
A R T Í C U L O S

El cuidado de la Vida en América Latina: regímenes ontológicos frente a la crisis socioecológica

Emilio Nudelman Cruz

Resumen. El principal objetivo de este escrito¹ es proponer una categoría de análisis que permita mejorar la comprensión de las relaciones entre las personas y con el resto de la Naturaleza, y así aportar a los estudios críticos del desarrollo; en específico, dentro de la línea de investigación «Espacio, sociedad, medio ambiente y desarrollo», de la Unidad Académica en Estudios del Desarrollo de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Para ese cometido se abordan diversas propuestas teóricas, aunque también se busca hacerlo desde donde ocurren los hechos sociales, junto con las personas que los habitan: territorios concretos. En ese sentido, ya se han establecido contactos con habitantes de los lugares de estudio determinados: Mixteca Baja y Santa María Chimalapa (Oaxaca y Chiapas); incluso se realizó una primera visita a la región Mixteca. Asimismo, se busca un impacto directo mediante una propuesta activa.

Palabras clave: cuidado, ontología, crisis socioecológica, desarrollo.

¹ Este material está basado en el trabajo de posdoctorado realizado en la Unidad Académica en Estudios del Desarrollo de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Contó con el financiamiento del Consejo Nacional en Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

* Mexicano. Posdoctorante en Estudios del Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas. Correo-e: emilionudelman@gmail.com

Care of life in Latin America:
ontological regimes addressing the socioecological crisis

Resume. The main thrust of this text is to introduce an analytical framework that enhances our understanding of human relationships, both among individuals and with the rest of the natural world. This contribution is intended to enrich the field of critical development studies, particularly within the domain of Space, Society, Environment, and Development, in the Unidad Académica de Estudios del Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas. To achieve this objective, the article delves into various theoretical propositions, aiming to root them in real-life contexts where social events take place, alongside the individuals who inhabit these specific territories. Notably, the foundational research behind this writing has already established connections with residents in the proposed study areas —Mