es por eso que autores como Heidegger identifican con Descartes el surgimiento de una antropologización del mundo, como un intento de dar un fundamento metafísico a la autodeterminación del hombre, por acción de su propia voluntad (Heidegger, 2010).

Por otro lado, el mecanicismo también generó una racionalización del espacio y del tiempo que se explicita en el modelo cartesiano del mundo¹⁸. Este modelo se basaría en una concepción euclidianamente-lógico-matemática que constituyó al

¹⁸ Esta transformación del espacio desde una perspectiva geométrica tiene su antecedente en las representaciones pictóricas religiosas Italianas y de la europa del norte, en las que los figuras religiosas comienzan a adquirir dimensiones naturales, de esta forma surge el espacio como fondo vacío y tridimensional, receptáculo del cuerpo (Lorenzo de, 2020).

cosmos como objeto de estudio, a partir de la búsqueda de leyes físicas que se encontraban inscritas en los fenómenos de la naturaleza. Para Capra (1997), el modelo mecanicista surge a partir del método científico adoptado por Galileo, que permitió comprender el universo a partir del estudio de fenómenos que podían ser medidos y cuantificados. Posteriormente, Descartes complementaría este modelo a partir del método de pensamiento analítico, que consistiría en la descomposición de un fenómeno para poder comprenderlo a partir de sus partes (Lorenzo de, 2010). De esta manera, la nueva comprensión mecanicista del espacio, enfatizará el estudio de las partes gobernadas por leyes físicas abstractas, además de convertir a la razón en el método predilecto para relacionarse con el medio ambiente, pues gracias a ella, todo es explicable por medio de magnitudes medibles, cuantificables y fundamentales. Así la razón o *lógos* “de ser una capacidad de la inteligencia pasa a ser una especie de ley de la *physis*” (Lorenzo de, 2010, p. 190).

Aunado a esto, la explicación del movimiento de los cuerpos en el espacio -que fue fundamental para el mecanicismo-, va a definir a éste como una fuerza externa a los cuerpos, que los moviliza y los dota de trayectorias dinámicas que pueden ser predecidas a partir de las leyes de la inercia o de la causalidad (Merchant, 2020). Sin embargo, la fuerza que genera el movimiento de los cuerpos en el espacio, no era propiamente algo vivo o animado¹⁹, como en el mundo clásico, sino un cálculo entre la cantidad de la materia y la velocidad a la que esta se movía, por lo que, todas las cualidades que se le podían atribuir a la materia sólo podían ser cuantificables o medibles, a la vez que, cualquier otro tipo de cualidades “ocultas” sólo existirían en la mente, más no en los objetos (Merchant, 2020). Así, toda la materia del cosmos se objetiviza, y los cuerpos que antes representaban lugares o personificaciones especiales tales

¹⁹ Esto se observa desde los primeros pensadores mecanicistas como Marsenne que a principios del Siglo XVII, y en contra de la opinión popular qué aún defendía el modelo organicista, afirmaba que la tierra no estaba viva porque carecía de órganos sensoriales y qué no existía un alma del mundo que fuera la causa formal o eficiente de los organismos vivos (Merchant, 2020).

como los cuerpos celestes, se convierten en simple materia inerte²⁰ (Lorenzo de, 2020).

De esta forma, la ciencia se convertirá en el ámbito hegemónico de imaginación y representación del medio ambiente por medio de la razón, entendiéndolo únicamente como receptáculo geométrico de la interacción y el movimiento de los cuerpos en el espacio. Esta nueva racionalidad científica también sería asociada al ámbito de la divinidad²¹ y se proclamará como un valor universal y cómo justificación de la dominación del hombre sobre la naturaleza. Entramos a un nuevo mundo donde el hombre se concibe en palabras de Descartes como “dueño y señor de la *physis*” (Lorenzo de, 2010), cuya racionalidad asegura el progreso individual y social de toda la humanidad. Como resultado de esto, la metáfora de la máquina y los relojes se instauraron como los modelos ideales del mundo y del universo, así como establecieron una nueva ontología basada en el orden y el control. Merchant resume este nuevo planteamiento de la realidad, en la siguiente esquematización lógica:

Las máquinas (1) se componen de piezas (2) proporcionan información específica sobre el mundo (3) se basan en el orden y la regularidad (realizan operaciones en una secuencia ordenada) (4) operan en un campo limitado y definido con precisión respecto a la totalidad del contexto, y (5) nos proporcionan poder sobre la naturaleza (Merchant, 2020, p. 248).

En este sentido, según Federici, las doctrinas de Descartes tendrían un doble objetivo: “negar que el comportamiento humano pueda verse influido por factores externos (tales como las estrellas o las inteligencias celestiales), y liberar el alma de cualquier condicionamiento corporal” (Federici, 2010, p. 202). Así, el hombre cartesiano se encontraría situado en un mundo en el que el cosmos y la corporalidad están carentes de alma, y ésta sólo puede

²⁰ El surgimiento de la meteorología también ayudaría a desmitificar los fenómenos naturales, que pasarían de ser manifestaciones o artifugios de los dioses a fenómenos explicables por medio de las leyes de la naturaleza (Lorenzo de, 2020).

²¹ En las primeras metáforas del mundo como máquina era común representar a la figura del dios cristiano como el maquinista que operaba los mecanismos (Merchant, 2020).

encontrarse en la razón como motor del universo y como expresión máxima de la voluntad y la vida. En resumen, podemos decir que con el mecanicismo surgió una dualidad radical entre el sujeto y objeto como condición para el conocimiento, una noción que hasta la Edad Media, todavía no se encontraba generalizada. Es a partir de esta distinción y de la identificación de lo objetivo con cualidades primarias o ideales de la materia, que los cuerpos (incluido el cosmos) comienzan a ser percibidos como mecanismos compuestos por partes más pequeñas que deben estar correctamente ensambladas. En este contexto, el ámbito de la ciencia se constituyó como el lugar desde el que se pensó a la naturaleza, ahora en función de su tecnificación y en cuanto su capacidad para la producción capitalista.

Sin embargo, cómo veremos en el próximo apartado, el modelo mecanicista de la ciencia y la sociedad evolucionaría en la modernidad hacia un modelo universal de progreso racional, que se encontraría fuertemente apoyado por un movimiento colonialista que va a imponer la visión occidental del mundo a partir de la violencia, el despojo y procesos de deculturación y aculturación que transformarán las formas de habitar e imaginar el medio ambiente a escala masiva y global.

1.4. El intento de homogeneización biocultural del mundo: la Edad Moderna

Una de las cosas que más caracteriza a la modernidad es el despliegue de una disposición humana hacia la autorreferencialidad, que se ve plasmada en el surgimiento de proyectos deterministas y universalistas que ubican la racionalidad del ser humano (europeo) como motor del progreso y de la historia (Habermas, 1989). Este cambio de paradigma se hace posible debido a un nuevo orden social que se origina a partir del distanciamiento de las tradiciones, particularmente de la religión, que se venía gestando desde el modelo mecanicista en la ciencia y la corriente Humanista en la filosofía (Habermas, 1989). A partir de esto, se da una secularización de la vida que da cabida a la necesidad de la propia conciencia de dar un nuevo sentido a su existencia a partir de la razón.

El giro moderno se define pues en razón de la pérdida de la cohesión que daba el ámbito religioso a la vida social. De esta manera, se da un proceso que ha sido definido también como un “desencantamiento del mundo” que se produce a partir del desgaste de las representaciones religiosas, políticas, estéticas, y metafísicas que ya no corresponden al nuevo estilo de vida moderno (Habermas, 1989). Es así que, según MacIntyre (2001) se da una fragmentación de ámbitos que antes formaban parte de un mismo complejo, como lo son, lo moral, lo religioso, lo estético y lo legal, que a partir de ahora se viven como experiencias separadas para el individuo moderno. De esta forma, comienza a cuestionarse también la justificación de las creencias morales y los valores que antes se encontraban inscritos en la tradición como un bien incuestionable, herencia de las culturas clásicas.

Por consiguiente, si bien en la Ilustración ya el sentido de individualidad habría surgido como valor social, en la Modernidad este sujeto individual se fortalece (MacIntyre, 2001). Esto tiene su origen en el intercambio de lo comunal, como eje de la acción social en el Medievo, por una nueva orientación basada en los

intereses personales individuales y el yo emotivista²², pero también se ve influido por una nueva ola del Humanismo que va a enfatizar al ser humano como eje del mundo. Así, el Humanismo del siglo XVIII va a implantar un modelo de entender al mundo a partir de colocar a lo humano como “medida de todas las cosas”. De esta manera, surge un nuevo ideal de lo humano basado en la perfección corporal expresada en la proporcionalidad y la simetría de los miembros del cuerpo, así como en la capacidad ilimitada de perfeccionamiento humano a través de la razón (Braidotti, 2015).

Para Braidotti (2015), este nuevo ideal que considera al progreso racional como autorregulador e intrínsecamente moral, se encuentra orientado por una perspectiva teológica. Es decir, la razón se asume como un estándar universal incuestionable, que lleva siempre al progreso y al desarrollo de las culturas y sus individuos. Sin embargo, no es hasta que la tesis de la filosofía de la historia de Hegel se consagra, que estos ideales y estándares de lo humano, se van a transformar en un modelo cultural hegemónico que se exporta de Europa hacia los territorios coloniales (Braidotti, 2015). De esta manera, la propia noción de ser humano queda restringida a una visión eurocéntrica, regida por una lógica de la diferencia, que cataloga a todo lo diferente como inferior o subhumano.

Considero que la concepción hegeliana de la historia influyó de manera importante en varios aspectos de la sociedad Moderna, pero esencialmente impactó sobre la noción de progreso desde una concepción lineal y ascendente. En este sentido, para Sloterdijk (2015), uno de los aspectos más importantes de la concepción hegeliana de la realidad, es que ésta se encuentra desplazada en el tiempo por medio de la posibilidad de la acción humana. En palabras de Sloterdijk (2015), la filosofía de la historia de Hegel trae consigo una herencia de la revuelta mecanicista, expresada en el hecho de que la equivalencia fundamental de la mecánica clásica que explica el movimiento, se lleva al ámbito del mundo histórico-moral, convirtiendo a toda

²² Se trata del individuo emancipado de la tradición cuyas actitudes, preferencias, y elecciones morales no se encuentran delimitadas por ningún criterio o principio exterior a la emotividad personal (MacIntyre, 2001).

acción en una reacción. De acuerdo a lo anterior, el sujeto moderno no sólo rechaza pues las tradiciones y lo viejo, sino también el presente, y a partir de ahora el futuro se convierte en el lugar desde el que se cuenta la verdad. Así, Hegel caracteriza a la realidad como “la posibilidad de lo que sigue” (Sloterdijk, 2015, p. 20). Desde esta caracterización el mundo se encuentra siempre incompleto y necesitado de acción transformadora. Esta acción transformadora es una característica esencial del mundo moderno.

Para Habermas (1989), esta nueva noción del tiempo está enfocada a la vivencia de un presente continuo, es una reactualización de la superación del “oscurantismo” de la Edad Media por medio de la razón²³. En consecuencia, puede decirse que surge una nueva mitologización de la vida, que en contraste con los mitos Antiguos, se encuentra ahora dictada y protagonizada por el propio ser humano, y más específicamente por el ámbito racional. Sin embargo, este ámbito se encuentra circunscrito al ámbito de la razón científica, por lo que puede decirse que esta razón científica se convierte en una razón totalitaria (Habermas, 1989).

En este sentido, el nuevo gran mito del mundo moderno trata de llevar el progreso, la razón, y la ciencia, como epítome de lo humano, hacia el resto de los territorios del mundo. De esta manera, la idea de la superioridad racial fue una de las bases que sostuvo la expansión colonial y el ultraje que vivieron los pueblos y territorios sometidos (Braidotti, 2015). Esto tiene que ver con el sentido de autorreferencialidad propio de la cultura europea moderna, a partir del cual, las prácticas agrícolas, sociales y religiosas, así como las tecnologías, cosmovisiones y prácticas epistémicas de los pueblos originarios fueron catalogadas como irracionales, y por tanto, bárbaras. Sin embargo, existió una diferencia importante entre el colonialismo del siglo XVI y el colonialismo o imperialismo del siglo XIX, esto tiene que ver con la motivación que había detrás de estos proyectos, así como con la cosmovisión de los pueblos colonizadores.

²³ En este sentido Habermas (1989) nombra a la Edad Moderna como la edad de la idea.

Para empezar, como bien sabemos la llegada de Colón al continente americano en el siglo XV se dió de manera incidental. Además, la cosmovisión propia de los españoles se encontraba circunscrita al cristianismo, particularmente al catolicismo, en donde se destacan valores como la compasión y la fraternidad. A partir de este marco de pensamiento, lo que sucedió no fue un exterminio de la población nativa, sino un proceso de aculturación que se encontraba motivado por la enseñanza de la doctrina verdadera (el cristianismo), así como por el control de la población nativa. Para Gruzinski (1991) lo que ocurrió en realidad, fue un intento de cristianización de los imaginarios prehispánicos a partir de la transformación de las creencias mesoamericanas, por medio de la reducción o restricción de los ámbitos desde los cuales se entendía y operaba su realidad. De esta manera, se vieron excluidos de legitimidad social estados de conciencia como el sueño, la “alucinación” o la embriaguez que eran de suma importancia para el ámbito ritual y sagrado de las culturas mesoamericanas, pues permitían el contacto con imágenes, potencias y presencias espirituales que tenían injerencia en el mundo político y social. Así: “la iglesia limitó el campo de la realidad significante haciendo de lo que ella excluía manifestaciones del demonio, de vagabundeo de lo insensato o de la simple superchería” (Gruzinski, 1991, p.187).

Sin embargo esto resulta un intento, más que una realización efectiva, debido a que en los nativos se empezaron a gestar nuevos imaginarios que contemplaban tanto el bagaje prehispánico como el católico. Según Gruzinski (1991), uno de los medios principales que utilizaron los primeros sacerdotes para difundir la doctrina cristiana entre los mexicas fueron las imágenes y las representaciones teatrales. Sin embargo, lo que sucedió fue que los nativos fueron identificando a sus propios dioses en la liturgia y las imágenes cristianas, dotándolas de otra interpretación. De esta manera, se fueron enmascarando los viejos cultos a los dioses, que sobrevivieron durante varios siglos más. Esto me parece de suma relevancia para puntualizar que el llamado desencantamiento del mundo, fue un proceso que no se desarrolló del todo en América. Esto queda ejemplificado en la manera en que los propios franciscanos fueron incorporando a un marco de interpretación cristiana a los

delirios y alucinaciones místicas que varios pobladores nativos manifestaban en las representaciones teatrales que realizaron entre el 1580-1610 (Gruzinski, 1991). Así mismo, las prácticas de chamanismo mesoamericano van a incorporar lo sobrenatural cristiano a través de ciertos símbolos, figuras o pasajes, como parte esencial de su sistema de curación (Gruzinski, 1991).

Ahora bien, a partir del surgimiento de la democracia y la figura moderna del estado en el siglo XIX, se va a cobijar una nueva lógica expansionista exemplificada por el imperialismo británico. Sin embargo, esta nueva ola colonial obedecía al surgimiento de una sociedad industrializada que demandaba la obtención de recursos materiales y humanos para la nueva producción capitalista. Hay que enfatizar que para este momento el capitalismo había ya adquirido otras dimensiones a partir de la innovación y mejoramiento de la maquinaria industrial, que para ser rentable, demandaba la utilización constante de recursos a gran escala. En ese sentido, el imperialismo constituirá la estrategia por medio de la cual, las grandes potencias se van a asegurar el acceso a los recursos naturales y humanos del mundo, pero que también les permitirá mantener posiciones estratégicas para el control y estabilización geopolítica (Polanyi, 2007). Es importante destacar aquí que a partir de este momento, en la población europea ya se encuentra presente un paradigma materialista del mundo, a partir del cual: "todos los problemas humanos podrían ser resueltos por medio de una cantidad ilimitada de bienes materiales" (Polanyi, 2007, p. 79). Esto trajo consigo varias problemáticas que enunciaré a continuación, pero me gustaría comenzar con el concepto de bienes o recursos materiales, que en sí mismo es problemático para pensar los imaginarios contemporáneos de la naturaleza.

En el apartado sobre organicismo ya hablamos sobre el imaginario de la naturaleza como una madre benefactora presente en la era preindustrial, este paradigma implicaba ya una cierta identificación de la naturaleza misma con la abundancia y la riqueza material. Sin embargo es a partir del siglo XVII, cuando afloran representaciones antagónicas del campesino y el medio ambiente, en donde se representa la lucha o el esfuerzo que el ser humano realiza con su

trabajo, para producir la riqueza a partir de los elementos naturales (Urteaga, 1999). Posteriormente, con el surgimiento de la economía clásica, la tierra y sus componentes se convierten junto con el trabajo²⁴ y el capital, en simples factores del proceso de producción. Esto es relevante porque como señala Polanyi (2007), nunca anteriormente los recursos naturales fueron separados del ecosistema para que pudieran ser valorados individualmente y comercializados bajo derechos de propiedad; ni el dinero empleado para pagar la reparación o la preservación de la naturaleza. No obstante, es en el siglo XIX que el economista y miembro del parlamento Inglés, David Ricardo, va a darle un giro a la comprensión de los recursos naturales desde una concepción puramente económica (Urteaga, 1999). Para él, el valor general de la tierra (y de sus bienes) no estaba en relación a la tierra misma, sino en los costes de la producción agrícola que esta implica; siguiendo sus razonamientos, los costes de cualquier producto agrícola debían calcularse basándose en los costes de producción de los cultivos más estériles. En palabras sencillas, lo que importará a partir de ahora para el valor de las cosas en la teoría económica, será la oferta y la demanda de los recursos susceptibles de apropiación (Urteaga, 1999).

Esto, junto con el marco teórico desarrollado por otros autores como Stuart Mill o Malthus, impulsarán nuevos imaginarios de la naturaleza, comprendida como un objeto subordinado a las demandas de la creciente población mundial²⁵. Esta nueva perspectiva utilitarista de la naturaleza como recurso, guardaría relación con el hecho del abandono de un tipo de economía orgánica basada principalmente en la utilización de fuentes de energía como la madera, el carbón, el agua o el viento, por una nueva industria basada principalmente en la electricidad y el petróleo (Urteaga, 1999). Esto implicó que el crecimiento

²⁴ Siguiendo el paso de la producción del cuerpo del trabajador en la época mecanicista, en la modernidad el trabajo humano se instituye como mercancía (cristalizándose dentro de la nueva figura del Estado). Asimismo, con el surgimiento del salario, el trabajo se convierte en algo que puede ser intercambiable por cualquier cosa (Polanyi, 2007).

²⁵ En este sentido, es que se incorporan a las posteriores ediciones de los principios de economía política de Stuart Mill frases como la siguiente: "El castigo inherente a la sobre población, no se debe a la injusticia de la sociedad, sino a la mezquindad de la naturaleza" (Urteaga, 1999).

económico dejara de estar limitado por la productividad del suelo, y ahora se encontrara -en apariencia- únicamente limitado por la tecnología y la propia industria (Urtega, 1999). Esta noción, aunada con la idea del crecimiento ilimitado del capital por medio del trabajo y el esfuerzo individual que Weber (1984) identifica como el espíritu del capitalismo, pudo haber llevado a una convicción de que la explotación masiva de los recursos naturales era intrínsecamente positiva para la población. En este sentido, y siendo conscientes de la hazaña tecnológica y manual que implicaba la extracción y explotación de nuevos recursos como el petróleo o la electricidad, no es difícil entender entonces cómo, de acuerdo a Urteaga (1999), los recursos naturales terminan por considerarse una función de las capacidades humanas.

Sin embargo, esta nueva orientación económica global tendría fuertes consecuencias para la vida social de las comunidades, así como para los hábitats naturales de Europa y de los territorios colonizados en el resto del mundo. Este proceso se desarrollaría con más fuerza en Inglaterra, lugar que dio origen a la revolución industrial y a la banca mundial, y su operación podría resumirse de la siguiente forma:

La primera etapa fue la de la comercialización del suelo, que movilizó la renta feudal de la tierra. La segunda, la de la producción forzada de alimentos y de materias primas orgánicas, para responder a las necesidades de una población industrial en rápido crecimiento a escala nacional. La tercera, la de la extensión de este sistema de producción de excedentes a los territorios de ultramar y a las colonias. Esta última etapa introdujo al fin la tierra y sus productos en el marco de un mercado autorregulador a escala mundial (Polanyi, 2007, p. 291).

A partir de este esquema, podemos entender que los cercados de campos en la Edad Media dieron paso no sólo a la privatización de la tierra, sino a que ésta adquiriera un valor monetario. Polanyi (2007) relata la manera en que muchas comunidades campesinas del Reino Unido fueron despojadas de sus tierras, para poder utilizarse como pastos para la cría de ovejas, cuya lana servía a la creciente industria textil. Por otro lado, dado que bajo el nuevo

esquema de libre mercado la economía se encontraba en gran parte sostenida por la figura del comerciante, que ahora compraba materias primas y trabajo para transformarlas en productos por medio de la maquinaria industrial, la nueva producción capitalista dependería de la adquisición constante de bienes materiales para su transformación, y de la venta constante de éstos en el mercado internacional (Polanyi, 2007). En consecuencia, la subsistencia del propio sistema comercial y de las comunidades dependería ya no de la agricultura y de sistemas económicos basados en la reciprocidad y la redistribución, sino de la producción capitalista y el consumo constante de sus productos por medio del dinero.

La observación que hace Polanyi (2007), es que nunca antes en nuestra historia conocida el ser humano tenía que comprar sus productos básicos de subsistencia. Esto implicaría para los campesinos, una nueva dependencia del mercado, así como de las fábricas, y las instituciones de trabajo, pero también implicaría que para la mayoría del mundo, las actividades económicas de subsistencia quedarán descontextualizadas del medio ambiente, generando un proceso de desconocimiento y desinterés sobre el impacto ambiental de las actividades humanas. Para Polanyi (2007) es muy probable que los comerciantes burgueses que detonaron estos fenómenos, no tuvieran los medios para percibir la destrucción medioambiental, la ruptura de las tradiciones populares o la “degradación general de la existencia” (p. 219) que generaban sus nuevos métodos de producción. Esto podría explicarse de nuevo a partir del sentido de autorreferencialidad en el que he hecho énfasis en varios momentos, pero también porque los grandes avances tecnológicos y científicos de la época, resultado de la acumulación de riqueza de las potencias nacionales, parecían hacer evidente que el sistema económico internacional era el eje de la existencia material del género humano (Polanyi, 2007).

Sin embargo, al mismo tiempo que los comerciantes y capitalistas se enriquecían, las clases más bajas, especialmente los trabajadores, veían precarizadas sus condiciones laborales, así como sus espacios de vida. Esto se puede exemplificar perfectamente con el surgimiento de las primeras

ciudades industriales²⁶, como las describe Polanyi (2007): guetos, en los que la población vivía de forma deshumanizada, expuesta a fuertes cargas de trabajo y largas jornadas laborales, así como a contaminantes, tóxicos y otro tipo de riesgos físicos. Para Polanyi (2007), las ciudades industriales terminarían por destruir los lazos familiares y comunitarios, además de servir como modelo para las ciudades urbanizadas modernas, en las que ya se incorporaba una perspectiva bienestarista, que dotaba a los habitantes de servicios públicos como parques, edificios burocráticos, etc.

Como hemos visto, este proceso de modernización económica, a través del surgimiento de la moneda como medio de pago para el trabajo, el surgimiento de las altas finanzas globales, y de la industrialización, implicaría un profundo cambio en las formas de habitar el mundo de las poblaciones del siglo XIX, que va a afectar directamente a las relaciones sensibles tanto a nivel ecológico, como social, estableciendo una brecha entre la sociedad y la naturaleza a nivel imaginario, que se va a profundizar a nivel simbólico y discursivo en el próximo siglo.

Por otro lado, podría decirse también que en la Modernidad surge como tal una “imagen del mundo”, pues es a partir de las exploraciones y conquistas coloniales, así como del surgimiento de los medios masivos de comunicación, que el ser humano reconoce por primera vez al mundo como un concepto que engloba la totalidad del planeta. Según Heidegger (2010) esta imagen del mundo generaría un nuevo desplazamiento de la vivencia humana en el mundo, que ahora se convierte en representación. Esta representación tiene que ver con la explicabilidad del mundo desde el paradigma de la ciencia, a partir del cual el conocimiento de la naturaleza se limita ahora a la investigación (Heidegger, 2010). A partir de este contexto, el nuevo sujeto humano se va a relacionar con el mundo a partir de una noción de empresa, que anticipa su proceder a partir de las certezas que establece desde su propio representar.

²⁶ Algunas de las situaciones que dieron lugar a las ciudades industriales fueron tanto la gran necesidad de la nueva sociedad industrial de alimentos, materias primas y otros productos, así como el resultado del desplazamiento de los campesinos de sus territorios originales debido a la apropiación de sus tierras (Polanyi, 2007)

Sin embargo, esto daría lugar a un proceso de dominación y occidentalización del mundo a escala global, posibilitado por el sistema financiero global y por los ideales e imaginarios del progreso.

Ahora bien, si para finales del siglo XX, ya se habían disuelto la mayoría de los territorios coloniales, siguió existiendo un dominio colonial en el ámbito de lo simbólico, potencializado por las esferas de la ciencia, las tecnologías y la economía. De esta manera los imaginarios globales se encontrarían demarcados principalmente por los valores de carácter occidental, donde la cultura se concibe desde una noción de entretenimiento y pasividad, así como en fuerte contraposición con la naturaleza. En consecuencia, en las últimas décadas del siglo XX se llevaría a cabo un proceso de aculturación por medio de las diversas industrias culturales, a partir del cual, los ideales del consumo y acumulación de capital se extenderían al resto del mundo (Latouche, 1996).

Por otro lado, otros de los aspectos de la aculturación occidental moderna del mundo, tiene que ver con la manera en que se entienden muchos de los ciclos naturales que suceden en el planeta, el más importante de ellos es la comprensión que se hace del ciclo de vida-muerte. En este nuevo mundo occidentalizado se gesta una obsesión por la vida que lucha por su mantenimiento frente al paso del tiempo o frente a la competencia de los otros individuos que también luchan por sobrevivir. Esto tiene que ver con esquemas de pensamiento dicotómico y binario (Haraway, 2020) desde los cuales es imposible pensar la integración o complementariedad de los “negativos”. De esta manera, la vida y la existencia humana se desanclan a nivel imaginario de los ciclos terrestres que la hacen posibles, como la muerte de otros seres y organismos, descontextualizando el impacto que han tenido el alargamiento de la vida humana y la sobre población, en la vida y muerte del planeta en general.

En resumen, la suposición que hago sobre la Modernidad es que al posicionarse la propia conciencia como problema, y asentarse una autorreferencialidad humana en el ámbito histórico-social, se fueron dejando de lado las consideraciones sobre el impacto de la actividad humana sobre el medio ambiente. Aunado a esto, el desarrollo de las máquinas, la tecnología y

el comercio internacional a una nueva escala, impulsaron y normalizaron la explotación indiscriminada de la materia orgánica del planeta, incluyendo la tierra, los bosques, los metales, los animales, y el propio cuerpo humano. Habría que hacer énfasis en que a partir de este momento, la naturaleza como sustento de la vida y como imaginario en sí mismo comienza a estar subordinada al mundo humano. Esto tendría que ver sobre todo con la masificación de los medios de comunicación, sus discursos y ficcionalizaciones, así como con la proliferación de asentamientos urbanos impulsados por una lógica de la modernización²⁷ que establecieron modos de habitar, moverse y comunicarse desde una perspectiva antropocéntrica. La separación naturaleza/cultura ahora operaría a nivel material y simbólico en las acciones cotidianas de los habitantes de las urbes, y sus imaginarios se extenderían al resto del mundo por medio de sus industrias culturales.

Sin embargo, como se había mencionado con anterioridad, los modelos de la filosofía natural no se suceden unos a otros de forma lineal, sino que pueden coexistir o implementarse desde otras perspectivas a lo largo del tiempo. En este sentido, la concepción hegeliana del devenir, si bien antropocéntrica y humanista, entiende éste a partir de una concepción orgánica (Merchant, 2002). Más aún esta nueva visión organicista, se va a colar al ámbito de las ciencias a finales del siglo XIX, a partir del perfeccionamiento del microscopio y del desarrollo de varias teorías que darán pie a nuevas explicaciones fisicoquímicas de la vida, que permitirán engendrar nuevos imaginarios de la vida en la Tierra desde una perspectiva relacional²⁸ (Capra, 1997).

²⁷ La noción de “modernización” desde Habermas (1989) puede entenderse como una trivialización de la conciencia moderna del tiempo y la historia. Así, se impulsarían en las políticas públicas de muchos estados modernos la “modernización” de los espacios habitados, la tecnología y los estilos de vida enfocados únicamente en el “progreso” material, pero dejando de lado el impulso a la conciencia racional individual. Esto llevaría a la implantación de modelos universales retomados de los contextos europeos, sin tomar en cuenta las especificidades sociales y bioculturales de las poblaciones sobre las que se aplicaban.

²⁸ Sin embargo, como también señala Capra (2010), si bien el modelo mecanicista sería subsecuentemente abandonado, la esencia de las ideas Cartesianas sobrevivirán

1.5. Hacia una filosofía natural del siglo XXI: el nuevo organicismo científico y la ecología política

Uno de los primeros descubrimientos del mundo moderno que puso en jaque a la visión mecanicista del mundo según Capra (1997), fue el desarrollo y diferenciación celular, pues los descubrimientos de la época revelarían que aunque todas las células del cuerpo contuvieran la misma información, estas serían capaces de una diversidad de especialización de sus funciones, de acuerdo a las necesidades del cuerpo vivo que constituyen. De esta manera, no sólo se haría palpable la complejidad del funcionamiento de los seres vivos, sino también la interacción constante entre los organismos y su medio a niveles hasta antes insospechados. Así la biología organicista, sería el lugar desde el cual algunos científicos comenzaron a afirmar que las leyes generales de la física y la química eran insuficientes para comprender el fenómeno de la vida.

De acuerdo a Capra (1997), el enfoque organicista de la biología, derivaría en el surgimiento del pensamiento de sistemas, cuya reflexión central -en relación con el mecanicismo-, sería que es imposible comprender un organismo vivo desde el método cartesiano, y más bien, existirían “diferentes niveles de complejidad con diferentes tipos de leyes operando en cada nivel (Capra, 1997, p. 28). De esta manera el nuevo paradigma de sistemas pondría el énfasis en el contexto para entender el todo, así como en los principios básicos de organización de ese todo u organismo. Por otro lado, el desarrollo de la teoría cuántica en los años 20, llevaría a cuestionar el funcionamiento de las leyes físicas newtonianas a partir del acceso a la investigación a nivel subatómico, donde se haría palpable que la materia en estos niveles depende de patrones ondulatorios de probabilidades, que no son más que probabilidades de interconexión (Capra, 1997). Así, para la perspectiva de sistemas, la organización de la complejidad de la realidad se convertirá en el principal tema de estudio.

En consonancia con esto, el surgimiento de la ecología como herencia de los biólogos organicistas que comenzaron a estudiar comunidades de organismos, daría origen a nuevos conceptos que permitirían un nuevo acercamiento a la

“naturaleza” desde una noción relacional compleja. Gracias a esto, surgirían conceptos tales como ambiente, ecosistema, biosfera y comunidad ecológica (Capra, 1997). Así mismo, se comenzaría a entender a los ecosistemas y organismos vivos desde una noción de red, desde la cual, los ecosistemas podían ser comprendidos como redes de organismos individuales, y los organismos como redes de células, órganos y sistemas de órganos. A partir de esto, los organismos y sus ecosistemas empezaban a interpretarse como redes que subyacen dentro de otras redes²⁹ (Capra, 1997). Sin embargo, no es hasta el surgimiento de la cibernetica, que esta visión ecosistémica se va a complementar con conceptos tales como reflexividad, recursividad, retroalimentación y autorregulación, que permitirán comprender al propio planeta como un artefacto que sostiene la vida, producto de la reciprocidad entre los seres vivos y su medio (Hui, 2020).

Podemos correlacionar esta manera de comprender la cuestión ecológica con una preocupación cada vez mayor por la intensificación de los efectos del cambio climático antropogénico que se dieron a finales del siglo XX, ya que ocasionaron afectaciones sobre la población que hicieron evidente la relevancia de pensar la manera en que la actividad humana transforma el medio. Estas perspectivas confluirán en las ciencias sociales y humanísticas, en una perspectiva que algunos autores denominan el giro ontológico, en la que se pretende superar la oposición naturaleza/cultura, además de pensar en el efecto de las representaciones e imaginarios sociales en las maneras de habitar el medio ambiente (Hui, 2020).

Así, para Ingold (2002) la ecología debería de partir no sólo de considerar el estudio de un organismo dentro de su entorno, sino también de considerar que organismo y entorno forman parte de una totalidad indivisible, y esa totalidad se corresponde con un desenvolvimiento de sistemas de desarrollo. Por consiguiente, el medio ambiente no es un ente pasivo, finalizado y diferenciado de la acción de los seres vivos, sino que constituye un fenómeno en constante

²⁹ Por otro lado, podríamos pensar la influencia que tuvo el desarrollo de la teoría de la endosimbiosis seriada por parte desarrollada por Lynn Margulys en 1967.

transformación y crecimiento, producto de la movilización conjunta de sus diferentes componentes vivos. De esta manera, un ser vivo llega a ser concebido como: “una forma orgánica generada y mantenida por un campo de relaciones” (Ingold, 2012. p. 12-13). Siguiendo esta idea, un enfoque ecológico adecuado, debería pensar la intención y la acción humanas en el contexto de un compromiso mutuamente constitutivo entre las personas y sus ambientes (Ingold, 2002).

Por su parte, en el ámbito filosófico, se le va a dar una nueva significación al término “ecología” abarcando consideraciones más amplias que integran cuestiones cosmológicas, antropológicas, éticas y religiosas, que nos llevan a plantear nuevas interrogaciones metafísicas (Varela, 2017). De esta manera, la cuestión ecológica se va a centrar en las visiones que generamos del mundo, y en el sentido que le damos a nuestro habitar en él, profundizando en las relaciones individuales y sociales que atañen a dicha problemática, y abogando por un cambio de paradigma desde la raíz (Varela, 2017). En esta línea de pensamiento, Albert Næss planteó la necesidad de desarrollar una ecología profunda que pensara soluciones para las problemáticas ambientales más allá de lo técnico, y en cambio estuviera abocada a transformar nuestras relaciones cotidianas y simbólicas con el medio (Bugallo, 2021). Esto coincide con el pensamiento de Guattari (1996), para quien es necesario generar una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de producción de bienes materiales e inmateriales de acuerdo a otras sensibilidades, inteligencias y deseos, que vayan en consonancia con el bienestar de los ecosistemas.

Desde la propuesta de Guattari (1996), este cambio de perspectiva sólo es posible por medio de una articulación ético-política entre los tres registros ecológicos: el del medio ambiente, el de las relaciones sociales, y el de la subjetividad humana; a partir del cual se pueda abordar la producción existencial humana en los nuevos contextos históricos. Estas articulaciones corresponden a ejercicios micropolíticos de relacionamiento y vinculación sensible y reflexiva con el medio, a los que el autor denomina prácticas

ecosóficas, y estarían enfocadas a cuestionar las subjetividades antropocéntricas y la formación de poderes capitalísticos que desterritorializan y homogenizan las formas de relacionarnos con el medio (Guattari, 1996). Desde esta perspectiva, el ámbito de la subjetividad y lo micropolítico se convierten en los escenarios en disputa de los imaginarios, representaciones, deseos y vivencias colectivas, que podrían hacer una diferencia frente a las problemáticas y desajustes ecológicos.

Por otro lado, filósofos más cercanos a las escuelas de pensamiento oriental como Panikkar (2021), han entendido el concepto de ecosofía como el desarrollo de una nueva filosofía basada en el “saber escuchar a la tierra y saber actuar en consecuencia” (p. 37). Desde esta interpretación, se vuelve relevante el ámbito espiritual o cultural del ser humano, ya que se plantea la necesidad de volver a una concepción animista de la tierra que permita el surgimiento de experiencias cosmoteándricas³⁰, basadas en la serenidad, la empatía, la interculturalidad y la contemplación, como medio para acercarnos a la sabiduría que la tierra misma proclama (Panikkar, 2021).

Sin embargo, las perspectivas ecosóficas coinciden en el hecho de que es imposible atender el colapso ambiental contemporáneo únicamente por medio de soluciones tecnológicas. Esto es así porque dentro de su concepción, el aspecto mental-social (las representaciones, imaginarios, subjetividades y rationalidades) forman parte de lo ecosistémico. Por consiguiente, toda transformación posible de los paradigmas desde los que atendemos a la cuestión ecológica, debe partir de un cambio de mentalidad o *metanoia* que nos permita entender y percibir que somos parte de la red de la vida, y que: “no podemos disociarnos de la naturaleza sin perjudicarnos” (Panikkar, 2021, p. 27).

Todo esto ha llevado a una preocupación por el ámbito de lo moral, que a través de un acercamiento a las nuevas ciencias neurobiológicas del desarrollo, permite pensar la cuestión del compromiso y la empatía como una

³⁰ vivencias que permitan comprender la interdependencia del ámbito físico, mental y espiritual en la tierra.

problemática ecológica que se ve atravesada por lo ambiental, social y lo subjetivo. Investigadoras como Narváez (2014) han puesto de manifiesto la importancia que tiene el buen desarrollo cerebral de una persona a lo largo de su vida, para el surgimiento y mantenimiento de los comportamientos prosociales que nos distinguen como especie. Dentro de ellos no sólo se encontrarían la capacidad de ser empático y altruista con los otros, sino también la capacidad para pensar y actuar adecuadamente en un contexto específico. Esta capacidad tiene que ver con el desarrollo de una ética del compromiso, a partir de la cual, nos relacionamos con el medio desde una noción de seguridad, pertenencia, y arraigo que nos permitiría desarrollar mentalidades en consonancia con el florecimiento de nuestra especie y del planeta.

En conclusión, estas nuevas perspectivas científicas, en consonancia con movimientos sociales y comunitarios que reclaman un nuevo accionar humano sobre las problemáticas ambientales de los últimos años, hacen evidente que una vez más los imaginarios sobre la naturaleza se han transformado, al menos en los ámbitos hegemónicos de representación. Lo que quiero decir con esto, es que la tradición, la cosmovisión y las prácticas de muchos pueblos originarios mantuvieron durante siglos imaginarios de la naturaleza diferentes a los de la civilización occidental, en los que, como se describe en el primer capítulo, priman imaginarios vivenciales, poéticos y espirituales del planeta como un ente vivo, al que se le respeta y con el que se tiene una responsabilidad y una relación recíproca de cuidado. Es a partir de estos imaginarios ancestrales, que Haraway o Braidotti, han construido sus propuestas desde una perspectiva filosófica, abogando por la necesidad de hibridaciones conceptuales que se hicieron patentes a partir del desarrollo de las ciencias biológicas y humanísticas. Por consiguiente, si algo podemos decir de los imaginarios del medio ambiente en el contexto académico contemporáneo, es que se ha reconocido como un elemento importante para el bienestar humano, desde una perspectiva relacional y compleja.

A partir de esto, parece relevante considerar algunas reflexiones

II. El problema de la creación de mundos

Para comenzar este capítulo, me gustaría plantear la cuestión de los imaginarios, como elementos constituyentes de las sociedades humanas, que en tanto creación simbólica e imaginativa movilizan el cambio y la transformación sociocultural. Desde las múltiples perspectivas que abordan el tema de los imaginarios sociales, la creación de significados, imágenes y representaciones se concibe como una parte esencial de la actividad humana, que se da a partir de la interacción y relacionamiento con los diversos elementos que conforman el medio en que nos desenvolvemos: desde la creación de lugares o puntos sagrados hasta la creación de algún objeto u artefacto complejo, es legítimo considerar que toda invención humana comienza con el encuentro de una potencialidad en algún material físico, cuya posibilidad de ser se manifiesta primero en la imaginación.

Desde algunas perspectivas filosóficas, la creación es un elemento esencial de la experiencia humana del mundo, se define como la realización de lo imaginario por parte de un ser entregado a su existencia desde un sentido de innovación y pertenencia a un territorio específico, sentido a partir del que se ve empujado al compromiso de la acción fundada en lo que todavía no es, es decir en el ámbito de lo imaginario (Simondon, 2007). En palabras de Simondon:

La imaginación no es solamente facultad de inventar o de suscitar representaciones por fuera de la sensación; es también la capacidad de percibir, en los objetos, ciertas cualidades que no son prácticas, ni directamente sensoriales, ni completamente geométricas, que no se relacionan ni con la pura materia ni con la pura forma, sino que están en ese nivel intermedio de los esquemas. (2007, p. 94).

Es a partir de la imaginación que surge de la sensibilidad técnica, que es posible la transformación y el cambio cultural tal como se ha experimentado en la historia de la humanidad. A esto se ha denominado también pensamiento técnico, y se puede decirse que se origina de la necesidad de encontrar soluciones más satisfactorias a las que ya se tienen. Sin embargo, es

importante mencionar que dentro de esta perspectiva, cuando hablamos de técnicas nos referimos no únicamente a el desarrollo de conjuntos de acciones aplicadas al medio físico, sino también a aplicaciones orientadas al ámbito del pensamiento y lo simbólico. Por lo tanto la actividad técnica deviene tanto en transformación de las cualidades físicas del planeta, producción de nuevos sistemas y objetos que pueblan el medio, así como creación y transformación de los imaginarios que le dan sentido a nuestra experiencia del mundo.

Más aún, podemos teorizar que la génesis del pensamiento técnico como la entiende Simondon, se encuentra fuertemente vinculada con el ámbito social, particularmente con la observación, intercambio y aprendizaje entre los distintos seres humanos y no-humanos. Algunos antropólogos evolutivos (Boehm, 2012, De Wall, Gintis, van Schaick, C. & Boehm, C, 2019) consideran que el propio surgimiento del homo sapiens y su distinción frente a otras especies -a saber, el pensamiento complejo y el desarrollo de mecanismos de autocontrol que posibilitan el surgimiento de una aspecto de la otredad al que denominados moral- fue producto de las interacciones y mediaciones sociales dentro un contexto ecológico que demandaba cooperación. De esta manera puede pensarse que el ser humano se ha “producido” a sí mismo, a partir de las presiones de selección social a las que se habrían sometido los primeros humanos del Pleistoceno. Proceso en el que los imaginarios habrían jugado un rol importante.

Al respecto no sólo puede decirse que lo humano se realiza en su rol técnico y creativo, sino que la tecnicidad creó un medio completamente distinto al de las primeras sociedades humanas. Siguiendo esta afirmación, es importante que el ser humano atienda al objeto técnico no sólo desde un sentido utilitario, sino que lo comprenda desde todas sus dimensiones en tanto objeto trascendente para la experiencia actual del mundo, pues se hace evidente que la interdependencia humana del medio se ha expandido del ámbito orgánico al tecnológico, requiriendo asumir la codependencia y responsabilidad que tenemos para con los objetos técnicos y la tecnicidad, considerando que a

partir de ahora, “el hombre es el organizador permanente de una sociedad de objetos técnicos” (Simondon, 2007, p. 33).

No obstante algunas de las problemáticas que plantea nuestra dependencia de lo técnico, en relación a los intereses de esta investigación son sin duda; la prominencia del individuo en la creación técnica y los límites de la tecnicidad en contraposición con la unidad mágica del mundo primitivo (Simondon, 2007). Con esto me refiero a: 1) la concentración del discurso técnico y la creación tecnológica en manos de grupos de individuos específicos, que entienden lo técnico desde una paradigmas e intereses particulares (que por lo general se relaciona al racionalismo y al ámbito científico occidental) y 2) el hecho de que los objetos técnicos se abocan a la resolución de un aspecto específico de la realidad, por lo que su margen de acción se encuentra limitado a niveles espaciales, energéticos, semióticos, etc, dentro de una aplicación específico, haciéndose necesaria la creación continua de múltiples artefactos que puedan suplir múltiples necesidades.

La propuesta que aquí se presenta intenta atender a estas dos problemáticas, a partir de destacar la importancia que tiene la interacción y la vinculación social como generadora de nuevos imaginarios que permitan crear nuevas pautas para la tecnicidad de acuerdo a las necesidades medioambientales de los ecosistemas y sus habitantes, sean estos animales, plantas, hongos, bacterias, objetos tecnológicos, objetos técnicos, etc. Con esto se posibilita la descentralización y la pluralidad dentro del ámbito de la tecnicidad, así como se engendran otro tipo resoluciones técnicas que se orienten a la complejización de su aplicación, a partir de nuevas perspectivas ontológicas, como lo cosmotecnico, que intentan volver a colocar la tecnicidad expandida en su fondo material último: el planeta y el cosmos. Desde estas consideraciones la creación puede dar un salto del ámbito individual y antropocéntrico, hacia la co-creación y el devenir interespecie: la *simpoiesis*.

2.1. Imaginarios y creación

Para Castoriadis (2002) los imaginarios sociales, como creaciones de sentido, delinean y organizan el mundo exterior e interior de los individuos y sus sociedades, surgiendo así formas particulares de habitar el mundo. Sin embargo, cuando se habla del origen de una sociedad, cultura, arte o técnica en el mundo Antigüo, debemos suponer que su desarrollo no fue del todo planeado y consciente, sino que es resultado de una convergencia de intereses, acciones y formas de pensar, que con el paso del tiempo adquirieron relevancia simbólica y social, asentándose así en los imaginarios de una comunidad (Castoriadis, 2002). Posteriormente, las convenciones sociales producto de esos imaginarios, se encarnan e instrumentalizan en la vida cotidiana por medio de instituciones sociales; como podrían ser la familia, la economía, el lenguaje, la ciencia, o el estado (Castoriadis, 2002). De esta forma, los imaginarios moldean el mundo que habitamos invistiéndole de sentido y creando un tejido o red de significaciones sobre los fenómenos que se suscitan en él.

Por consiguiente, también podemos pensar en los imaginarios sociales como catalizadores de instituciones de poder que se inscriben en la vida y los cuerpos de los individuos, así como recubren la vida social de toda una comunidad (Castoriadis, 2002). Esto trae consigo varios aspectos que es relevante discutir; el primero de ellos tiene que ver con la fabricación social de los individuos, es decir, la manera en que estos imaginarios instituyen la identidad y las formas culturales de los individuos conforme a las exigencias del funcionamiento de lo ya instituido; dicho de otra forma, las instituciones buscan generar un estrato psíquico en los individuos adecuado a su continuidad en el tiempo, por medio de la imposición de mecanismos de motivación y deseos basados en el control de la contingencia y la extensión de la permanencia de las instituciones³¹ (Castoriadis, 1998).

³¹ Para Castoriadis (1998, 2002), el ámbito de los imaginarios se corresponde con la necesidad humana de dar coherencia y sentido al mundo, casi como otros autores como Eliade (1998) o Blumenberg (2003) entienden la función del mito en las sociedades arcaicas.

Otra problemática tras este aspecto, que podríamos llamar “institucionalización de la subjetividad”, corresponde a la manera en que lo instituido puede devenir en un tradicionalismo monolítico³², que entorpece la transformación y adaptación social a la novedad del contexto o medio ambiente que se habita. Esto es así porque las instituciones ya formadas operan de acuerdo al mantenimiento de sus propias estructuras, lo que da como resultado un estado de heteronomía social, en el que los individuos son incapaces de cuestionar o generar nuevos imaginarios y formas de representación que no les hayan sido dadas por las instituciones que los formaron, potencializando así sociedades totalitarias y fascistas (Castoriadis, 2002). De esta manera, instituciones sociales producto de unos imaginarios específicos pueden llegar a convertirse en aparatos hegemónicos que limitan la aparición de otros imaginarios e instituciones.

Sin embargo, en el ámbito de los imaginarios sociales también se lleva a cabo un proceso de reciprocidad entre lo instituido y lo instituyente. Esto tiene que ver con el hecho de que la actividad imaginaria y simbólica del ser humano es siempre dinámica y creadora, por lo que los imaginarios colectivos o individuales de lo ya instituido pueden transformarse en nuevos imaginarios instituyentes a través de la participación y la creación de los sujetos (Castoriadis, 2002). Esto corresponde a una operación subjetiva que por medio de la reflexividad, la imaginación y la acción permite constituir y crear una visión propia del mundo, en función ya no de imaginarios propios de lo institucionalizado o instituido, sino de una imaginación radical. De esta manera, los nuevos imaginarios producto de la apropiación y transformación de las representaciones dadas, pueden devenir en imaginarios instituyentes, a partir de la actividad creadora de los sujetos y las colectividades (Castoriadis, 1998, 2002).

La imaginación radical es para Castoriadis (2002) una de las características esenciales del ser humano y una condición fundante de su reflexividad, por medio de la que rompe su funcionalidad de simple viviente. Así, la imaginación

³² En el sentido de convenciones sociales que se dan por hecho y se asumen como verdades incuestionables o “escritas en piedra”.

radical es definida como: “la imaginación sin trabas, no regulada, no sometida a la funcionalidad ni a la repetición” (Castoriadis, 1998, p. 106) que, “abre un mundo nuevo para el sujeto” (1998, p. 419). Para Castoriadis, este tipo de imaginación habría dado lugar a la filosofía y a la democracia en la Grecia clásica, como la primera ruptura -de la historia escrita- a partir de la cual, la sociedad se cuestiona su propia institución, su imaginario, y su representación del mundo, rompiendo el cerco de lo instituido hasta ese momento y asumiendo su autonomía social (Castoriadis, 1998). De esta manera, la filosofía como “interrogación ilimitada” y la democracia como la asunción por parte de las colectividades “de sus poderes y responsabilidades en la posición de las instituciones sociales” (2002, p. 43), se convierten en dos de las vías por las cuales es posible la autoafirmación y la creación de una nueva sociedad. No obstante, sería necesario cuestionarnos si estas rupturas, como imaginarios instituyentes, no han devenido en la Época Contemporánea en nuevos aparatos hegemónicos de representación en los ámbitos de la reflexividad y la práctica política.

En resumen, la teoría de los imaginarios sociales nos permite plantear un contexto en el que existen múltiples imaginarios en constante efervescencia, casi como virtualidades que surgen, desaparecen o se sostienen en el ámbito discursivo o simbólico de acuerdo a sus dinámicas en el plano de lo social. De esta manera, podemos aseverar que no todos los imaginarios llegan a incorporarse a una red de significaciones convergentes, o impactan en el ámbito material de la organización social de las poblaciones. Esto implica pensar en el ámbito de la comunicación social como un escenario en disputa por los imaginarios sociales y sus configuraciones de poder.

Sin embargo, cuando nos referimos a poder también consideramos los procesos de autonomía social en que los sujetos tienen poder de elección sobre el curso de su vida y su forma de habitarla, es decir, tienen alternativas de mundo a partir de su elección y participación en la sociedad. El problema en el contexto contemporáneo, es cómo se llevan a cabo esas configuraciones de poder en el ámbito imaginario, y si estas permiten la invención de nuevos

universos de referencia y lógicas de sentido por medio de la autoafirmación de los sujetos.

Por consiguiente, para que los procesos de autonomía social sean posibles según Castoriadis (1998), es necesario proceder a través del lenguaje y el hacer social, como dos ámbitos mutuamente imbricados. Al campo del lenguaje corresponde designar y nombrar los imaginarios por medio de representaciones, así como definir el valor y la importancia de los imaginarios por medio del diálogo; mientras que al hacer social corresponden las técnicas que permitirán representar los nuevos imaginarios y abrirles paso en el ámbito de lo instituyente: se trata de “encontrarle un soporte simbólico que se vuelve portador y mediación de esta creación” (Castoriadis, 1998, p. 419). Así pues, desde la propuesta del autor, las significaciones sociales imaginarias que operan desde la voluntad y la autonomía individual o colectiva pueden comprenderse como una inteligencia instrumental encarnada que implica “actuarse como actividad actuante” (Castoriadis, 1998, p. 107).

Sin embargo, la reinvenCIÓN de los imaginarios y las representaciones sólo es posible de manera colectiva. Esto implica reflexionar profundamente sobre los procesos comunicativos y su papel en el ámbito de lo instituyente, para lo que será necesario discutir conceptos que tienen que ver con la apertura y el intercambio a niveles sensibles, epistemológicos y discursivos, entre los sujetos y su medio. Por otra lado, habría que enmarcar las nociones de autonomía, sujeto, y creación, en el contexto de las sociedades contemporáneas.

2.1.1. Pluralidad epistemológica, tecnologías y ecosofía

La búsqueda por otras formas de representar y crear una visión del mundo de acuerdo a nuestras necesidades y las de nuestro contexto, ha llevado a plantear en el ámbito de la antropología y la filosofía, la necesidad de repensar los imaginarios habituales sobre lo humano, lo animal y la naturaleza. Autores como Braidotti (2020) y Haraway (2019), han hecho énfasis en el impacto que han tenido la ciencia, la tecnología y los dispositivos culturales occidentales en la comprensión moderna de lo humano, así como han denunciado la estrechez de su horizonte de autocomprensión, como problemática para el ámbito ecosófico. De esta forma, llegan a la conclusión de que la superación de los paradigmas e imaginarios antropocentristas que permean las instituciones contemporáneas, sólo es posible mediante un distanciamiento de “los hábitos eurocéntricos de representación humanista” (Braidotti, 2020, p.17). Desde esta perspectiva, las cosmovisiones de pueblos originarios o no-occidentales, sobre el ser humano, la vida y el conocimiento, pueden ser tomados como referencias de imaginarios fuertemente vinculados con el sentido de creación, autonomía e interdependencia. Esto nos llevaría a acceder a formas de conocer, representarse y crear, que nos permitan pensarnos a nosotros mismo desde otro lugar, pero también a establecer otro tipo de relaciones con la tecnología y la “naturaleza”.

En el ámbito de la epistemología y la ciencia, Morín (1996) y Olivé (2010) han sido algunos de los autores que ampliaron la discusión sobre los conocimientos y su relación directa con la vida y los entornos ecológicos en que se ponen en práctica. Por un lado, podemos pensar en la importancia de una comprensión compleja del mundo y el conocimiento, que atienda a estos (los conocimientos y saberes), como agentes involucrados en múltiples procesos ecosistémicos que por su naturaleza compleja dejan lugar a la incertidumbre, pero que además forman parte de una cadena de influencia dentro del trinomio ciencia-tecnología-sociedad que es relevante para las poblaciones (Morín, 1996). Por otro lado, podemos retomar la cuestión de la producción de conocimientos en entornos multiculturales, que desde una perspectiva

pluralista, nos interpela a reconocer que “existen diferentes maneras legítimas de conocer la realidad, por medio de las prácticas y recursos cognoscitivos de los seres humanos” (Olivé, 1999, p. 121), teniendo además en consideración el hecho de que es posible poner en diálogo las distintas formas de conocimiento y sus prácticas en pro de un mutuo enriquecimiento de los conocimientos científicos y tradicionales (Olivé, 2010).

Profundizando en esto, es necesario reconocer que la legitimidad de los conocimientos no debería estar basada exclusivamente en los criterios de la ciencia y tecnología occidental (Olivé, 2010), si pensamos en otras formas de conocimiento que se asientan en las necesidades particulares de su contexto ecológico y que se originan de otro tipo de imaginarios y valorizaciones sobre el mundo. Más aún, los valores que rigen a una sociedad global multicultural no pueden venir únicamente de pretensiones absolutistas y universalistas como en el caso de la racionalidad occidental, sino que deberían atenderse desde un modelo pluralista y situacional, en donde el significado de conceptos clave en la vida moral y política, “tienen que determinarse, una y otra vez, según las épocas, según los contextos, según los actores sociales y el conocimiento disponible” (Olivé, 1999, p. 34).

En este sentido, debemos remarcar las implicaciones y retos que el paradigma situacional de producción de conocimiento supone para las prácticas epistémicas. Para empezar, surge la necesidad de que el conocimiento no limite su relación con la realidad al ámbito teórico-explicativo, o a la creación de nuevos artefactos tecnológicos, sino que, es importante que éste se vincule a la praxis social de un determinado contexto (Olivé 1999, Zemelman, 1992). Por otro lado, también implica pensar desde una racionalidad encarnada que permita encontrar nuevas formas de producción de conocimiento en consonancia con los ecosistemas, al mismo tiempo que se explora la crítica y la creatividad como vías para alcanzar comprensiones e imaginarios adecuados a nuestras condiciones y paradigmas de existencia contemporáneos (Braidotti, 2020). Sólo de esta manera, es posible descentralizar la producción de conocimientos e imaginarios del ámbito científico, potencializando la

exploración, el juego y la creatividad desde otros agentes, paradigmas y epistemologías diversas.

No obstante, si bien es cierto que en la actualidad se habla regularmente de interdisciplina y transdisciplinariedad en el ámbito científico, como una forma de estudiar fenómenos desde su complejidad y desde el aporte de diferentes disciplinas y saberes, también es cierto que otro tipo prácticas epistémicas no académicas quedan fuera del diálogo interdisciplinario o se les ve como algo exótico o como un pasatiempo, al que se le resta legitimidad dentro del ámbito epistemológico (Hui, 2020). Esto tiene que ver con una noción de la ciencia y la tecnología como un universal antropológico, modelado sobre concepciones del mundo y de la vida pertenecientes a ciertas tradiciones, que han afectado en gran medida las maneras en que actualmente nos relacionamos entre nosotros mismos, con otras especies, el planeta, y el cosmos (Hui, 2020).

Al respecto, es indispensable no sólo reformular nuestra concepción de conocimiento, sino también nuestros imaginarios de lo tecnológico, atendiendo a la hipótesis de que su aparición en la historia evolutiva fue un elemento crucial para el proceso de hominización (Hui, 2020), así como su desarrollo a nivel industrial fue perjudicial para la salud de los ecosistemas y determinante para los estilos de vida contemporáneos (Latouche, 1996). Siguiendo esta crítica, podemos hablar de la existencia de una cultura monotecnológica basada en un paradigma de lo objetivo-racional-lógico-matemático que históricamente ha limitado las posibilidades de creación, desarrollo, y validez de otras formas de conocimiento tecnológico (Hui, 2020), pero que en general también ha institucionalizado imaginarios rígidos sobre lo que es valioso -o no- para las sociedades.

Por consiguiente, es importante tener presente dos cosas sobre la conceptualización de lo tecnológico en el contexto contemporáneo; primero: considerar la diversidad y multiplicidad del pensamiento tecnológico para cada cultura, esto es, entender que no se parte de los mismos supuestos, ni las mismas necesidades en cada imaginario y desarrollo tecnológico, y segundo; pensar la tecnicidad en relación directa con las problemáticas que nos

acontecen, y enfocándose hacia nuevas aplicaciones que piensen en las posibilidades para la vida en el presente y el futuro desde una perspectiva compleja y posthumana, esto esto, potenciar nuestra imaginación técnica en innovaciones que “abran paso a nuevas formas de vida sociales, políticas y estéticas, a nuevas relaciones con los no-humanos, la tierra y el cosmos” (Hui, 2020, p. 84).

Así pues, más que hacer una crítica de lo tecnológico hacia su supuesto rol alienante en los sujetos, se requiere apropiarse de las posibilidades imaginarias y concretas que nos ofrece para la creación de mundos y experiencias aún inexistentes, potencializando así la transformación de los espacios de vida desde paradigmas que atiendan a un contexto biocultural desde toda su complejidad. Esto es de suma relevancia si reconocemos que la lógica tecnocientífica capitalista ha orientado todo ámbito de producción de conocimiento y tecnología hacia el mercado y sus dinámicas de consumo. Siendo justos, aún cuando gran parte de la ciencia moderna ha contribuido en enorme medida al ámbito de la salud, habría que considerar los imaginarios y nociones de este concepto desde la racionalidad occidental; si este incluye únicamente la dimensión corporal y física del paciente, o también involucra otras dimensiones de la salud como es el cuerpo anímico, lo emocional, y otras dimensiones sutiles que conforman el ámbito de la salud para otras culturas.³³

Es de esta forma que podemos hablar ya no sólo de un pluralismo epistemológico (Olivé, 1999), sino también de la existencia de tecnodiversidades, y cosmotecnias (Hui, 2020). El concepto de cosmotecnias propuesto por Hui (2020), hace referencia a prácticas tecnológicas abarcativas, en las que la producción de conocimiento se encuentra fuertemente vinculada con la experiencia existencial del sujeto, el cosmos y la moral³⁴, pero al mismo tiempo nos habla de las prácticas tecnológicas como creadoras y constreñidoras de universos, pues su desarrollo configura por medio de sus

³³ Para citar como ejemplo, los *tonales* en la medicina náhuatl, o los puntos energéticos en la medicina china tradicional.

³⁴ Hui (2020), hace referencia, de manera similar a Simondon, a un tipo de pensamiento técnico pre-moderno fuertemente vinculado con la vida religiosa y la vida política.

imaginarios e intervención física, una manera particular de atender a la vida y su virtualidad. La cosmotecnia se comprende entonces como un enfoque que permitiría trascender el límite de la racionalidad occidental, pues podría componerse de múltiples epistemologías, permitiría volver a vincular esferas de la vida social e individual con sus entornos ecológicos, así como establecer un diálogo entre lo universal y lo particular, a partir de experiencias que no se ven limitadas por la racionalidad o lo semiológico (Hui, 2020).

Las cosmotecnias también pueden ser entendidas por analogía, a las experiencias de la ritualidad mítico y cosmoteándricas, en las que la agencia técnica del ser humano se orienta a la creación de experiencias que vinculan a los sujetos con su medio desde lo vivencial y poético, trascendiendo la esfera humana y proyectándose a una vivencia de carácter extática, cercana a las prácticas rituales de los pueblos antiguos. No obstante, lo que rescata la postura de Hui (2020) es que este tipo de prácticas pueden complementarse con las técnicas occidentales y los conocimientos científicos producidos desde la racionalidad, además de incluir y apoyarse de los objetos técnicos y aparatos tecnológicos para posibilitar innovaciones.

En ese sentido, es importante comenzar a pensar en el futuro y fragmentar sus imaginarios técnicos, considerando que, desde los distintos lugares en los que se han planteado escenarios del futuro, como la literatura o el cine de ciencia ficción, este se imagina habitualmente desde lo distópico y con elementos tecnológicos que remiten a lo ya conocido de la tradición técnica occidental. Más aún, en muchos de estos escenarios se observa un distanciamiento aún más profundo entre el ser humano y su medio, mientras que la tecnología se concibe como agente principal de ese distanciamiento y de la creación de mundos artificiales que se resisten a compenetrarse con su medio orgánico. Así pues, con la fragmentación de los imaginarios actuales sobre la tecnología y el futuro, se espera el surgimiento de otros imaginarios que nos ayuden a revertir la sincronización monotecnológica que habitamos hoy día.

Se trata ya no sólo -en términos Deleuzeanos³⁵- de encontrar líneas de fuga en las representaciones actuales, sino de intensificarlas hasta que estas provoquen fisuras que permitan la divergencia y la diferenciación -o resingularización- de los territorios existenciales y las prácticas tecnológicas. Sin embargo, es importante señalar que no se trata de volver a crear imaginarios y prácticas cerradas a la actualización o a la diversidad, sino por el contrario se trata de configurar nuevas formas de convergencia no totalizante (Hui, 2020). De esta forma, la práctica de fragmentación se vislumbra como una orientación al futuro que no sólo posibilita resistir, sino también actuar de manera creativa frente a los nuevos fascismos, la despolitización de la vida contemporánea y las problemáticas ecológicas (Hui, 2020).

Sin embargo, es importante recalcar que el enfoque hacia el futuro hasta aquí descrito, no se encuentra en absoluto en relación a conceptos como desarrollo o progreso tal como se entienden desde finales del siglo XX³⁶, sino que surge de una verdadera preocupación por la degradación de las condiciones de vida en el planeta en general, producto de la asociación entre la universalización monotecnológica y el capitalismo. Al respecto, algunos científicos como Funtowicz y Marchi (2000) reflexionan la importancia que tiene pensar en el futuro desde la sostenibilidad ambiental, a través de elecciones colectivas sobre la preservación de hábitats, especies y estructuras comunitarias, que deben ser hechas desde discusiones abiertas, descentralizadas y sensibles, que permitan distanciarnos de las representaciones hegemónicas del futuro. Se trata pues de solidarizar el pasado, el presente, y el futuro (Hui, 2020), es decir, tomar en cuenta los bagajes culturales y conocimientos generados en el pasado como base para entender el presente, desplegando nuevas concepciones que nos posibiliten habitar el futuro, desde una noción colectiva, abarcativa y sensible.

No obstante, la reflexión sobre la vida en el futuro, también se ha planteado desde otros contextos y cosmovisiones que nos ayudan a comprender el

³⁵ Véase Deleuze y Guattari (2002)

³⁶ Más bien, autores como Morín (1996) han insistido en la necesidad de repensar y complejizar estos conceptos

fenómeno desde otro tipo de planteamientos relacionales para los cuales existen otras formas de acceder al conocimiento a través de estados como los sueños y las visiones. Para Krenak (2021), la discusión sobre las problemáticas ecológicas contemporáneas, debería reconocer que el planeta es nuestra casa, así como los elementos de los ecosistemas que sustentan la vida -como los cuerpos de agua, las montañas, o las selvas- nuestros abuelos; así como abuelos y parientes de otras especies que al igual que nosotros desean seguir habitando este planeta. Asimismo plantea que las problemáticas ambientales podrían pensarse desde un sentido de enfermedad, que no sólo afecta a los elementos naturales o los abuelos, sino al ser humano mismo, en tanto nos encontramos en un estado de perturbamiento o incapacidad para responder a tales situaciones. En este sentido, sería importante que los sujetos vuelvan a encontrar un sentido a la vida en sociedad y a un sentido propio de la vida, que debería estar movilizado por sueños y deseos de disfrute de la vida, sin que sean estos impuestos por los proyectos civilizatorios (Krenak, 2021). Desde su perspectiva, resistir a las perturbaciones medioambientales del presente podría considerarse metafóricamente como un ejercicio de aprender a caer, a través de aprovechar: “toda nuestra capacidad crítica y creativa para construir paracaídas coloridos” (Krenak, 2021, p. 23). El autor también agrega que por medio de estados como el sueño y las visiones, es posible trascender las experiencias antropocéntricas de la vida y abrirse a otras experiencias e imaginarios no limitadas por la racionalidad.

Así pues, buscamos comprender los procesos de construcción de conocimiento y lo tecnológico en el marco de las configuraciones ecosistémicas contemporáneas, desde un aspecto plural, relacional y sensible, como características esenciales para conjuntar materialidades y sensibilidades orientadas a la construcción de nuevos imaginarios, aparatos simbóticos, y redes de co-creación y sostenimiento de la vida. Además de concebirse como prácticas de experimentación y creación de dispositivos ecosóficos diversos, que posibiliten el despliegue de nuevos mundos y posibilidades de vida en el futuro.

2.1.2 Imaginarios *simpoiéticos* y pensamiento tentacular

La puesta en práctica de un nuevo paradigma ecológico en las sociedades contemporáneas que derive en nuevos modos de habitar el medio en el presente y futuro debería estar encaminada a concebir las intenciones y acciones humanas a partir de “un compromiso continuo y mutuamente constitutivo entre las personas y su entorno” (Ingold, 2002, p. 27). Desde la biología relacional, el concepto de habitar puede ser entendido como una habilidad para responder y adaptarse al medio ambiente, estableciendo un tipo de relación específica con lo que nos rodea, a partir de nuestras necesidades físicas y evolutivas (Ingold, 2002).

Por consiguiente, la filosofía ecológica contemporánea ha discutido la relevancia de plantear y generar otro tipo de configuraciones de mundos y prácticas tecnológicas, que autores como Haraway (2019) han circunscrito al ámbito de lo *simpoiético*. Este concepto compuesto, cuya traducción sería “generar-con”, hace referencia a un tipo de agenciamiento colaborativo, basado en la creación de tecnologías, narrativas, poéticas, etc., en la que puedan ponerse en juego redes de asociaciones entre seres de todo tipo. De esta forma, los imaginarios *simpoiéticos* corresponden al ámbito de la imaginación radical, como posibilidades y escenarios de devenir colectivos caracterizados por asociaciones y colaboraciones cada vez más imbricadas, originales e innovadoras, que puedan hacer frente a las necesidades simbólicas y materiales del futuro.

Por consiguiente, la discusión sobre las dinámicas imaginativas de las sociedades contemporáneas debe encauzarse hacia un nuevo tipo de imaginarios que sólo pueden ser posibles relacionándonos desde otro tipo de sensibilidades corporales, subjetivas, y filosóficas, con las alteridades no exclusivamente humanas que habitan nuestro medio. Hay que recalcar que la *simpoiésis* entiende a la vida en la tierra, como una red de vínculos que sostienen diferentes configuraciones de co-creación, en las que participan múltiples agentes (Haraway, 2019). Más aún, para que cada una de estas redes se sostenga y siga creciendo, es necesario cultivar el tacto y el cuidado

en las relaciones y vínculos que forman sus configuraciones. De esta forma se enfatiza el sentido de responsabilidad (respons-habilidad), no sólo como valor ético, sino como una habilidad que necesita ser desarrollada y puesta en práctica (Haraway, 2019). Así, los imaginarios *simpoiéticos* podrían contribuir al ámbito de la co-creación, permitiéndonos pensar en tejidos de fuerzas humanas y no humanas sostenidos por un sentido de respons-habilidad ecosófica que puede llevarse a cabo por medio de la experimentación, la práctica y los desarrollos cosmotecnológicos aplicados contextos ecológicos específicos.

Por otro parte, el mantenimiento y florecimiento de ciertas configuraciones socioecológicas, implican un ejercicio de recursividad constante en el que los sistemas se adaptan y despliegan procesos de resiliencia, que les permiten subsistir en el tiempo. En el caso específico del ser humano y su impacto tan marcado en toda la ecología del planeta, habría que plantearse un trabajo continuo de pensamiento y acción sobre la vida, como un fenómeno abarcativo y complejo que se encuentra en riesgo por efecto de la acción humana. Es decir, tenemos una responsabilidad frente a las configuraciones que convergen en el contexto de nuestra actividad física sobre el planeta, que debe entenderse como el desarrollo de una habilidad necesaria para la supervivencia. Así, este tipo de devenir heterogéneo e interespecie, debería ser movilizado por un deseo y una capacidad de responder a las problemáticas ecológicas contemporáneas, cultivando ensamblajes que sean conscientes de sus deseos, vínculos y relaciones, sean estas de poder, dominación, vida o muerte (Haraway, 2019).

A este respecto, Haraway (2019) se apropia de la metáfora de las patas o tentáculos que tejen redes, para pensar otros paradigmas de lo tecnológico y epistemológico en consonancia con el sentido de respons-habilidad. De esta manera retoma el nombre *Chthuluceno* de la araña *Pimoa Cthulhu*, para imaginar y pensar el presente y el futuro como épocas marcadas por la necesidad de colaborar y trabajar conjuntamente para sobrevivir. A partir de esta perspectiva, el paradigma tentacular nos ayuda a pensar la vida desde los

vínculos que la conforman, haciendo énfasis en caminos que se entrecruzan, separan, forman nudos y enredaderas, así como se relevan en “recursividades generativas” (Haraway, 2019). Desde esta perspectiva, la especificidad y proximidad de las conexiones es importante, pues se parte de la idea de que “todo está conectado a algo, que a su vez está conectado a otra cosa” (Haraway, 2019, p. 259). Por consiguiente, el pensamiento tentacular, implicaría pensar el conocimiento en el marco de relaciones *simpoiéticas* multiespecie enfocadas al morir y vivir bien. Esto nos lleva a pensar desde una perspectiva relacional situada, en la que seres tentaculares buscan desplegarse como redes a partir de la colaboración e interacción con otros seres cercanos, o con los cuales se encuentran conectados.

2.1.3 Devenir cuerpo ecosistema

Ahora bien, una de las cuestiones que pueden ayudar a complementar lo expuesto hasta ahora, es la noción del devenir planteada por Deleuze y Guattari (2002) y comentada por Braidotti (2015). Esto con la intención de explorar otros imaginarios, formas de racionalidad y conocimientos, que nos permitan devenir sujetos que se funden en las relaciones de su medio ambiente, incluyendo sus elementos tecnológicos. Si bien, Braidotti (2015) plantea tres ejes de transformación a partir del devenir -devenir animal, devenir tierra y devenir máquina- es a mi juicio, el devenir animal una de las dimensiones más precarizadas en el ámbito de las racionalidades occidentales, pues como ya hemos visto, los imaginarios de relaciones jerárquicas y de oposición entre mente y cuerpo, parecen hoy día aún no disiparse del todo en ciertos ámbitos académicos, particularmente en la filosofía.

Primero que nada, la noción de devenir surge a partir de una necesidad o pulsión de trascender los planos existenciales que habitamos, proceso en el que la actividad del pensamiento o la reflexividad se concibe como un proceso activo y assertivo de actualización de lo virtual (Braidotti, 2015). No obstante, su puesta en práctica se encuentra condicionada por el cuerpo, lo encarnado y el placer, como medios para concretar y mantener al devenir en su estado permanente de movimiento, hacia lo que se puede llegar a ser (Braidotti, 2015). Al respecto, Braidotti (2015) plantea que la transformación de los paradigmas desde los que habitamos la realidad contemporánea, requiere que nosotros mismos podamos devenir en sujetos que desean ser parte de esos procesos, y encontrar placer en ello.

Por su parte, el devenir animal corresponde a experientiar el cuerpo desde su propias capacidades sensoriales, perceptivas y afectivas, como un proceso continuo y activo por medio del que, la experiencia consciente se funde con su corporalidad animal (Deleuze y Guattari, 2002). De esta forma, el sujeto puede llegar a reconocer de manera encarnada aquellas necesidades y pulsiones existenciales más básicas, que le llevarían a movilizar su deseo hacia el agenciamiento y ejecución (Braidotti, 2019). Por consiguiente, las prácticas que

posibiliten este tipo de devenir, a la par de otras prácticas epistémicas y tecnológicas que permitan sentir y reconocer el cuerpo, su sensibilidad, sus emociones y necesidades, así como sus vínculos con el medio; pueden ayudar a relacionarnos de manera más sensible, encarnada y situada con la compleja realidad del ser humano en el mundo contemporáneo. Si bien Braidotti también propone el devenir Tierra, como un agenciamiento que precisamente parte de una consideración ecosistémica abarcativa, hay a mi parecer una necesidad de pensar el devenir terrestre desde los territorios habitados, sus comunidades y los cuerpos que las conforman, atendiendo a la diversidad y las particularidades en que la vida y la muerte se manifiesta de manera situada.

En este sentido, considero que el devenir que requerimos en este momento debe surgir de una profundización y reconocimiento de las capacidades, sensibilidades y necesidades del cuerpo, tomando en cuenta lo emocional, lo perceptivo, lo afectivo, así como la capacidad de expandir la experiencia sensible del cuerpo a su ecosistema como un continuum activo e interdependiente, que sin embargo, se encuentra diferenciado. Esto no sólo ha sido señalado por la antropología del cuerpo, o la somática, sino también por algunas perspectivas herederas de la filosofía de Deleuze y Guattari, que reflexionan sobre los aspectos pulsionales y del deseo que subyacen a la experiencia política-ecológica del cuerpo. En lo particular, me refiero al trabajo conceptual de Rolnik (2019), quien plantea una necesaria decolonización cultural de aspectos profundos y sutiles del cuerpo como lo son el inconsciente y lo afectivo-relacional, cuyas perspectivas fueron de suma importancia para mis propias reflexiones.

Así pues, propongo el devenir cuerpo-ecosistema como un agenciamiento situado, subjetivo y colectivizante que se oriente por prácticas de reflexividad que permitan explorar y relacionarse desde el cuerpo con el medio local que se habita, apoyándose de diversas epistemologías y procesos de reflexividad filosófica que nos permitan encontrar imaginarios y representaciones adecuadas a las necesidades existenciales (biológicas y relaciones) del presente y del futuro.

A este respecto, cabe enfatizar la importancia de otras cosmovisiones y epistemologías para pensar el devenir cuerpo ecosistema desde su rol primordial no sólo para el bienestar del sujeto individual, sino también dentro del ámbito social, micropolítico y ecológico. A continuación mencionaré algunas referencias que nos permiten entender esta cuestión como una necesidad para los tiempos del presente y el futuro, y como condición para procesos de devenir, asentados en imaginarios *simpoiéticos* y en la transformación eco-centrada de las sociedades contemporáneas.

En el mundo oriental podemos encontrar algunas prácticas que trabajan el cuerpo como una unidad perceptiva que se vincula de una forma trascendental con el entorno físico a partir de la atención y la presencia (Varela, Thompson y Rosch, 1997). Esto sugiere que el entrenamiento de las capacidades perceptivas del cuerpo, por medio de prácticas meditativas que implican un control de la mente y los pensamientos, pueden llevarnos a un perfeccionamiento de nuestro estilo de vida a través de la contemplación y de la reflexión encarnada.

Por otro lado, algunos estudios sobre el *Yoga* y la meditación budista (Silva-Mack et al. 2018, Ayala y Ramirez, 2019) ven en estas técnicas una integración de la reflexividad y la práctica de la presencia desde una noción encarnada -cuerpo-mente-³⁷. En este sentido, Silva-Mack et al (2018) relaciona las prácticas de meditación *Zen* con las nociones de atención fenomenológica de Husserl y el *quiasmo* de Merleau-Ponty debido a que en estos estados meditativos *Zen*, el sujeto sufre una despersonalización, y una alteración en la conciencia espacial y temporal, que se manifiesta en cambios en la percepción del sí mismo y del entorno, a partir de los cuales, se genera una relación distinta con los otros, caracterizada por un incremento de la sociabilidad. Este fenómeno está también vinculado a una mayor valorización de las relaciones interpersonales, el aumento del altruismo y de la respuesta compasiva frente al sufrimiento dentro de los grupos colectivos de meditación (Silva-Mack et al,

³⁷ En este sentido Varela, Thompson y Rosch (1997) plantean el potencial que tienen las prácticas meditativas de la filosofía budista para incorporarse complementariamente al sistema de pensamiento filosófico occidental a través de su diálogo con las ciencias cognitivas.

2018). A partir de esas experiencias, los sujetos, como cuerpos situados en el espacio y el tiempo, se colocan en una posición de diálogo intersubjetivo con el mundo que los rodea, además de generar vínculos y relaciones interpersonales significativas que contribuyen a las propias dinámicas grupales.

Por otro lado, también se han realizado estudios sobre la práctica del *Yoga Iyengar* y la danza contemporánea (Ayala y Ramirez, 2019), en los que estas disciplinas se conciben como prácticas corporales reflexivas, en las que se articulan el plano psicológico, emocional, físico y mental de los sujetos encarnados (Ayala y Ramirez, 2019, p. 4). Estas prácticas, que proponen una conciencia aplicada al propio cuerpo, sus formas y su movimiento, permiten explorar otro tipo de corporalidades que expanden sus capacidades sensitivas. Las autoras consideran que el potencial de estas prácticas no sólo está en el ámbito estético, terapéutico o de búsqueda espiritual, sino también en su capacidad para ejercitarse una nueva forma de investigación desde el cuerpo. Al respecto, se recuperan algunos conceptos propios de la antropología del cuerpo como el *embodiment*, para plantear la importancia de la atención perceptiva del cuerpo como “un modo de presencia y compromiso con el mundo” (Csordas, 2010, p. 83).

Esta atención sobre el cuerpo y sus sensibilidades también ha sido teorizada desde el concepto de somática, una perspectiva desde la cual, no sólo es importante la experiencia del cuerpo, sino especialmente cómo estas experiencias se encarnan en nuestra corporalidad, nuestro movimiento y nuestras emociones. Así, la somática se pregunta por los afectos y su asimilación por parte de un sujeto que posee un cuerpo, y se relaciona con el mundo a través de él. Algunas discusiones han llevado incluso a comparar la somática con el concepto de conciencia, que en su raíz etimológica implica conocer las propias sensaciones somáticas, sentimientos y experiencias, así como también (re)conocerlas junto con los otros (Nixon, 2010). Por ende, considero que la somática es relevante por partir de otras formas de conocimiento que primero se sienten desde el cuerpo para después llevarse al pensamiento, de esta manera se da centralidad y prioridad al cuerpo como

órgano receptor y aprehensor de la realidad.

Para considerar esto en toda sus implicaciones, me gustaría complementar la noción de devenir cuerpo ecosistema con el concepto de saber-eco-etológico propuesto por Rolnik (2019). Este concepto está enmarcado en una teoría que concibe a la superficie del mundo como una superficie topológica-relacional en la que conviven distintos tipos de cuerpos materiales en un proceso constante de desestabilización, producto de las fuerzas que se plasman y actúan sobre ella, dándole condición de ser vivo y mutable (Rolnik, 2019). Esta conjunción de formas y fuerzas es inextricable, y debido a esto, las capacidades a través de las que captamos sus señales; “operan simultánea e inseparablemente en la trama relacional que se teje entre los cuerpos que la constituyen en cada momento, tengamos o no conciencia de las mismas” (Rolnik, 2019, p. 44). Una parte de esas capacidades son los llamados afectos, que para la autora pueden entenderse como una emoción vital encarnada, que excede a la capacidad de representación de las situaciones vividas y a lo simbólico (Rolnik, 2019). Lo que la autora plantea es que, como seres vivos relaciones nos encontramos todo el tiempo influenciados y afectados en distintos niveles por las situaciones y fenómenos que nos rodean, siendo conscientes o no, de ello; por consiguiente, es importante desarrollar herramientas que nos permitan ser conscientes de estos afectos, pero además canalizar adecuadamente las pulsiones que generan en nuestro cuerpo, ya que los efectos de éstas terminan modificando el medio.

Así pues, este tipo de encarnamiento corresponde a un saber distinto del conocimiento sensible y racional aprehendido desde el sujeto, y es más una capacidad extrapersonal y extracognoscitiva que trata de percibir las desestabilizaciones del mundo y actuar conforme a ellas, produciendo una experiencia distinta de las subjetividades típicas de la civilización occidental, pues en este caso, las prácticas de subjetivación se desarrollan en función de un compromiso con lo que sucede en el medio. Se trata de una experiencia fuera-del-sujeto, es decir, que tiene puesta su atención hacia el medio y no al individuo, a la que Rolnik (2019) denomina: cuerpo vibrátil. La relevancia de hacer surgir este cuerpo vibrátil radica en la posibilidad de reaccionar de

manera distinta ante las problemáticas que subyacen a los proyectos civilizatorios actuales, como pueden ser el hiperindividualismo, la falta de empatía, el debilitamiento del sentido de pertenencia y comunalidad; abogando por estrategias sensibles y creativas que posibiliten co-habitar nuestras comunidades desde un sentido de co-responsabilidad activa.

Otros de los aspectos relevantes de esta conceptualización es que, a partir de esta capacidades y saberes eco-eto-lógicos se puede acceder a sistemas semióticos no-humanos que forman parte de las dinámicas ecosistémicas, así como a otro tipo de significantes no-lingüísticos que fueron utilizados en el pasado para comprender y teorizar aspectos de los fenómenos naturales, como por ejemplo, cuestiones climatológicas o astronómicas. Por otra parte, se asume que la experimentación de las tensiones entre las fuerzas y las formas del mundo pueden movilizar al deseo a actuar, con la intención de estabilizarlas a partir de la subjetividad, desviando así, la arquitectura actual de la superficie topológica-relacional del mundo (Rolnik, 2019). En palabras de la autora, se trata de generar una respuesta que: “sea capaz de producir efectivamente un nuevo equilibrio para la pulsión vital, lo cual depende de su poder de actualizarla en nuevas formas” (Rolnik, 2019, p. 58).

De esta forma, la experimentación profunda de las capacidades sensoriales y emotivas del cuerpo, pueden generar efectos físicos que resultan en “alteraciones en el diagrama de vectores de fuerzas y de las relaciones entre ellos, que producen nuevos y distintos efectos” (Rolnik, 2019, p.47). Al respecto, podemos decir que esencialmente “componen una experiencia de apreciación del entorno más sutil, que funciona de un modo *extracognoscitivo* al cual podríamos denominar intuición” (Rolnik, 2019, p. 47). Sin embargo, la autora renombra esta capacidad como *saber eco-etológico* para evitar malentendidos. Esta propuesta me parece interesante, porque al igual que el paradigma intercultural considera que las personas ya son poseedoras de conocimientos y saberes que son importantes para su vida, y que son el resultado de la herencia y el bagaje cultural y experiencial de sus antepasados.

En este sentido, la somática ha ido un paso más allá y ha planteado la ecosomática como un tipo de reflexión o conciencia que da lugar a

herramientas ecológicas interespecie de carácter adaptativo. Desde esta perspectiva, la ecosomática podría entenderse como “métodos que trabajan un conjunto de potencias que ofrece la historia evolutiva de las especies y que, a su vez, moldean el medio ambiente” (Clavel y Guinot, 2015, p. 92). Estas reflexiones nos acercan a una crítica posantropocentrista, que en el campo de la somática ha derivado en la consideración del propio cuerpo como medio, como conciencia post-individualista y descentralizada del sujeto, como un soma-ecosistema (Clavel y Guinot, 2015).

Personalmente, considero que lo planteado por la ecosomática es similar al devenir tierra descrito por Braidotti (2015), pues éste tiene que ver con la adquisición de una conciencia ecológica, que implica reconocerse como parte integrante de la biosfera -que forma parte de sus dinámicas y procesos-, pero también incluye la experimentación o comprensión sensible, en términos de empatía, de las fuerzas de la vida -zoé-, y de las problemáticas ambientales del capitaloceno. Sin embargo, también considero que es importante hacer un énfasis en el cuerpo como órgano receptor de afectos, emociones y pulsiones, que después utiliza para transformar su medio ambiente. De ahí que el devenir cuerpo juegue por sí mismo un papel preponderante en todos los demás aspectos del devenir. Con esto quiero puntualizar que desde mi perspectiva, el desarrollo de nuestras capacidades ecosomáticas, así como la experimentación sensible de nuestro cuerpo, son de suma relevancia para la resiliencia ecológica, pues nos permitirían no sólo pensar, sino también experimentar las alteridades y su interdependencia, en el marco de las problemáticas contemporáneas.

2.2. Subjetividad y micropolítica en el contexto del Chuthuluceno

En la filosofía contemporánea se han desarrollado teorías de la intersubjetividad y la alteridad por autores como Husserl y Lévinas, cuyas perspectivas nos permiten plantear a los sujetos como seres eminentemente relacionales. Desde estas perspectivas, reconocer a los otros como una parte integrante de nuestro mundo nos permitiría habitar el entorno desde una conciencia más acorde a la realidad social (Ortega-Bastidas, 2023). No obstante, para llegar a esta apreciación es necesario partir de experiencias conscientes que nos lleven a experimentarnos más allá del yo, o sí mismo, como un ente cerrado que se construye a partir de la exclusión o negación de lo otro.

Para Lévinas, es necesaria una apreciación relacional de la experiencia humana en el mundo, que nos interpele a reconocer la interdependencia de las sociedades humanas contemporáneas, haciendo énfasis en el habitar como una experiencia colectiva que se basa en la responsabilidad y el reconocimiento del otro, como una presencia esencial para nuestra propia existencia (Fernández, 2015). En este sentido, las teorías de la intersubjetividad proponen la noción de sujeto como una cualidad de autoreconocimiento e intencionalidad fundada en la cooperación y el compromiso social, y basada en el diálogo, el respeto, la tolerancia, y la aceptación de la diferencia (Fernández, 2015).

Esta propuesta de la subjetividad como un proceso activo y relacional compuesto de un plano de conciencia intersubjetivo que se caracteriza por la disposición o apertura hacia lo otro, contrasta con las nociones individualistas que se encuentran en ciertos paradigmas modernos del sujeto. Como se mencionó anteriormente el sentido de autoreferencialidad propio del sujeto moderno, partía de una comprensión individualista del ser humano, que enmarcado por una interpretación liberal de las tesis darwinistas, el darwinismo social, planteaba la búsqueda del beneficio personal como máxima para la supervivencia individual y el desarrollo colectivo.

Por otro lado, el rompimiento de las tradiciones y el surgimiento de diversos movimientos emancipatorios en la décadas de los 70s en Estados Unidos y Europa, potenciaron un entendimiento de los subjetivo en relación al concepto de identidad, como enunciación y pertenencia a un grupo o ideología particular (Braidotti, 2015). Esto ha planteado una serie de problemáticas que tienen que ver con la fragmentación de la sociedad en facciones o grupos desterritorializados, que se organizan de acuerdo a sus intereses particulares, y que en algunas ocasiones se confrontan con otros grupos o identidades. Estas políticas de la identidad o la diferencia, se encuentran potencialmente ligadas a políticas reactivas cuando se transforman en agenciamientos de carácter antagónico que buscan la defensa de ciertos privilegios o status quo, y cuya consecuencia evidente es el debilitamiento de los vínculos sociales y las dinámicas comunicativas (Rolnik, 2019)

A este respecto, las perspectivas interculturales han sumado a la discusión de la alteridad, factores relevantes para la interacción en los contextos contemporáneos, como lo son, la multiculturalidad y los procesos de globalización. Así, se plantean lo intersubjetivo preguntándose por las discordancias, los conflictos y el tipo de interacciones que generan el encuentro entre distintas formas culturales, cosmovisiones y adscripciones sociales. Así mismo, este paradigma comunicativo, ha propuesto pensar la interculturalidad como un valor que implica la gestión adecuada de las diferencias y los conflictos, potencializando la comunicación efectiva como un intercambio de formas de entender y habitar el mundo que enriquecen la experiencia individual y colectiva de las poblaciones.

Por consiguiente podemos decir que las discusiones sobre la subjetividad y la alteridad se encuentran influenciadas por una cuestión ética que concierne al imperativo de superar las diferencias jerárquicas, negacionistas y antagónicas, propias de los diferentes paradigmas individualistas. En cambio, se propone cultivar capacidades para aprender a relacionarnos y comunicarnos con lo otro, lo extraño, y lo diferente a nosotros, desde una praxis multidireccional (Braidotti, 2015). Se trata de incorporar al ámbito de la subjetividad a todo tipo

de seres y agenciamientos como alteridad que aporta a nuestra propia constitución humana, y con la que es posible devenir colectivamente desde una noción de responsabilidad múltiple (Braidotti, 2015). En este sentido, son a mi parecer filósofos como Braidotti (2015, 2020), Haraway (2019) y Guattari (1996b) algunos de los autores que permiten llevar la cuestión de la intersubjetividad a un ámbito más complejo, que escapa al reduccionismo de lo significante³⁸, y que se inserta más adecuadamente en las necesidades ecológicas de nuestro tiempo.

Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari (2002), la subjetividad se entiende como un ejercicio enunciativo, compuesto de diferentes vectores o multiplicidades que conforman cartografías que delimitan los territorios existenciales de cada sujeto. No obstante, todo proceso de subjetividad es dinámico, pues se encuentra en constante recomposición de acuerdo a los distintos agenciamientos y afectos que impactan en la vivencia de los sujetos. Para exemplificar esta conceptualización, recurren al rizoma como un estructura descentralizada en constante expansión, que presenta diferentes densidades bulbosas que funcionan como referentes o puntos cartográficos, que circunscriben la existencia (Deleuze y Guattari, 2002). De esta manera, el modelo rizomático de la subjetividad hace referencia a un tipo de organización abierta y fluida que crece y se configura de acuerdo a las necesidades y condiciones de su nicho ecológico.

Sin embargo, una de las puntualizaciones más importantes que hace Braidotti (2015) sobre la subjetividad contemporánea a partir de la filosofía de Deleuze y Guattari, es la necesidad de pensarla en el contexto de la condición posthumana, esto es, el hecho de que la vida contemporánea de los sujetos se sitúa en un entorno denso, en el que convivimos en mayor proximidad e interdependencia con otras especies, culturas y dispositivos tecnológicos. De acuerdo a la autora, esta condición de convergencia espacial y tecnológica exige repensar el concepto de subjetividad, situado en una alteridad multidimensional en relación con afectos humanos y no-humanos; que incluyen

³⁸ En el sentido de la primacía de los signos como elemento condicionante para lo intersubjetivo.

a lo tecnológico, pero también a otro tipo de fuerzas inmateriales. Esto implica además, desarrollar una nueva comprensión de lo humano que tome en cuenta nuestra especificidad actual como seres materialmente integrados, encarnados, diferenciados, afectivos y relationales en un entramado de relaciones bio-socio-tecnológicas (Braidotti, 2020). Se trata pues de acceder a una nueva lógica o paradigma situado que nos permita comprender nuestra existencia anclada a un territorio específico³⁹, y en diálogo con sus dinámicas y relaciones materiales, discursivas y representacionales. De esta forma se apela a una subjetividad posthumana que indaga y experimenta subjetividades no-unitarias, transversales, y abiertas a flujos de devenir relacional en constante reconfiguración (Braidotti, 2015).

En este sentido, Braidotti (2020) propone pensar la subjetividad desde la metáfora del nomadismo, como un proceso de constante transformación y experimentación de los sujetos individuales y colectivos, que viene dado por la necesidad de encontrar y desarrollar nuestras capacidades intersubjetivas a un nuevo nivel. El aporte de esta perspectiva se encuentra en el hecho de reconocer nuestras limitaciones corporales y fisiológicas, no como determinantes, sino como una invitación para transitar desde la imaginación y la experimentación hacia lo que todavía no sabemos que podemos llegar a ser. Para Braidotti (2020), podemos fundamentar y hacer esto posible adoptando una ética comunitaria de experimentación, orientada por una conciencia intersubjetiva de carácter ecosófica como base para: “la composición cuidadosa de los sujetos transversales que «nosotros» somos” (p. 89)

Si bien lo expuesto hasta ahora nos ayuda a plantear la subjetividad dentro de un marco ético y ecológico complejo que incluye a lo no-humano, es necesario profundizar en la comprensión de otros elementos de la subjetividad contemporánea que surgen tras la irrupción de lo tecnológico como ensamblaje maquínico, así como en los universos incorporales y existenciales que posibilitan los nuevos imaginarios y representaciones de lo ecológico y lo subjetivo.

³⁹ el planeta Tierra y el lugar o lugares en que residimos o mantenemos vínculos.

2.2.1. La subjetividad maquínica como método instituyente

En los últimos escritos de Guattari, el psicoanalista y filósofo intenta dar una definición más abarcadora de la subjetividad, planteándola como: un "conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como territorio existencial sui-referencial ..." (Guattari, 1996b p. 20). De esta manera, Guattari hace énfasis en dos cosas: primeramente, en cierto carácter incidental tras todo proceso subjetivo, que viene dado por condiciones materiales, semióticas y relaciones de un contexto ecológico particular; y en segundo lugar, enfatiza la subjetividad como un sistema de modelización o metamodelización, que a través de procesos conscientes e inconscientes, dan como resultado una cartografía de puntos de referencia existenciales, por medio de los que el sujeto "se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias, e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones" (Guattari, 1996b, p. 22). Es en este proceso que la subjetividad, como un vector de actividad deliberada, permite al ser humano ir más allá de la lógica instituida y de sus territorios habituales.

Por otra parte, también podemos comprender a la subjetividad, como un efecto de la capacidad de reflexividad social e individual gestada a escala masiva durante la Modernidad, que posibilitó la creación de nuevas formas de ser a la par de lo instituido y de las lógicas de representación asentadas en divisiones territoriales y estructuras sociales rígidas (Guattari, 1996b). Sin embargo, como se mencionó antes, tras el surgimiento del capitalismo mundial integrado, como un sistema de producción de bienes, discursos y deseos a nivel global -que opera e instituye desde imaginarios capitalistas-, los vectores de subjetivación en las sociedades e individuos se verán trastocados por lógicas enunciativas influenciadas por los ámbitos mercantiles, las industrias culturales globales, así como por los dispositivos tecnológicos (Guattari, 1996b). De esta manera, los procesos de subjetivación contemporánea son fenómenos complejos que se ven afectados por diferentes alteridades, a niveles epistemológicos, sensibles, afectivos, e inconscientes, que repercuten sobre las subjetividades individuales y colectivas (Guattari, 1996b). En definitiva, no sólo se trata de pensar la

subjetividad como enunciación existencial autónoma en términos de voluntad e Imaginación radical como pensaba Castoriadis (1998, 2002), sino más bien, desde una comprensión compleja y con cierto grado de incertidumbre, que incluya elementos profundos e inconscientes de la psique humana en interdependencia e interacción con los procesos socio-comunicativos y tecnológicos que los hicieron emerger.

Así pues, podemos pensar la metamodelización de la subjetividad como polifónica, pues no sólo se compone de elementos significantes propios del discurso social, sino también de experiencias particulares de lo etológico, ecológico y simbólico, que no dependen de sistemas o códigos lingüísticos (Guattari, 1996b). De acuerdo a esta interpretación, existen tres componentes principales en la producción de subjetividad contemporánea, a saber: componentes semiológicos (manifestados en ciertos ámbitos y esferas sociales como la familia o la escuela); producciones discursivas de las industrias culturales (imaginarios); y dimensiones semiológicas a-significantes (es decir, no lingüísticas), propias de las máquinas computacionales que, “producen y vehiculizan significaciones y denotaciones” (Guattari, 1996b).

Ahora bien, para explicar lo que Guattari entiende por dimensiones semiológicas a-significantes es necesario hacerlo en relación directa con el concepto de máquina. Primero que nada, podemos entender a la máquina -o lo maquínico- como una articulación de flujos materiales que da lugar a universos de referencia incorporales, es decir, una organización móvil de distintos elementos que posibilita el encuentro y emergencia de alteridades, en territorios existenciales comunes. De esta forma, lo maquínico como un tipo de devenir autopoietico, descentralizado y complejo, despliega una serie de virtualidades diagramáticas que organizan y enuncian a la máquina y sus espacios circundantes, impactando sobre las subjetividades y los imaginarios sociales del mundo (1996b). Por otro lado, es un proceso que se sostiene y despliega en la superficie topológica-relacional del mundo, a partir de la actividad deliberada de los sujetos que participan de él. De esta forma posibilitan flujos desterritorializadas (es decir no situados), que dan cabida a

una lógica de “reconversión ontológica” infinita, a partir de la cual, las máquinas se mantienen en una actualización autónoma continua (Guattari, 1996b).

De esta manera, podemos pensar en dos tipos de dispositivos maquínicos: 1) dispositivos materiales -como las máquinas computacionales-, cuya instancia expresiva se da a partir de códigos binarios, y cuya funcionalidad dota a los individuos de experiencias particulares que se dan en el intercambio de información y acción mutua en la experiencia interfaz-usuario, proporcionando universos de referencia; y 2) máquinas abstractas -como configuraciones o dispositivos de tipo social o cultural- que bajo lógicas de repetición y reiteración establecen un tipo de proto-subjetividad, encarnada en los vectores de actividad autónoma que despliegan. Por consiguiente, los dispositivos maquínicos hacen surgir dimensiones semiológicas que posibilitan otras interpretaciones del espacio vivido, detonando procesos imaginarios autónomos que instituyen nuevas representaciones.

Así pues, las dimensiones semiológicas a-significantes y los flujos maquínicos posibilitan escapar de lógicas basadas en estructuras rígidas, que mantienen sus configuraciones de poder y significación sin actualizarse al contexto. Esto es así porque una de las características principales de la máquina, de acuerdo a Guattari (1996b), es su deseo de abolición del equilibrio, es decir, la exploración y emergencia continua de universos virtuales, que realiza en función de encontrar configuraciones siempre nuevas (Guattari, 1996b).

Al respecto, habría que pensar en los afectos que generan los distintos dispositivos maquínicos en el ámbito de la subjetividad, operando a nivel de lo emocional, lo sensitivo y lo estético en el sujeto, pero también en los afectos que producen a nivel macrosocial con su mera existencia. Guattari (1996b) puntualiza que algunos elementos discursivos de las máquinas adquieren una función existencializante basada en la repetición intensiva, que llevan al sujeto al encuentro con territorios existenciales que se instauran como universos de referencia a partir de su carácter atractor y fijador de la experiencia (Guattari, 1996b). Algunos autores como Lazzarato (2014), coinciden con Guattari en que

la especificidad de la máquina capitalista se encuentra en sus lógicas basadas en el consumismo frenético que se instaura como una necesidad existencial en las subjetividades. Asimismo una de las críticas más fuertes que hace Guattari (1996) al capitalismo como dispositivo de subjetivación es el carácter de serialización y desterritorialización que adquieren las subjetividades que se ven influidas por sus cartografías.

Sin embargo, hay que puntualizar que lo maquínico puede configurarse en formas que pueden devenir tanto degenerativas como generativas para la experiencia intersubjetiva de los sujetos (Guattari, 1996b). Consideremos por ejemplo, como la máquina capitalista implosiona las territorialidades precapitalistas y los vínculos comunitarios, aplastando todos los otros modos de valorización que no corresponden al ámbito económico global (Guattari, 1996b). Pero también como otras lógicas máquinicas permitirían escapar a lo ya instituido, y a los ámbitos significantes, que condicionan en cierto modo la aparición de otras virtualidades y devenires -infinitos-, configurándose con otras expresiones y lenguajes no exclusivamente humanos (Guattari, 1996). A este respecto, Guattari (1996b) plantea una subjetividad de tipo maquínica, cuya función principal es desterritorializante, porque busca generar algo que no se limite a un territorio físico o simbólico específico, sino que despliegue procesos descentralizados y heterogéneos producto de diferentes agentes creativos.

En conclusión, la importancia de repensar la subjetividad y los imaginarios sociales en el marco de lo maquínico se encuentra en la posibilidad que las conformaciones maquínicas nos ofrecen para alcanzar un tipo de “autopoiesis de los medios de producción de subjetividad” (Guattari, 1996b), que auto-enriquezca de manera continua nuestra relación con el mundo a partir de nuestras necesidades existenciales profundas. Así pues, el concepto de autopoiesis aquí tiene que ver con la capacidad de reapropiación -la metamodelización- de los puntos de referencia que conforman nuestras cartografías existenciales, es decir, tiene que ver con la autonomía en el ámbito de las significaciones que componen nuestra experiencia del mundo. Por otro lado, tomando en cuenta el estado ecológico actual, así como lo discutido en el

primer capítulo de este trabajo - la transformación de los imaginarios ecológicos en función de intereses de mercado-, es un hecho que es necesario una metamodelización subjetiva orientada hacia “la aparición de nuevas prácticas sociales y estéticas” (Guattari, 1996b, p.23), *-lo simpoiético-* que posibiliten la transformación y re-generación política, no sólo de las subjetividades e imaginarios humanos, sino del habitar en general. De esta forma, la noción de mutación adquiere relevancia para pensar el cómo cambios a nivel molecular -micropolítico-, pueden a la larga tener incidencia en el ámbito molar -macropolítico- a partir de su reiteración e incubación maquínica como nuevos universos incorporales aún inexistentes; a este respecto corresponde la metamodelización ecosófica (Guattari, 1996b).

Sin embargo, habría que desmenuzar más la cuestión, atendiendo al hecho de que para Guattari (1996b), la subjetividad se encuentra dentro de un objeto ecosófico, compuesto de al menos 4 dimensiones: flujos (materiales, energéticos o semióticos), phylums maquínicos (estructuras maquinales pre-existentes), universos de valor, y territorios existenciales; a partir de los cuales se pueden articular estrategias heterogéneas y ontológicas que combinen la complejidad y el caos en procesos de desterritorialización y enunciación reiterativos. En este contexto, es importante pensar la subjetividad desde una dimensión estética y creativa, en la que lo estético se entiende no en relación con el arte como campo institucionalizado, sino más bien como: “una dimensión de creación en estado naciente, perpetuamente más arriba de ella misma” (Guattari, 1996b, p. 145), a partir de la cual, se potencialicen procesos de catálisis poético-existencial que deriven en el descubrimiento de nuevos territorios y singularidades fuera de las cartografías capitalistas. Por consiguiente, en las prácticas de cartografía ecosófica, lo situado adquiere relevancia sobre todo en cuanto permitiría captar “los puntos de singularidad de una situación” (Guattari, 1996b, p.155), atendiendo a su complejidad multidimensional. Sólo a partir de esto, podemos pensar el ámbito de la subjetividad como método instituyente, desde una noción de procesualidad creativa inscrita en el contexto de un objeto ecosófico complejo con necesidades ecosistémicas particulares.

Ahora bien, esta reflexión nos invita a profundizar en un ámbitos de suma relevancia para las prácticas ecosóficas: la creación de nuevos imaginarios y la práctica micropolítica anclada a procesos creativos, como base para la discusión y ensayo de aquello que queremos transformar a nivel social y existencial.

2.2.2. Las prácticas micropolíticas como clave para la vida en el siglo XXI

Llegados a este punto, parece ser que la pregunta esencial es, ¿Cómo escapar de los sistemas modelizantes de la subjetividad capitalista y sus imaginarios, siguiendo los paradigmas de la pluralidad epistemológica y la cartografía ecosófica? Algunas posturas éticas y filosóficas nos dan pistas de cómo plantear esto desde una perspectiva compleja que considere distintos tipos de agenciamiento y articulación, a niveles simbólicos y materiales. Sin embargo, como bien puntualiza Guattari (1996b), para que el despliegue de cartografías ecosóficas impacte a nivel molar (es decir, macrosocial), es necesario comenzar por un accionar a escala micropolítica, al que denomina revolución molecular. La revolución molecular, tiene que ver con la producción de condiciones de autoafirmación para la vida colectiva e individual en todas sus esferas, e implica un esfuerzo individual por transformar aquellos aspectos de nuestra vida individual que limitan nuestras posibilidades de existencia y creación colectiva, así como organizarnos de manera colectiva para que esto ocurra a otros niveles (Guattari, 1996b). Esto se traduce en la necesidad de generar espacios colectivos de diálogo y colaboración, que permitan configurar nuevas formas de existencia, conocimientos y tecnologías que aporten a la resolución de los problemas ecológicos contemporáneos, y que sean relevantes para nuestra propia existencia.

Ahora bien, como se señalaba desde un principio con Castoriadis (1998, 2002), todo proceso instituyente comienza necesariamente desde el ámbito del lenguaje y los imaginarios. Así pues, en un primer momento, es necesario discutir y analizar de forma encarnada y colectiva, las posibilidades reales que tenemos para devenir otro tipo de sujetos y de cuerpos-ecosistema. Sin embargo, ¿Cómo podrían comenzar a funcionar esta indagación de nuevas configuraciones e imaginarios?

De acuerdo a Haraway (2019) y Braidotti (2019), la transmisión de sensibilidades y la experimentación tecnológica y artística (y sus distintas configuraciones), juegan un papel importante. Haraway (2019) plantea como posibilidad, la fabulación especulativa de historias desde otro tipo de

paradigmas narrativos⁴⁰ que permitan desarrollar relatos complejos sobre las posibilidades y condiciones de la vida desde una perspectiva situada. Por su parte, Guattari (1996b) destaca el ámbito de las prácticas estéticas y artísticas en general, como potenciadoras de entidades colectivas desterritorializadas que crean nuevos territorios existenciales y flujos maquínicos, más allá de sus configuraciones habituales. De esta forma, las prácticas estéticas adquieren una dimensión ético-política, en la medida en que posibilitan la creación de entidades virtuales aún inimaginables, que pueden volverse relevantes para los procesos de metamodelización ecosófica (Guattari, 1996b). Por consiguiente, toda apuesta para desplegar este tipo de procesos debería estar basada en compromisos éticos, estéticos y analíticos que incluyan al ser humano y su medio ambiente, pero también a lo maquínico y a otros seres incorporales.

Por otro lado, podemos considerar a la micropolítica como el ámbito clave de acción, organización y creación colectiva en la que se llevarían a cabo dos tipos de procesos: primero que nada un proceso analítico enfocado a las formaciones del deseo a nivel colectivo, y otro enfocado en los agenciamientos colectivos, como dispositivos que hacen posibles nuevas articulaciones que permiten crear aperturas y contactos entre diferentes agentes sociales antes inconexos (Guattari y Rolnik, 2021). En este sentido, la micropolítica adquiere relevancia en la medida en que posibilita el diálogo sobre los métodos y la finalidad de las sociedades actuales entre las minorías y grupos oprimidos, en el contexto de las relaciones de poder de las sociedades contemporáneas (Guattari y Rolnik, 2021). Por consiguiente, la micropolítica se enfoca a la indagación del deseo y los deseos colectivos, con la intención de volvemos conscientes de la manera en que perpetuamos modos de subjetivación

⁴⁰ Haraway (2019) toma como ejemplo la teoría de la bolsa narrativa, de la escritora de ciencia ficción Octavia Butler, en la que se hace énfasis en historias que conectan elementos dispares y varios, en contraposición a narrativas centradas en una o dos personajes que fungen como motor de creación de la historia.

dominantes y sus dinámicas de poder en nuestro habitar cotidiano⁴¹ (Guattari y Rolnik, 2021).

Así pues, en esta discusión adquieren relevancia conceptos como singularización, y procesualidad, en el sentido de que las prácticas micropolíticas deben partir de una búsqueda de singularización que debe ser de carácter procesual. En otras palabras, se trata de procesos de tipo maquínico, en los que la metamodelización subjetiva se da de forma compleja bajo una dinámica de reiteración y actualización en fuerte dependencia del contexto medioambiental. De esta forma, la conformación de espacios concretos de discusión y reflexión posibilitarían un estado de atención y responsabilidad constante y recursivo hacia las problemática ecosóficas (Guattari y Rolnik, 2021), que permitirían plantear y replantear el problema. Sin embargo, también es necesaria la acción social, que puede concebirse como una práctica creativa y una pragmática ontológica, en relación directa con los procesos de metamodelización y singularización de la subjetividad, que se ven reafirmados y sostenidos por medio de sus instancias de co-creación.

Esto nos lleva a afirmar, que el despliegue de otro tipo de subjetividades y cartografías existenciales en armonía con el medio, sólo es posible desde un accionar y devenir colectivo a partir del cual, sea posible comenzar a fragmentar las representaciones y cosmovisiones antropocéntricas de la vida y el habitar, para abrirle el paso a imaginarios *simpoiéticos* que devengan en futuros de florecimientos interespecie que posibiliten la continuidad de la vida y la sanación y densificación de los vínculos entre las especies compañeras que habitamos el planeta Tierra en la actualidad. Es en este sentido, que el devenir cuerpos ecosistema a partir de una reflexividad somático-filosófica se vislumbra como una posibilidad para desplegar redes colaborativas interespecie y nuevas formas de concebir lo humano, el medio ambiente, la vida y la muerte.

⁴¹ Guattari, destaca la importancia de desplegar dispositivos de agenciamiento colectivo siendo conscientes de las relaciones de fuerza reales en que se encuentran inscritos cada uno de sus agentes, pues de lo contrario, este tipo de procesos podrían terminar en estado de implosión.

III. Proyecto aplicado: ¿Cómo habitar el Siglo XXI?

3.1. Introducción

A lo largo de este texto he tratado de demostrar que la crisis ecológica del presente siglo nos fuerza a reflexionar sobre nuestros nichos ecológicos y la manera en que los habitamos a nivel físico y simbólico, así como se ha enfatizado que este tipo de reflexión debe hacerse necesariamente de manera colectiva y por medio de la acción imaginativa, crítica, sensible, política y estética. Sólo de esta manera, se posibilita que se lleven a cabo elecciones democráticas sobre el devenir de los ecosistemas, basadas en la interculturalidad y el diálogo de racionalidades y saberes (Funtowicz y Marchi, 2000). Pero más importante aún, los individuos y las comunidades pueden encontrarle un sentido propio a la palabra sostenibilidad, desarrollando sus propias maneras de relacionarse saludablemente consigo mismos y su medio ambiente.

Aunado a esto, en los capítulos anteriores se ha hablado de la importancia de la ficción especulativa como método de creación de imaginarios que pueden servir como base para la investigación, creación e innovación tecnológica desde nuevos paradigmas. Desde estas perspectivas, la investigación-especulación es una herramienta que permite potenciar el surgimiento de nuevos imaginarios, deseos y proyectos de vida para el presente y el futuro.

Por otro lado, también se ha enfatizado en cómo los modos de vida contemporáneos, así como algunas perspectivas filosóficas heredadas de la Modernidad, han generado en la población general un distanciamiento del cuerpo como matriz sensible de la existencia. Esto se correlaciona con la urbanización de los territorios que habitamos, que ha traído consecuencias como: el debilitamiento de los vínculos comunitarios, un menor relacionamiento cotidiano con otras especies, así como un proceso de enajenación antropocentrista. De esta manera se ha dado un desplazamiento de la importancia que tienen la propia conciencia del cuerpo y el medio para el

conocimiento y la vida, hacia una noción racionalista que relega la sensibilidad del cuerpo a un segundo plano.

En este sentido, algunas de las preguntas que son indispensables para los propósitos de esta investigación, nos invitan a sentir-pensar los nichos de vida de los que formamos parte, a partir de preguntas como: ¿Cómo habitamos la ciudad, o los espacios en que residimos? ¿Cómo satisfacemos nuestras necesidades vitales en ella? ¿Cómo habitan y se adaptan a los territorios físicos las especies compañeras con las que configuramos nuestra co-existencia? ¿Cómo nos gustaría que fuera la experiencia de habitar el mundo contemporáneo? ¿Cómo imaginamos el futuro de las redes y configuraciones que sostienen nuestra existencia?

En conclusión, las ecofilosofías y la filosofía aplicada parecen ser hoy día, espacios de suma relevancia para discutir este tipo de cuestionamientos y hacerle frente a los desafíos medioambientales de la actualidad. Así mismo, a partir de algunas de sus propuestas podemos articular la experiencia sensible del cuerpo, el pensamiento crítico, la imaginación y la creación, hacia el surgimiento de otras maneras de sentir, habitar, y pensar nuestro mundo desde una perspectiva relacional.

3.2 Descripción y objetivos del taller

La estancia de esta investigación se concibió como un proyecto de indagación colectiva, sobre las posibilidades *simpoiéticas* de habitar la vida en el presente siglo, atendiendo a sus problemáticas medioambientales. Siguiendo esta pauta, el taller se articuló desde una perspectiva eco-filosófica relacional y situada, que a partir de diversas perspectivas, buscó llevar el diálogo de saberes y sensibilidades al ámbito de lo micropolítico, como una práctica esencial para habitar los ecosistemas contemporáneos. En este sentido, se buscó desarrollar un proyecto multivocal de generación de conocimientos que no sólo incluyera a agentes humanos, sino que también tomara en cuenta a los diferentes agentes del medio, como posibilidades para generar procesos de pensamiento, creación e imaginación que permitieran descentralizar al ser humano del

ámbito filosófico y decolonizar prácticas epistemológicas. Atendiendo a esto, y considerando algunos planteamientos de Guattari y Rolnik (2021) sobre las prácticas micropolíticas y la cartografía ecosófica, se propuso seguir una estrategia procesual, en la que las actividades y las dinámicas fueran propuestas abiertas a las necesidades e intereses de los participantes. De esta forma, la estrategia didáctica se dejó guiar por el proceso mismo.

El propósito de los talleres fue por lo tanto, desarrollar un programa de vinculación social que posibilitara la exploración de imaginarios *simpoiéticos*, a partir de un proceso de reflexividad somático-filosófico. La intención fue que a partir de estos espacios de experimentación, los sujetos reactivaran su potencial creativo y viviente, para pensar, plantear y generar alternativas de relacionamiento con el medio, concebidas como estrategias de supervivencia a los sistemas políticos globales que actualmente encaminan nuestros vínculos y vivencias hacia modelos de subjetivación individualista y a la acumulación personal de capital como sinónimo del buen vivir.

A partir de estos planteamientos los objetivos del taller se formularon de la siguiente manera:

- Producir experiencias y estímulos senso-afectivos significativos que permitan desarrollar la actitud filosófica y la vinculación del grupo
- Divulgar herramientas para el pensamiento crítico y filosófico orientadas hacia las problemáticas ambientales
- Incentivar procesos de creación e investigación colectiva

3.3 Metodología

Para pensar este proyecto se recurrió a una paradigma cualitativo con una perspectiva transdisciplinaria, que permitiera superar las barreras de una perspectiva epistemológica clásica centrada en la racionalidad occidental, la fragmentación disciplinar del conocimiento y el estudio de los fenómenos desligados de su contexto. En este caso particular, interesaba estudiar los fenómenos en el contexto específico en el cual se desarrollan, así como, considerar las interrelaciones e influencias imbricadas en él. Esto coincide con la ruta a seguir en la investigación cualitativa pues esta, “se enfoca en comprender los fenómenos, explorándolos desde la perspectiva de los participantes en su ambiente natural y en relación con el contexto” (Hernández y Mendoza, 2018, p. 390). Se trató pues de partir de planteamientos cualitativos que por su propia definición son “abiertos, expansivos, fundamentados en la experiencia e intuición” (Hernández y Mendoza, 2018, p. 414), en donde lo contextual y subjetivo tiene un peso importante no sólo a nivel paradigmático, sino también en el ámbito metodológico, pues los métodos deben diseñarse de acuerdo a las necesidades y especificidades de la investigación, es decir; del contexto, de los actores sociales y del propio investigador.

En este sentido, el modo 2 de producción conocimiento planteado por Gibbons et al. (1997) propone que los diseños metodológicos deben partir de la transdisciplinariedad, entendida como: la interpenetración mutua de epistemologías disciplinarias, en un proceso de vinculación y revinculación con su contexto específico. En ese sentido, los métodos transdisciplinarios, buscan ir más allá del contexto disciplinar y las categorías de pensamiento habituales, para abordar el conocimiento de la realidad desde una perspectiva compleja (Carrizo, 2004). Por otra parte, algunos de los valores fundamentales que guían la actitud transdisciplinaria son la apertura y la tolerancia, para considerar ideas opuestas a las nuestras y cuestionar imaginarios y representaciones dogmáticas (Carrizo, 2004), lo que coincide con las perspectivas pluralistas e interculturales del conocimiento, mencionadas anteriormente. Por otro lado, el

sentido de apertura, también se refiere a la aceptación de lo imprevisible, lo desconocido o inesperado en los procesos de construcción de conocimiento, como elementos que guían y modifican las estrategias metodológicas.

Así pues, se recurrió a técnicas grupales para la investigación de imaginarios sociales, a través de grupos focales y grupos de discusión. Los grupos focales, fueron una herramienta indispensable para realizar un análisis de reconocimiento de imaginarios colectivos y un proceso colectivo de generación de conocimientos. Esto se consideró relevante, ya que de acuerdo a Aliaga y Basulto (2022), estas herramientas permiten: interpretaciones y críticas colectivas de las significaciones sociales imperantes; la emergencia de nuevos imaginarios; así como pueden generar situaciones que conecten con las subjetividades profundas de los sujetos (Aliaga y Basulto, 2022). Esto último es importante, considerando que desde la micropolítica, el compromiso de los sujetos en su accionar por medio de la vinculación sensible y afectiva con los otros o con ellos mismo, se considera un factor crucial para el despliegue de procesos de singularización colectiva, y devenires de tipo terrestre, animal, maquínico, etc. (Guattari y Rolnik, 2021).

A este respecto, las técnicas enfocadas a la producción de imaginarios, también pueden aportar a mejorar la organización social de un grupo a largo plazo, pues pueden ser utilizadas como herramientas de autoanálisis para identificar y resolver conflictos y barreras de comunicación, basados en prejuicios, falta de información, o comunicación no efectiva (Aliaga y Basulto, 2002). De esta forma, su puesta en práctica debería contribuir al cuestionamiento y distanciamiento de imaginarios sociales despectivos de otras personas, especies, tecnologías, y epistemologías, etc., lo que es de suma relevancia para poder pensar y experimentar con otro tipo de redes y configuraciones de co-creación.

Por otro lado, hay que recalcar que en las investigaciones sobre imaginarios, se asume que lo manifestado en el discurso colectivo de un grupo, habla de un horizonte común de significaciones. Así, lo que se discute de manera colectiva, puede ser considerado una muestra de la realidad social a la que pertenecen

los agentes sociales (Baeza, 2022). En este sentido, seguimos a Baeza (2022), en la afirmación de que “la realidad social es multidimensional, es decir, integra y conecta estratos diferentes de la vida en común y a nivel micro y macrosocial” (Baeza, 2022), por lo que su estudio a través del ámbito de lo imaginario, puede revelar relaciones e influencias entre diferentes escalas sociales; convirtiéndose así en un reflejo parcial de los discursos que se mueven en el ámbito individual y colectivo.

Por consiguiente, se llevaron a cabo tres sesiones del grupo focal, integrado dentro de una propuesta de taller didáctico, que se organizó de la siguiente manera: se buscó primero que nada, partir de una noción común de lo ecológico y sus problemáticas contemporáneas, para esto, se revisó conjuntamente información que sirvió para acceder a una comprensión más compleja del problema. Posteriormente, se llevaron a cabo procesos de diálogo colectivo sobre diferentes ámbitos de la vida que pudieran ser abordados desde una perspectiva personal sensible, pero que se apoyaran de conocimientos científicos. Al respecto, se tomaron como referencia algunas investigaciones sobre la evolución de los sistemas humanos de la mano de autores como: Boehm (2012), Boesch (2012), Narváez (2014) y Gintis, Van Schaick, et al. (2019), así como muchas de las discusiones planteadas desde la ciencia social mencionadas anteriormente, en autores como; Latouche (1996), Polanyi (2007) y Guattari (1996b).

El Temario que sirvió como guía para las sesiones fue el siguiente:

1. Conversatorio “La vida en la tierra”

Introducción a la historia natural y a la ecología relacional: breve repaso sobre los orígenes de los primeros organismos, la evolución humana y el concepto de ecología desde una perspectiva contemporánea.

2. Conversatorio “Antropoceno, Chthuluceno y Devenir Humus”

Introducción de conceptos filosóficos que nos ayudan a pensar el problema de la ecología en el contexto contemporáneo, además de profundizar en la propuesta de la filósofa ecofeminista Donna Haraway.

3. Laboratorio “Ficcionalizar el Futuro”

Discusión sobre la importancia de los imaginarios ecológicos y las prácticas bioculturales para el desarrollo de cosmotecnias y posibilidades de habitar el presente siglo. Se realizan ejercicios narrativos e imaginativos que nos permitan mapear nuevas utopías y configuraciones de mundos.

Por otro lado, se utilizaron técnicas propias de la ecosomática, entre las que se incluyeron: pequeños ejercicios enfocados al reconocimiento de la respiración y la conciencia del cuerpo; su postura, su contorno propioceptivo, su posición en relación con la Tierra y la gravedad, así como un ejercicio de meditación corto, enfocado a la experimentación de estímulos afectivos por medio de la imaginación guiada, la música y la rememoración de situaciones personales. En conjunto, durante todas las sesiones se utilizaron como parte del setting: flores frescas, fragancias aromáticas, e incienso, con la intención de generar un ambiente adecuado y agradable para el diálogo, en el que estuvieran físicamente presentes algunos elementos naturales y sutiles, que pudieran desatar procesos de pensamiento relacional y poético en los sujetos. Al respecto, Larios (2018) plantea el pensamiento poético como un intervalo de revelación en el que los objetos emanan otro tipo de potencias, ajenas a su esfera práctica y al pensamiento puramente racional. De esta forma, los objetos pueden desatar estados de abstracción metafísica, en lo que se suprime su sometimiento antropomórfico y se desatan otros procesos imaginativos, de significación y representación por medio de la experiencia sensible (Larios, 2018).

Asimismo, con el objetivo de incorporar a la práctica reflexiva la agencia de elementos no humanos, se hizo uso del cacao, cuya utilización ancestral como bebida ceremonial en ciertas regiones de Mesoamérica se discutió en el primer capítulo, pero cuya utilización como bebida cotidiana sigue vigente en la región

sureste de México por medio del pozol. En Chiapas, el pozol de cacao es concebido como parte del legado cultural de sus pueblos originarios y elemento de subjetivación presente en fiestas y celebraciones tradicionales y rituales, en los que es consumido por sus efectos tranquilizantes y energizantes, que proveen de experiencias comunales de bienestar y alegría⁴² (López-Sánchez, et al, 2023). La relevancia de las bebidas a base de cacao para la reflexividad somático-filosófica radica en la presencia de diversos alcaloides del tipo metil-xantina de los cuales, el más importante es la teobromina que tiene efectos estimulantes sobre el sistema nervioso central aumentando la producción de dopamina; además de aminoácidos esenciales y vitaminas como la lisina y el triptófano, vinculadas al bienestar emocional y mental, al ser importantes para la producción de neurotransmisores de serotonina (López-Sánchez, et al, 2023; Vázquez-Ovando et al., 2016). En este sentido, todas las sesiones fueron acompañadas de una bebida de cacao a base de agua, con la intención de propiciar las capacidades relacionales y sensibles de los participantes, mejorando la vinculación del grupo.

Finalmente, la práctica de la última sesión estuvo enfocada en la ficcionalización especulativa del futuro, como una forma de explorar imaginarios del habitar desde las propias utopías y referentes de los participantes. Esto nos llevó a reflexionar sobre el tema de la adaptación en términos biológicos desde una perspectiva relacional basada en la sensibilidad, la intuición y la empatía, que fue abordada a partir de conceptos como; Lastre(s), Refugio(s), y Vivir y Morir bien, extraídos de la propuesta de Haraway (2019) para generar parentescos en el *Chthuluceno*. Hay que aclarar que en esta conceptualización, la noción de Lastre hace referencia a las herencias de pensamiento que condicionan y limitan nuestras formas de pensar y habitar, pero también se buscó pensarla como las herencias de otros marcos de pensamiento, que pueden ser transformadas y reutilizadas en función de su potencial para conocimientos y prácticas interespecie. De esta forma, estas herramientas permitieron expresar, cuestionar y producir imaginarios

⁴² Por ejemplo, algunos testimonios recabados en el carnaval zoque de San Fernando, Chiapas, describen que al consumir pozol de cacao “se levanta el espíritu” (Newell et Al. 2021)

específicos, a partir de la discusión colectiva apoyada en algunos texto académicos y la integración técnicas de carácter somático, cuyos resultados, reflexiones y observaciones serán expuestos a continuación.

Todas las actividades de aplicación fueron realizadas en el estado de Chiapas, en las ciudades de San Cristóbal de la Casas y Tuxtla Gutiérrez, correspondientes a zonas geográficas, económicas y culturales distintas. San Cristóbal de Las Casas es una población caracterizada por su arraigo cultural, multiculturalismo, y la diversidad de movimientos sociales y culturales influenciados por el ámbito académico y el zapatismo, así como por situarse en un entorno de bosques de coníferas y humedales de montaña que atraen a un número importante de turistas y residentes nacionales y extranjeros (Canas, 2014). Por otro lado, Tuxtla Gutiérrez es una ciudad caracterizada por su alto grado de urbanización y por su función de centro administrativo y comercial del centro del estado, siendo la ciudad de mayor crecimiento poblacional de Chiapas, con un crecimiento porcentual del 120.9 % en la década de los 90's como efecto de la migración interna⁴³ (Peña, 2022). En cuanto a su ecología, Tuxtla Gutiérrez se encuentra situada en un entorno de selvas bajas y medias que le proveen de un clima tropical.

⁴³ Producto de los flujos migratorios internos causados por factores como la oferta de trabajo generada por la construcción de las presas de Chicoasén o, la erupción del volcán Chichonal

3.4. Resultados

Taller de filosofía aplicada



Figura 1. Algunos participantes en el taller. Autor (2024).

La primera actividad del proyecto consistió en un taller teórico-práctico nombrado ¿Cómo habitar el Siglo XXI? que se llevó a cabo los días 5, 12 y 19 de Octubre del 2024 en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. En este taller participaron 5 personas en total y tuvo una duración total de 12 horas. Participaron 3 mujeres y dos hombres que oscilaban entre los 23 y 40 años, todos contaban con formación profesional y la mayoría de ellos se encontraba cursando estudios de posgrado en diferentes áreas de humanidades, como sociología y etnomusicología.

Este taller funcionó como un grupo enfocado a divulgar conceptos, perspectivas, y temas de la filosofía ecológica contemporánea, con la intención de ayudar a plantear colectivamente preguntas sobre las formas de habitar el presente siglo e imaginarios de carácter *simpoiético*. Así, se buscó reflexionar

sobre los problemas ecológicos de la actualidad desde una perspectiva compleja, situada y propositiva, a partir de algunos planteamientos filosóficos.

A continuación se describirán, a partir de los conceptos de referencia utilizados, algunos de los imaginarios que fueron encontrados, así como las perspectivas, críticas y propuestas que surgieron de éstas.

Lastre (s)

Durante este taller, los participantes señalaron repetidamente algunos aspectos de la vida contemporánea que son percibidos como degenerativos para los vínculos interpersonales, y cuyo origen proviene de horizontes de comprensión en los que el ser humano y lo que lo rodea se concibe como un simple objeto o medio para un fin personal. Entre ellos se mencionó: cierto sentido de realización personal a través de la adquisición o exhibición de cosas materiales, que de acuerdo a sus observaciones, se encuentra relacionado a fenómenos sociales contemporáneos como el consumismo y la autoexplotación laboral, que lleva a los sujetos a centrarse en el bien individual y restar importancia al bienestar comunal.

Por otro lado se mencionó lo problemático que resultan la convivencia y el relacionamiento cotidiano con personas de diferentes culturas o estratos sociales, a partir de ideologías raciales o perspectivas que nos hacen creer que existen diferencias sustanciales entre las personas y sus intereses, considerando que este tipo de imaginarios se presentan todavía en los medios de comunicación o en el discurso de algunas figuras públicas. Se mencionó por ejemplo las diferencias que se establecen entre personas indígenas o no indígenas, o entre los hombres y las mujeres como barreras que entorpecen el relacionamiento cotidiano y los procesos micropolíticos asertivos, también aludieron que muchas veces este tipo de barreras no sólo se presentan a nivel discursivo sino que se manifiestan también en el espacio público, y la manera en que se organizan los asentamientos urbanos.

Aunado a esto, las redes sociales son comprendidas como espacios de interacción que influyen negativamente en la manera en cómo se despliegan

los vínculos sociales, los sentimientos y emociones personales, los patrones y capacidades para el pensamiento, así como el relacionamiento cotidiano con el medio. Esto debido a que su aparición en el ámbito social, trajo consigo el distanciamiento físico interpersonal entre los sujetos y sus territorios habitados, rompiendo esquemas de relaciones basados en la comunidad, la vecindad y la autenticidad, esto último haciendo referencia a procesos de subjetivación centrados en la construcción de una imagen o marca personal, impulsada por las apariencias y las exigencias de los discursos y los sentidos de pertenencia generados en el ámbito digital.

Por último, los participantes perciben en sí mismos y en personas con posicionamientos críticos, una sensación general de enajenación y un sentimiento de imposibilidad o dificultad operativa para influir en la transformación de las sociedades contemporáneas. Esto debido a que analizan el panorama político caracterizado por la centralización del poder en manos de los gobiernos y las empresas privadas; y la realidad cotidiana saturada de elementos y fenómenos a nivel existencial, psicológico y social que se experimentan desde un aturdimiento o sobrecarga de estímulos y preocupaciones, para los que se sienten incapacitados para reaccionar, lo que causa reacciones como la procrastinación. A partir de esto, describen la experiencia de la realidad como: “en ciertos momentos, avasallante y deprimente”.

En conclusión, se observa al lastre como una herencia no exclusiva de las culturas occidentales, sino de perspectivas culturales autorreferenciales, basadas en la tradición como algo incuestionable que pueden encontrarse también en algunas prácticas y creencias de los pueblos originarios⁴⁴. Así, lo negativo de los lastres, sin importar los marcos culturales de los que provengan, es que afectan a la actualización y a la apertura del conocimiento y los vínculos de las personas y sus medios.

⁴⁴ Se mencionaron por ejemplo prácticas vigentes en algunas comunidades como los matrimonios arreglados, el machismo y la negación de la participación femenina en las asambleas comunitarias como tradiciones que afectan a la libertad y los derechos de las mujeres.

Refugio(s)

Como respuesta a esto, los participantes consideran la noción de refugios, como espacios que les permitan escapar o resguardarse del contexto mencionado anteriormente, pensándolos como ámbitos diversos y pertenecientes a diferentes escalas y momentos sociales, en los que puedan sentirse escuchados y validados, así como, permitan fomentar otro tipo de lazos y vínculos sociales basados en el respeto, la empatía y el cuidado.

De esta forma, los refugios se asociaron a la familia, los grupos de amigos, pero también a ciertas prácticas de carácter académico y artístico, que pueden experimentarse tanto de forma individual o colectiva como; la música, la literatura, o los foros de discusión. Por otra parte, otro tipo de refugios que contribuyen a mitigar la sensación de angustia y desesperanza, se dan en el relacionamiento con espacios abiertos, como los bosques, parques y montañas del municipio, en donde los sujetos manifestaron acceder a estados de tranquilidad mental y emocional, así como una sensación de apertura de la vida, en cuánto esta se puede experimentar en relación con otros elementos naturales, especies animales, paisajes, o experiencias poéticas.

Por otro lado, los participantes también destacaron la importancia y posibilidad de generar iniciativas ciudadanas o privadas que funcionen como refugios colectivos a mayor escala y que permitan la expresión de sus preocupaciones, el intercambio de ideas, y la colaboración centrada en los intereses particulares. Así, este tipo de prácticas se consideraron espacios necesarios y relevantes para replantear y reconstruir conceptos tales como; la noción de estado, las prácticas económicas, el trabajo y la crianza: aspectos que juzgan importantes para el vivir y morir bien.

En este sentido, también se rescataron algunas perspectivas de organización política y construcción de conocimientos de los pueblos originarios de esta región de Chiapas, como una forma de refugio que puede contribuir a otras formas de habitar el mundo desde una perspectiva dialógica. Así pues, primero que nada, me gustaría mencionar algunas particularidades sobre los procesos

de construcción de conocimiento de las comunidades tsotiles. La primera de ella, tiene que ver con el rol central que tiene la palabra hablada para entender a lo humano y su relación con el mundo. En su cosmovisión la palabra se concibe como un elemento vivo, cuyo proceso de crecimiento se extiende desde las palabras y el conocimiento de sus antepasados, hacia las prácticas del presente que tejen y dan cohesión a los “sueños colectivos de los pueblos” (Bolom, 2019. p. 74) . De esta forma, la palabra como lenguaje hablado permite generar concepciones de mundo no sólo en tanto despliega la acción comunitaria, sino también por el papel que tiene en los procesos colectivos de construcción de conocimiento, y contribuye al *Lekil K'uxlejal* (buen vivir) de las comunidades (Bolom, 2019). Así la idea de la palabra como proceso de conceptualización dialógica que engloba diferentes tiempos y escalas de la realidad, y en el que debe de participar la comunidad desde la responsabilidad, el respeto y una conciencia racional sensible, puede ser un paradigma importante para generar nuevos refugios que devengan en procesos instituyentes de buen vivir colectivo.

Vivir y Morir bien

Estos conceptos fueron pensados en relación a cuestiones específicas, centradas en las necesidades biológicas de nuestra especie y de los ecosistemas que posibilitan nuestro mantenimiento físico. En este sentido se planteó que para vivir bien es necesario primero que nada, poder solventar necesidades básicas como la alimentación, vivienda, educación, vinculación social, ocio, así como otro tipo de recursos, desde una perspectiva centrada en las comunidades, y no en los individuos. De esta forma, el vivir y el morir bien se concibieron en relación y dependencia de prácticas colectivas de cuidado y crianza que deberían incluir a todos los estratos de la sociedad, en este sentido se manifestó una preocupación por las personas más precarizadas en cuestión de recursos, o en las infancias como una población vulnerable y poco escuchada.

Primero que nada, se consideró replantear el aspecto económico, desde una perspectiva ecológica de distribución de bienes, que no debería supeditarse

exclusivamente al capital, sino a la cooperación, la supervivencia mutua y las necesidades y posibilidades de los ecosistemas que los producen; sobre el trabajo se habló de la importancia de plantear éste y su repartición, en relación directa a las necesidades de cada comunidad y a las habilidades y deseos de los propios sujetos; en cuanto a la crianza, se destacó la necesidad de pensarla desde la responsabilidad que tienen los adultos de brindar a las infancias lo necesario para que éstas puedan crear y generar otro tipo de paradigmas relacionales desde una edad temprana, con la intención de disminuir a futuro, los niveles de violencia y la crudeza de ésta que se observa en las poblaciones adultas de nuestro país.

Por otro lado, para plantear las posibilidades y alcances de estas perspectivas, algunos de los participantes retomaron como ejemplo algunos conceptos, imaginarios y prácticas comunitarias de los pueblos tsotsiles y tseltales. Así, se nombraron concepciones sobre el habitar y la vida en comunidad, tales como el *Lekil k'uxlejal*, el *K'uxubinel*, el *Bankomut* y el *Nichim K'onton*. El *Lekil K'uxlejal* (nombrado por la informante como buen vivir colectivo) puede comprenderse como una visión de la vida enfocada a la armonía y relacionamiento constante entre el ser humano, la comunidad y la naturaleza, basada en el respeto y la sagrada de sus vínculos. Por su parte, *K'uxubinel*⁴⁵, que podría traducirse como dolerse colectivamente, hace referencia a una capacidad y acción de percibir colectivamente emociones tales como el dolor, el amor, y el aprecio de lo que se vive. El *bankomut*⁴⁶, hace referencia a acciones comunales, basadas en la repartición de trabajo y bienes de manera igualitaria que se da bajo algunos contextos rituales, como el consumo de carne⁴⁷. *Nichim k'onton*

⁴⁵ “Dicho entendimiento conlleva despertar el sentir y conciencia de lo que duele (k'ux, k'uxubinel) para su atención de alta consideración y estima, requiriendo restablecer la conexión saludable con los demás humanos, no humanos, la comunidad bio-cultural, la tierra y el universo” (Sánchez y Figueroa, 2024, p. 452)

⁴⁶ Si bien fue referido de esta manera, no se encontró una referencia escrita que confirme su escritura correcta. Cabe aclarar que esta misma noción es expresada de manera distinta entre las comunidades y poblaciones mayenses de Chiapas, tal como recuperan algunos antropólogos e investigadores.

⁴⁷ Los asistentes refieren la práctica de repartición de la carne y el cuerpo de una vaca donada por alguna persona de la comunidad, en la que cada uno de los órganos y elementos comestibles se reparten en porciones iguales para cada familia.

(literalmente florece mi corazón) se encuentra relacionado a la noción de “estar sembrado”, en el sentido de pensar al ser humano como un planta que crece en relación a la tierra, pero que es consciente del lugar en el que se encuentra, y por eso mismo puede desarrollar una capacidad de florecimiento, entendida como alegría y aprecio por la vida.

En cuanto a la exploración de imaginarios *simpoiéticos*, se pensó en la posibilidad de establecer relaciones más sensibles con nuestros alimentos y los estímulos objetuales y sensitivos que nos rodean, en relación a su contribución en el desarrollo de actitudes empáticas y prosociales, que nos permitan pensar y actuar correctamente desde una noción de devenir conjunta. Por otra parte, también se mencionó la posibilidad de investigar nuevos materiales sustentables que por medio de innovaciones científicas y la agencia de otras especies productoras de materiales como las árboles, las algas, los gusanos y las arañas, permitan compenetrarnos de forma orgánica con nuestro medio ambiente, mejorando las condiciones de vida de otras especies y reduciendo nuestro impacto en los ecosistemas. Asimismo, se planteó pensar la agricultura como un espacio de beneficio mutuo para las especies vegetales y animales, pensando en espacios forestales que sirvan como refugio para especies en peligro y especies nativas que sean importantes para sus ecosistemas, por su función en las cadenas tróficas, la polinización, o la salud de los ecosistemas.

Finalmente a partir de las referencias dadas por los participantes de los conversatorios se pudo reflexionar que algunas concepciones e imaginarios ecológicos propias de los pueblos tsotsiles coinciden con algunas de las perspectivas retomadas para esta investigación. Por ejemplo, en la noción de *sat balaamil* -rostro de la tierra- se puede intuir una cercanía con la ecosofía, en el sentido en que ambas plantean la existencia humana como un proyecto de co-creación y co-existencia con la naturaleza. *Sat balaamil*, hace referencia a la superficie terrestre como un tejido de relaciones entre seres vivos, espíritus y materia que tiene la capacidad para “hablar” en la medida en que la vida se manifiesta como “la palabra” de todos los seres que habitan esta superficie y la hacen posible (Sánchez y Figueroa, 2024). Se trata entonces de una palabra

de múltiples vidas que conforma una realidad específica del mundo y que por tanto puede ser “escuchada” en la medida en que se potencialice el *lekit k'uxlejal* traducido por pensadores tsotsiles contemporáneos como: “ver bien la vida tejida en el tiempo” (Bolom, 2019), haciendo referencia a un conocimiento o escucha correcta de lo vivo como un entretejido mutable del que se participa. Por lo tanto, la existencia humana, en tanto experiencia consciente y creadora, requiere de un compromiso con ese tejido vivo, cuyo buen conocimiento debe complementarse con el *k'uxubinel*, comprendido como un “despertar el sentir y conciencia de lo que duele, para su atención de alta consideración y estima” (Sánchez y Figueroa, 2024).

A partir de estas perspectivas, la gestión medioambiental del territorio y las prácticas ecosóficas pueden ser entendidas como un cuidar y criar en reciprocidad a la tierra que cuida de nosotros (Sánchez y Figueroa, 2024). Pero también puede ser comprendida por medio de la noción de territorios vitalizados, en la que los seres que habitan un territorio específico, asumen su rol de co-creador y el impacto de su vitalidad en la gestación de estos territorios.

Café filosófico

Figura 2. Primera sesión del café filosófico. García (2024).



La actividad del café filosófico se llevó a cabo los días 21 y 28 de noviembre del 2024 en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Cada sesión duró alrededor de dos horas y media y participaron un total de 9 personas en el rango de edad de 17 a 38 años. En cuanto al perfil educativo, asistieron personas del ámbito de la física-matemática, la medicina-neurociencias, y la música.

El café filosófico estuvo enfocado a establecer un grupo de discusión menos especializado, considerando que no todos los participantes tienen un acercamiento previo al ámbito filosófico. Así se intentó plantear preguntas que pudieran ser respondidas de manera sensible y encarnada, desde los conocimientos previos de los participantes. En este sentido, la pregunta inicial de la discusión filosófica fue: ¿Qué es importante para la vida? Ante esta pregunta la mayoría de las respuestas se orientaron a una cuestión interpersonal y subjetiva como lo es la libertad, los vínculos interpersonales (nombrado también como el amor), y la calidad de vida, pensado desde una cuestión económica, es decir, tener los recursos materiales necesarios para vivir adecuadamente.

En la primera sesión, los participantes discutieron algunas problemáticas que consideran relevantes para responder a la pregunta sobre el habitar. Algunas de ellas fueron: la sensación de dificultad para actuar y participar en la resolución de algunas problemáticas ambientales antropogénicas como la deforestación, la generación y desechos de residuos, las sequías y el calentamiento global. Ante estas problemáticas, la mayoría estuvieron de acuerdo en considerarlas algo urgente para poder pensar en nuestra supervivencia en el futuro como algo factible. Así también, coincidieron en que la sensación de imposibilidad para incidir en el ámbito sociopolítico puede llevar a actitudes de desconexión e indiferencia frente a las problemáticas sociales, cuya consecuencia puede ser la impresión de que esta imposibilidad es parte de la normalidad histórica.

En este sentido, se planteó también la idea de que estas problemáticas se suman a otro tipo de problemáticas sociales, vinculadas con actitudes individualistas y egoístas que dan como resultado, interacciones sociales

complicadas y en algunos casos conflictivas. Así, algunas de las problemáticas sociales que más preocupan a las personas son: el aumento de la violencia, la falta de empatía, y la inacción social, fenómenos que se asocian a cuestiones estructurales, pero también a procesos que son detonados por los propios sujetos.

Las personas también manifestaron sentirse descontentos con los modelos económicos contemporáneos, considerando que ocasionan la precarización de la vida para la mayoría, y en el enriquecimiento de minorías, desatando dinámicas de “neo-esclavismo”, y autoexplotación en las personas más necesitadas. A este respecto, se destacó la dificultad de las juventudes para sobrevivir de manera independiente.

Por otro lado, algunos de los imaginarios en torno a la ciudad, la visualizan como un espacio que puede desatar dinámicas de “hiperindividualización” que llevan a la precarización de las comunidades en general, además de dificultar el acceso a la tierra y algunos de sus recursos que consideran importantes para nuestra supervivencia y un buen vivir, como pueden ser frutos, hortalizas, plantas medicinales y de ornato. Sin embargo, también se mencionaron otro tipo de imaginarios relacionados a la tranquilidad que transmiten algunos espacios verdes, así como la sensación de abundancia natural frente a los paisajes frondosos y la diversidad de aves que pueden encontrarse en la ciudad, percibidos como aspectos positivos y deseables para la vida. Se destacó en este sentido la importancia de repensar la manera en que habitamos el espacio físico de la ciudad, considerando que nosotros debemos adaptarnos a ese territorio y no al revés. Por consiguiente, se planteó que otra de las cosas importantes para nuestra supervivencia tendría que ser aprender a convivir y trabajar para la mejora de nuestras comunidades, particularmente en el contexto urbano.

Finalmente, algunas de las conclusiones generales de los participantes se enfocaron a la inquietud de ¿Cómo salir de las dinámicas que afectan a la vida de los sujetos en la ciudad? Ante esta interrogante, se destacó la importancia de tener espacios que nos permitan convivir de otras maneras y “resistir” a las

problemáticas actuales. En palabras de otros participantes, para responder la pregunta del habitar, es crucial apostar a la comunidad, como un medio para defender nuestra autonomía, mejorar los vínculos sociales en el ámbito cotidiano, familiar, e institucional, así como para propiciar vínculos de cuidado con el medio ambiente.

IV. Conclusiones

A partir del diálogo recabado en las sesiones de aplicación, así como de los comentarios recibidos por parte de los participantes al finalizar los mismos, se pueden llegar algunas conclusiones generales sobre el abordaje y exploración de imaginarios *simpoiéticos* de forma colectiva, así como planteamientos que pueden contribuir a enriquecer las perspectivas iniciales de esta investigación, que serán enlistados a continuación.

1. En primer lugar, se hizo evidente la necesidad de actividades y espacios que contribuyan a la práctica micropolítica, no sólo para pensar problemáticas concretas como las medioambientales, sino también como espacios de refugio y resistencia que permitan la enunciación de inquietudes existenciales personales, y que contribuyan al reconocimiento de otras alteridades, así como a los procesos de subjetivación colectiva basados en el relacionamiento y la co-creación. En este sentido, es necesario tomar en consideración una perspectiva que englobe los diferentes espectros de la experiencia humana, así como se consideraron los diferentes espectros de lo medioambiental, pues es necesario no dejar de lado al cuerpo y sus aspectos emocionales, sensitivos, perceptivos, e imaginarios como una vivencia compleja que es necesario desentrañar para los procesos de construcción de conocimiento y exploración creativa. Esto, debido a que para los sujetos y sus procesos de singularización subjetiva es necesario reconocer y partir de motivaciones profundas, que se descubren a partir la experiencia del sí mismo en contextos dialógicos, que les posibilitan ser en la medida de que son partícipes de algo que está más allá de ellos mismos. En relación a esto, es importante fomentar el diálogo desde perspectivas reflexivas que no necesariamente encuentran sustento en las tradiciones filosóficas, sino más bien en las experiencias cotidianas y vivenciales del medio, por lo que el pensamiento crítico y encarnado (por no decir somático o corporizado) debe ser la base para la micropolítica y la exploración de nuevos imaginarios. A este respecto, los participantes de los grupos focales manifestaron sentirse

agradecidos y movilizados internamente por el intercambio de opiniones y perspectivas entre los distintos participantes, además de proponer otros encuentros y posibilidades de colaboración en el futuro.

2. La mayoría de las personas evidencian estar informadas sobre las problemáticas ecológicas contemporáneas particularmente las relacionadas a: la sobreexplotación de recursos, la contaminación, el calentamiento global antropogénico⁴⁸, y las especies en peligro de extinción; así como reconocen la importancia de la vinculación social y las dinámicas comunitarias como elementos indispensables para hacerles frente. Sin embargo, como ellos mismos reconocen, sus estilos de vida (inscritos en las dinámicas institucionales a nivel macrosocial) dificultan este tipo de prácticas, debido a la falta de tiempo, energía y recursos materiales como dinero, disponibilidad de tierra, así como la falta de espacios. Por otra parte, también reconocen la falta de información y conocimiento técnico para aplicar modos alternativos de vida con un menor impacto ambiental. Sin embargo, al respecto de esta última afirmación habría que puntualizar dos cosas: la primera de ellas tiene que ver con la falacia de la responsabilidad individual en la resolución de los problemas medioambientales, es decir, no basta con que las personas cambien sus prácticas y costumbres habituales para el mejoramiento de la salud del planeta; sino que esto depende en gran medida de las grandes empresas privadas y consorcios comerciales que utilizan una gran parte de los recursos disponibles, además de ser responsables los contaminantes y desechos que resultan de la producción capitalista a escala masiva. Por consiguiente, es imposible dejar de lado la discusión sobre los modelos de consumo, pero desde una perspectiva que sea útil para las personas en sus contextos específicos, en ese sentido, en los grupos focales se mencionó en varias ocasiones la importancia de apoyar a los productores locales de pequeña escala, al mismo tiempo que se reconocía que en muchas

⁴⁸ Esto se enfatizó sobre todo en Tuxtla Gtz. donde la gente percibe una mayor elevación de las temperaturas en comparación a un periodo corto de años atrás

ocasiones se recurre al consumo a través de empresas transnacionales (como Amazon, Walmart, etc.) por comodidad o manejo de mayores precios. Así pues, la gente sabe y reconoce que sus modos de vida y modelos de consumo influyen en las problemáticas medioambientales, además de estar dispuestas a realizar cambios y adaptaciones al respecto, pero hace falta que estas opciones tengan una mayor difusión y sean de mayor acceso a la población general.

3. Existe disposición e interés por el tema de la ecología desde una perspectiva relacional, aunque las construcciones teóricas utilizadas en el marco de esta investigación, tales como *simpoiesis* o cosmotecnia, parecen estar lejos todavía de los horizontes de comprensión actuales. En este sentido, considero que existe una necesidad de mayor conocimiento sobre dinámicas ecosistémicas simbióticas, así como de las especificidades y capacidades de otras especies, como condición para el desarrollo de imaginarios de co-creación interespecie. Así mismo, sería necesario replantear algunas consideraciones e imaginarios sobre lo tecnológico a partir de un relacionamiento distinto, que debería explorar otras formas de sensibilidad alejadas de la culpabilidad sobre el sentido de enajenación social que supuestamente provocan, pues como se mencionó anteriormente, la mayoría de los imaginarios que fueron detectados relacionan la tecnología a la dependencia, y degeneración de los vínculos sociales y los ecosistemas. Por consiguiente, el ámbito de lo tecnológico se percibe todavía como ajeno y contrapuesto a los imaginarios ecosistémicos desde los que se planteó el marco conceptual de la investigación. No obstante habría que recalcar las oportunidades que ofrece la tecnología para suplir la falta de espacios físicos que condicionan la organización y la vinculación comunitaria, a partir de las posibilidades de reunión digital y asincrónica; además del claro potencial que ofrece la tecnología para la innovación, la eficiencia, y un mayor procesamiento de información y la simplificación de algunos procesos. Por otra parte, es evidente la influencia de las industrias culturales occidentales en los imaginarios

tecnológicos, particularmente el cine, la animación y la literatura de ciencia ficción canónica, lo que hace evidente el impacto de la cultura monotecnológica, y su capacidad para limitar los imaginarios centrados en la creación y la innovación desde otras epistemologías y referencias distintas a las de las sociedades occidentales.

4. La cultura local mantiene relaciones e imaginarios sensibles y complejos con los ecosistemas que habitan no limitados a la racionalidad de tipo occidental, pues se observó que con frecuencia se establecía una relación emotiva y una consideración moral por el medio, en relación con las cosmovisiones y creencias locales para las cuales es importante el respeto y el agradecimiento a la naturaleza como sustento de la vida, y como una experiencia que se vincula a lo sagrado y espiritual. Sin embargo considero que hace falta reconocer en toda su dimensión algunos de los procesos que despliegan este tipo de perspectivas en el relacionamiento cotidiano con el medio. En ese sentido, podría destacarse el conocimiento amplio, que tienen particularmente las personas mayores, sobre el uso de ciertas propiedades de las plantas aplicadas a la salud y el bienestar humano; sin ser conscientes de la relevancia que tienen para el contexto contemporáneo en cuanto permitirían mitigar algunos de los efectos negativos que se observaron en los modelos civilizatorios actuales y sus dinámicas cotidianas sobre las vidas de las personas. Así mismo, me parece que a partir del marco teórico propuesto, tanto la milpa de maíz y el cacaotal tal como se diseñaron en la antigüedad y como es mantenido en algunas comunidades, podrían considerarse como tecnologías de florecimiento interespecie⁴⁹, en el sentido en que fueron estrategias de mejoramiento de los sistemas alimentarios que consideraban la participación de

⁴⁹ Los cacaotales constituyen sistemas agroforestales complejos que requieren de la participación conjunta de al menos 8 especies de plantas y animales distintos, que se reparten las funciones de árboles de sombra, antimicrobianos e insecticidas, atractivos de polinizadores, y dispersores de semillas (Aliphat, 2009). Por otro lado, se puede afirmar que estos agrosistemas contribuyen a la salud de los ecosistemas proporcionando sombra y protección al suelo, generando oxígeno, capturando carbono y protegiendo la biodiversidad de algunas especies. (Ballinas y López, 2016, p. 87).

múltiples especies, desde una perspectiva de sostenimiento y supervivencia mutua. En el caso específico del consumo de cacao, como un constituyente importante para los procesos de subjetivación local, es necesario destacar su potencial para el despliegue de habitares empáticos y relacionales, en cuanto sus efectos sobre el sistema nervioso central. Por consiguiente, considero relevante pensar el consumo de cacao por medio de bebidas como el pozol, como una estrategia para el despliegue de devenires prosociales que involucren la agencia de plantas y dispositivos micropolíticos de enunciación; sin embargo, habría que experimentar más su consumo fermentado, pues a partir de este proceso se incrementa su contenido probiótico y de teobromina (López-Sánchez), lo cual tiene efectos directos sobre la salud de la flora intestinal, lo que a su vez impacta en la salud y el bienestar mental (Palacios y Parada, 2020).

5. Es importante considerar tal como afirman Guattari y Rolnik (2021) un trabajo reiterativo y continuo de este tipo de espacios de reflexión, como condición para que estos procesos devengan en verdaderos dispositivos micropolíticos que influyan en la configuración de nuevos imaginarios *simpoiéticos* y organizaciones ecosistémicas diversas que apunten a futuros ecosóficos de florecimientos interspecie. Por otro lado, parece ser que la estrategia orientada a otro tipo de reflexividades (la reflexividad somático-filosófica), es relevante en cuanto permite explorar otro tipo de necesidades y vivencias que se corresponden al ámbito de lo sensible y lo a-significante, y cuya centralidad radica en su efecto de profundización existencial y sentido de pertenencia que trasciende la noción individualista y antropocentrista del habitar; tal como se discutió a partir de lo mítico como experiencia vivencial comunitaria y lo *cosmoteándrico* como experiencia que vincula al ser humano con una experiencia sagrada del medio.

V. Anexos

4.1 Plan de trabajo

1. Información General	
Nombre del Taller: Devenir Humus; ¿Cómo habitar el siglo XXI?	
Nombre del encargado: Rafael Monjaras Reyes	
Tiempo total: 8 horas	n° de Sesiones: 3
2. Objetivos:	
<ul style="list-style-type: none">• Producir experiencias y estímulos senso-afectivos significativos que permitan desarrollar la actitud filosófica y la vinculación del grupo• Divulgar herramientas para el pensamiento crítico y filosófico orientadas hacia las problemáticas ambientales• Incentivar procesos de creación e investigación colectiva	
3. Aprendizajes esperados:	
<ul style="list-style-type: none">• Habilidades argumentativas y cognitivas para el diálogo y la comunicación efectiva	

- Conocimientos básicos sobre historia natural, biología relacional y filosofía ecológica
- Desarrollo de procesos de investigación-creación a partir de conocimientos situados

4. Temas generales:

Historia natural:

- Teoría endosimbiótica
- Evolución humana

Biología relacional:

- Interdependencia ecológica (ciclos biogeoquímicos de la tierra y relaciones simbióticas)
- Teoría de Gaia-Holobionte
- Simpoiésis

Filosofía ecológica:

- Conocimientos situados
- Ecosofías
- Cosmotecnias

5. Técnicas propuestas:

1. *Pranayamas* (técnicas de respiración)
2. Discusión filosófica
3. Ejercicios imaginativos
4. Ejercicios de experiencia somática

Sesión 1	Tempo: 2 horas 30 minutos							
Tema: Introducción al pensamiento ecológico								
Objetivos:								
	<ul style="list-style-type: none"> - Introducir conceptos y datos científicos que nos ayudan a pensar el problema de la ecología en el contexto contemporáneo - Producir experiencias y estímulos senso-afectivos significativos que permitan desarrollar la actitud filosófica y la vinculación del grupo 							
Nº	Actividad:	Tema:	Objetivos:	Tiempo:	Recursos materiales:			

1	La Red de la Vida	Habitares, interdependencia ecológica y privilegios	<ul style="list-style-type: none"> - Presentación y socialización entre los participantes - Introducción al tema de la interdependencia ecológica y la trama relacional -Ejemplificar la manera en que los seres vivos y los elementos se afectan unos a otros 	30 min	<ul style="list-style-type: none"> -Hilo de estambre -Tijeras
<p>Inicio: Los participantes forman un círculo, a uno de ellos se le dará la bola de estambre, este tendrá que presentarse al grupo nombrando el lugar de donde vive o se siente originario, cuantos años tiene, etc</p> <p>Desarrollo: Después tendrá que pasar la bola de estambre hacia algunos de sus compañeros, quién se presentará y pasará la bola de estambre hacia otro compañero hasta que todos hayan pasado. Se hará la reflexión sobre la manera en que el hilo representan los recursos sean materiales, naturales, etc, que nos proveemos unos a otros para sobrevivir. ¿Se hace la pregunta qué pasará cuando algunos toman o jalan más que otros?</p> <p>Cierre: la actividad se vuelve a repetir con dos 3 nuevas premisas: 1) el hilo se recortará haciéndolo limitado. 2) Quién tenga que pasar el hilo tendrá que buscar el lugar que más le guste en el espacio para estar cómodo, puede sentarse, acostarse o lo que prefiera. 3) Al pasar el hilo se tendrá que decir el nombre de la persona a quién se lo pasará. Preguntas de cierre: ¿Qué pasa cuando algunas personas se ponen demasiado cómodas? ¿cómo afecta eso a la trama relacional completa? ¿cómo damos y recibimos los servicios y recursos de los que nos servimos en nuestra vida diaria? ¿cómo debería de ser o cómo nos gustaría que fuera?</p> <p>Anotaciones: el hilo que se corte tendrá que cortarse de acuerdo al número de participantes y las condiciones del espacio, para procurar que este no alcance para todos los participantes en la segunda ronda.</p>					
Nº .	Actividad:	Tema:	Objetivos:	Tiempo:	Recursos Materiales:

2	Conversatorio La Vida en la Tierra	Historia natural y biología relacional	-Introducir algunos conceptos, corrientes filosóficas y datos científicos que nos ayudan a pensar el problema de la ecología en el contexto contemporáneo	1 hora 30 minutos	Presentación digital
<p>Inicio: Se habla sobre el origen de la vida, recurriendo a los conocimientos previos de los participantes como referencia.</p> <p>Desarrollo: Se comienza a hablar de la teoría endosimbiótica de Lynn Margulis, haciendo énfasis en los ciclos de vida y muerte entre los seres vivos. Se utiliza la pregunta ¿en los seres humanos sería igual? se comienza a hablar de la historia de la evolución humana a partir de la antropología evolutiva y las teorías de los orígenes de la moral de Boehm, Narváez, etc. Haciendo énfasis en el aspecto colaborativo, las actividades de cuidado, y la prosocialidad primate. Posteriormente se comienza a hablar de la teoría del holobionte y de la simpoiesis como una alternativa a las problemáticas ambientales actuales (algunas de estas se enuncian y se destacan para concientizar de la importancia). Se retoma como ejemplo y referencia del proyecto a <i>Las Historias de Camille</i> de Donna Haraway.</p> <p>Cierre: Se abre el debate y se da la palabra a los participantes para que pregunten, discutan o propongan otros temas de discusión. La discusión puede iniciarse preguntando si la manera en que habitamos actualmente el mundo se corresponde con lo que nos dice la antropología y las ciencias (nuestras necesidades, especificidad y acervo genético). Finalmente se retoma lo dicho durante todo el conversatorio para recapitular y hacer un cierre general.</p>					
	Cierre y ofrenda de cacao		30 minutos		

Sesión 2

Tempo: 2 horas 30 minutos

Tema: Filosofía y prácticas ecológicas**Objetivos:**

- Introducir conceptos filosóficos que nos ayudan a pensar el problema de la ecología en el contexto contemporáneo
- Producir experiencias y estímulos senso-afectivos significativos que permitan desarrollar la actitud filosófica y la vinculación del grupo

Nº	Actividad:	Tema:	Objetivos:	Tiempo:	Recursos materiales:
1	Relajación y distensión muscular	Calentamiento	<ul style="list-style-type: none">- Relajación muscular y mental- Apertura a la comunicación	30 min	Tapetes, Bocina, cojines, Aromatizantes

	<p>Inicio: Se preguntará a los participantes como se sienten. Después se les invita a hacer un ejercicio de visualización en el que sientan e imaginan a ellos mismos en el lugar en que se encuentran, pedirles que se fijen en la conciencia del cuerpo, de su posición en el espacio, del tipo de espacio, el relieve, la gravedad, la fuerza que los sostiene parados o sentados. Después de esa primera observación se comienza el trabajo de distensión muscular</p> <p>Desarrollo: Se comienza parados en círculo en una postura cómoda y con la espalda recta. Se comienza haciendo conciencia de la columna, la gravedad y la coronilla. Se trabajan ejercicios de respiración basados en la conciencia de la respiración diafragmática, haciendo conciencia de los músculos y huesos que participan en ella. Posteriormente se trabaja respiración profunda por tiempos y ejercicios de estiramiento de la caja torácica. Finalmente se va al suelo para hacer una respiración con el pranayama <i>nadishodhana</i>.</p>				
Nº .	Actividad:	Tema:	Objetivos:	Tiempo:	Recursos Materiales:
2	Conversatorio: Antropoceno y Chutuluceno	Filosofía ecológica contemporánea	<ul style="list-style-type: none"> - Divulgar conceptos que sirvan como categorías de análisis filosófico-situado - Promover la reflexión y el análisis filosófico 	1 hora 15 minutos	Presentación digital
	Desarrollo: Se utilizan categorías para pensar e imaginar el futuro en el contexto de las urgencias ecológicas (sacadas de seguir con el problema de Donna Haraway y Yuk Hui): Refugios, vivir y morir bien, trabajo mamífero, lastre (herencia)				
	Ofrenda de cacao			15 minutos	
Nº	Actividad:	Tema:	Objetivos:	Tiempo:	Recursos Materiales:

						s:
3	Meditación del corazón y cierre	Percepción, sentidos y corporalidad	Generar experiencias de percepción somática significativas -Adquirir conocimientos que permitan un mejor relacionamiento con el propio cuerpo y el de los demás	30 minutos	Tapetes, Bocina, aromatizante	
<p>Inicio: Se comienza sentados en círculo en una postura cómoda y con la espalda recta, haciendo conciencia de la columna, la gravedad y la coronilla. Se centra la conciencia en la respiración, así como en los latidos del corazón.</p> <p>Desarrollo: Se concentra la atención al corazón tratando de ralentizar por medio de la respiración diafragmática lenta, al mismo tiempo se pide a los participantes que piensen en alguna persona situación o experiencia a la que le tengan mucho aprecio y concentren en los sentimientos positivos que estas personas les estimulan</p> <p>Cierre: Al terminar el ejercicio se dialoga sobre la experiencia. Se cierra con la pregunta de qué elementos vivos son importantes para cada uno de los participantes, qué vínculos nos gustaría conservar en este mundo, cuales son importantes para nuestras necesidades físicas y emocionales</p>						

Sesión 3	Tempo: 3 horas
Tema: Investigación-creación a partir de conocimientos situados	

Objetivos:

- Propiciar el pensamiento ecológico y filosófico desde los conocimiento situados
- Incentivar procesos de creación e investigación colectiva y personal

Nº	Actividad:	Tema:	Objetivos:	Tiempo:	Recursos materiales:
1	Ofrenda de cacao	Relajación y atención	Relajación y atención Centrar la práctica filosófica desde los vínculos afectivos	30 min	Flores, Frutas, Agua, Fuego, Tierra, algo que represente el aire, incienso, etc.
	Desarrollo: Se realiza una ofrenda entre todos los participantes, que incluya diferentes elementos que hagan referencia a la tierra, u otros elementos simbólicos				
Nº	Actividad:	Tema:	Objetivos:	Tiempo:	Recursos Materiales:
2	Laboratorio: Ficcionar el futuro	Cosmotecnias y ecosofías	<ul style="list-style-type: none"> - Generar experiencias de percepción somática significativas que den pie a un proceso de creación - Incentivar la actitud filosófica y la reflexión 	2 horas	Tapetes, Bocina, Cojines, Aromatizantes, Fruta fresca, Flores y

			<p>personal</p> <ul style="list-style-type: none"> - Fomentar la creación artística 		materiales vegetales como hojas, tierra, ramas, cáscaras, piedras, etc.
Desglose					
	Actividad	Tema	Objetivo:	Tiempo:	Recursos materiales:
	Bolsa narrativa	Ficción e interdependencia	<ul style="list-style-type: none"> - Describir y pensar elementos que son o han sido significativos para nuestra existencia en el mundo, desde una perspectiva relacional. 	1 hora	Recortes, hilos, hojas, lapiceros, plumones
	Exploración personal guiada	investigación-cración	<ul style="list-style-type: none"> - Desarrollar un proyecto creativo a partir de una investigación personal situada 	1 hora	
	<p>Desarrollo: Mencionar ejemplos de tecnologías-arte que lleven a cabo procesos simbóticos: Palomas mensajeras (Haraway) Palmera y araña (artículo de revista) Ciencia ficción (historias de camille, hija de sangre, la mucama de omicunlé).</p>				
3	Conclusión	Cierre del taller	<ul style="list-style-type: none"> - Recuperar y socializar las impresiones individuales y colectivas de los participantes del taller 	30 min	Tapetes, cojines

4.2. Carteles de Actividades



Figura 3. Cartel del Taller. Autor (2024)

Café Filosófico: ¿Cómo Habitar el Siglo XXI?

📅 21 y 28 de noviembre

🕒 5-7 pm

📍 **La terraza**

C. Central Norte #393, 3er piso, Col. Centro, Tuxtla Gtz., Chiapas.

Modera: Rafael Monjas

Entrada Libre!



Figura 4. Cartel del Conversatorio. Autor (2024)

Bibliografía

- Aliaga, F. y Basulto, O. (2022). Técnicas grupales para la investigación en torno a los imaginarios sociales. En F. Aliaga. (Ed.), *Investigación sensible: metodología para el estudio de imaginarios y representaciones sociales* (235-272).
- Arendt, H. (2005) *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (2004). *La política* (trad. Manuela García Valdés). Gredos.
- Armstrong, K. (2020). *Breve historia del mito*. Siruela.
- Ayala, B. y Ramírez, N. (2012). Experiencias de yoga y danza: Exploraciones teórico metodológicas en la investigación del (propio) cuerpo [Paper de ponencia]. 1er encuentro latinoamericano de investigadores sobre cuerpos y corporalidades en las culturas. Rosario, Argentina. https://red.antropologiadecuerpo.com/wpcontent/uploads/GT12_AyalaBarbara_RamirezNatalia.pdf
- Baeza, M. (2022). Hermenéutica e imaginarios sociales. En: F. Aliaga. (Ed.), *Investigación sensible: metodología para el estudio de imaginarios y representaciones sociales* (95-134). Ediciones USTA.
- Barrera, E. (2002). Flor y Canto: otras reflexiones para el análisis simbólico y poético. *Texto Crítico* (11), 129-145.
- Boesch, C. (2012). *The ecology and evolution of social behavior and cognitions in primates*. En *The Oxford Handbook of comparative evolutionary psychology*. Oxford University Press.

- Bohem, C. (2012). *Moral origins: The evolution of virtue, altruism and shame.* Basic Books.
- Bolom, M. (2019). *Chanubtasel-p'ijubtasel: reflexión filosófica de los pueblos originarios.* Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Universidad Intercultural de Chiapas.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano.* Gedisa.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano.* Gedisa.
- Broda, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, (2) 14-27.
- Bugallo, A. (2021). *Filosofía ambiental y ecosofías: Arne Naess, Spinoza y James.* Amazon Digital Services LLC - KDP Print US.
- Canas Cuevas, Sandra (2014). Entre Pueblo Mágico y Ciudad Multicultural: Ciudadanías Diversas en la Periferia Urbana de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas [Doctorado]. USA: The University of Texas at Austin.
- Capra, F. (1997). *The web of life: a new scientific understanding of living systems.* Anchor Books.
- Carrizo, L. (2004). El investigador y la actitud interdisciplinaria. En *Gestión de las transformaciones sociales: transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social* (documento de debate n° 60). UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000136367>
- Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre.* Gedisa.

- Castoriadis, C. (2002) *Sujeto y Verdad en el mundo histórico-social (seminarios 1986-1987): la creación humana I*. Fondo de Cultura Humana.
- Clavel, J. , Ginot, I. (2015). Por uma Ecología da Somática? *Revista Brasileira de Estudos da Presença [Brazilian Journal on Presence Studies]*, 5(1) 85-100.
- Csordas, T. (2010). Modos somáticos de atención. En S. Citro. (Ed.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos* (83-104). Editorial Biblos.
- De la Garza, M. (2012). Sueño y éxtasis: Visión chamánica de los Nahuas y los Mayas. Universidad Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- De la Garza, M. (2021). La unidad hombre-naturaleza en el pensamiento maya. En B. Solares (Coord.), *Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica* (33-48). Anthropos, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos.
- De Sousa, B. (2014) Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. De Sousa, y M. P. Meneses. (Eds.), *Epistemologías del sur: perspectivas* (21-66). Ediciones Akal.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós.
- Dowd, A. (2015) Maya Architectural Hierophanies (p. 37-75). en Coord. Dowd, A. & Milbrath S. *Cosmology, Calendars, and Horizon-Based Astronomy in Ancient Mesoamerica*. University Press of Colorado.
- Duch, L. (2002) *Mito, interpretación y cultura*. Herder.

- Durand, L y Sundberg, J. (2019). Sobre la ecología política posthumanista. *Sociedad y Medio Ambiente* (20), 7-21. <https://doi.org/10.31840/sya.v0i20.1989>
- Eliade, M. (1972). *Tratado de historia de las religiones*. Era.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Eliade, M. (2000) *Aspectos del mito*. Paidós.
- Fernández, O. (2015). Levinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar: Cuadernos De Investigación Histórica*, (39), 423–443. <https://doi.org/10.18172/brocarr.2902>
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Funtowicz, S., Marchi B. (2000). Ciencia Posnormal, complejidad reflexiva y sustentabilidad. En E. Leff (Coord.) *La complejidad ambiental* (54-84). Siglo XXI editores.
- Gibbons, M. , Limoges, M. Nowotny, H. Schwartzman, S., Scott, P. y Trow, M.(1997). *La nueva producción del conocimiento*. Pomares.
- Gierke, O. (1922) *Political theories of the middle ages*. Cambridge University Press.
- Gintis, H., Van Shaick, C. & Boehm, C. (2019). Zoon politikon: The evolutionary origins of human socio-political systems. *Behavioural Processes*. pp. 17-30. <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2018.01.007>.
- Gruzinski, Serge. (1991). *La colonización de lo imaginario : sociedades indígenas y occidentalización en el México español : siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.

- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Editorial Pre-textos.
- Guattari, F. (1996b). *Caosmosis*. Manantial.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2021). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Editorial Tinta Limón.
- Gunderson, L. Holling, C. y Allen, C. (2010). *Foundations of ecological resilience*. Island Press.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Hernández, R., y Mendoza, C. (2018). *Metodología de la investigación: la ruta cuantitativa, cualitativa y mixta*. McGRAW-HILL INTERAMERICANA EDITORES.
- Herrero, Y. (2018). *Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos. Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad*. Ediciones Inestables.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro: ensayos de tecnodiversidad*. Caja Negra Editora.
- Ingold, T. (2002). *The Perception of environment: Essays on livelihood, dwelling, and skill*. Taylor & Francis Group.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Ediciones Trilce, Facultad de Humanidades

y Ciencias de la Educación y Extensión Universitaria-Universidad de la República.

Kraye, J. (1997). *Introducción al humanismo renacentista*. Ediciones Akal.

Krenak, A. (2021). Ideas para postergar el fin del mundo. Prometeo Libros.

Larios, S. (2018). *Los objetos vivos: escenarios de la materia indócil*. Paso de Gato.

Latouche, S. (1996). *The Westernization of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive Towards Global Uniformity*. Polity Press.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Lazzarato, M. (2014). *Signs and Machines: capitalism and the production of subjectivity*. Semiotext(e).

López-Sánchez, R., Hernández-Oaxaca, D., Escobar-Zepeda, A., Ramos Cerrillo, B., López-Munguía, A., Y Segovia L. (2023). Analysing the dynamics of the bacterial community in pozol, a Mexican fermented corn dough. *Microbiology* 169 (7) <https://doi.org/10.1099/mic.0.001355>

Lorenzo de, J. (2020). *Un mundo de artefactos: breve historia de la ciencia y de la técnica*. Trotta, S.A.

Ludueña, F. (2010). *La comunidad de los espectros I: antropotecnia*. Miño y Dávila.

MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Crítica.

Merchant, C. (2020). *La muerte de la naturaleza: mujeres, ecología y revolución científica*. Comares.

- Morales Gómez, J. (2017). El cielo dorado: síntesis etnográfica de los cuna del Darién y Urabá. *Boletín Museo Del Oro*, (56), 174–204.
<https://publicaciones.banrepultural.org/index.php/bmo/article/view/7944>
- Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Anthropos.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary. *Inquiry*
- Nájera, M. (2011). El mono y el cacao: la búsqueda de un mito a través de los relieves del grupo de la serie inicial de chichén itzá. *Estudios De Cultura Maya*, 39. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2012.39.61>
- Narvaez, D. (2014). *Neurobiology and the development of human morality: Evolution, culture, and wisdom*. W. W. Norton & Company.
- Newell, G., Reyes-Escutia, F., Bolom-Martínez, S., y Gutiérrez-Gallegos, E. (2021). La bebida pozol de cacao en su presencia en el carnaval zoque de San Fernando, Chiapas: un análisis biocultural con reflexiones para la sociedad contemporánea. *Estudios sociales. Revista de alimentación contemporánea y desarrollo regional*, 31(57).
<https://doi.org/10.24836/es.v31i57.1089>
- Nixon, G. (2010). From Panexperientialism to Conscious Experience. *Journal of Consciousness Exploration & Research* 1(3) 215-233.
- Organización de las Naciones Unidas (2022). WORLD CITIES REPORT 2022. Chapter two: Scenarios of Urban Futures: Degree of Urbanization. ONU.
https://unhabitat.org/wcr/files/Chapter_2_WCR_2022.pdf
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós.

- Olivé, L. (2010). Conocimientos tradicionales e innovación:desafíos transdisciplinarios. En A. Peláez Y R. Suárez (Coord.) *Observaciones filosóficas en torno a la disciplinariedad*.UAM- cuajimalpa y Anthropos. México.
- Olivier, G. (2014). Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica. *Estudios de cultura náhuatl*, 47, 121-168.
- Ortega-Bastidas, J. (2023) ¿Cómo atender a la presencia del otro? Un diálogo entre Husserl y Lévinas. *Andamios*, 20, (52), pp. 387-410. <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1021>
- Palacios, G. y Parada, F. (2020). Measuring the Brain-Gut Axis in Psychological Sciences: A Necessary Challenge. *Frontiers in Integrative Neuroscience*, 13. <https://doi.org/10.3389/fnins.2018.00155>
- Panikkar, R. (2021). *Ecosofía: la sabiduría de la tierra*. Fragmenta Editorial.
- Peña, A. (2022). Poblamiento y producción territorial de Tuxtla Gutiérrez, ciudad intermedia y nodal de la Región I Metropolitana de Chiapas. *Horizontes Territoriales*, Vol. (4), 1-25. ISSN: 2683-2895.
- Polanyi, K. (2007). *La gran Transformación*. Quipu.
- Powis, T., Hurst, W., Del Carmen Rodríguez, M., Ponciano, O., Blake, M., Cheetham, D., Coe, M., & Hodgson, J. (2008). The Origins of Cacao Use in Mesoamerica. *Mexicon*, 30 (2), 35–38.
- Rodríguez Balam, E. (2010). El monte y la cacería: construyendo espacios, transformando prácticas. *Península*, 5 (2), 101-119.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección: apuntes para decolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.

- Sánchez , M., & Figueroa, L. (2024). P'ijil k'opetik ta sk'elel, skolael, yich'el ta muk' ch'ul osil-balamil: principios de cosmovisión Maya Tsotsil para honrar y defender a la Madre Tierra. *Bajo el volcán: revista de posgrado de sociología, BUAP*, 5(10), 433–466.
<https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2024.5.10.757>
(Original work published 26 de mayo de 2024).
- Silva-Mack, V., Araya-Véliz, C., Martínez-Pernía, D., & Arístegui Lagos, R. (2018). La experiencia de estar presente en meditadores zen: Una aproximación fenomenológica. *Límite* (Arica), 13(43), 29-39.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50652018000300029>
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo.
- Singh, M., & Glowacki, L. (2022). Human social organization during the Late Pleistocene: Beyond the nomadic-egalitarian model. *Evolution and Human Behavior*, 43(5), 418-431.
<https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2022.07.003>
- Sloterdijk, P. (2015). *Los hijos terribles de la Edad Moderna: Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Siruela.
- Solares, B. (Coord.) (2001). Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica. Anthropos, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Šprajc, I. (2015) Anthony F. Aveni's contribution to the study of astronomical alignments (p. 19-36). En A. Dowd Y S. Milbrath (Coord.) *Cosmology, Calendars, and Horizon-Based Astronomy in Ancient Mesoamerica*. University Press of Colorado.

- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.
- Varela, L. (2017). La dimensión religiosa de la ecología. La Ecología Profunda como paradigma. *Teología y Vida*, 58/4 (2017), 399-419.
- Vázquez-Ovando, A., Ovando-Medina, I., Adriano-Anaya, L., Betancur-Ancona, D., & Salvador-Figueroa, M. (2016). Alcaloides y polifenoles del cacao, mecanismos que regulan su biosíntesis y sus implicaciones en el sabor y aroma. *Archivos Latinoamericanos de Nutrición*, 66(3), 239-254.
- Vega, J. y Gómez-Mont, F. (2021). Las bases neurobiológicas de los ritos chamánicos. Entrevista con Michael Winkelman. *Mente y Cultura*, 2 (2), <https://doi.org/10.17711/MyC.2021.011>
- Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C. (2018). *El camino a eleusis: una solución al enigma de los misterios*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sarpe.
- White, R. (2003). *Prehistoric Art: the symbolic journey of humankind*. Harry N. Abrams Inc.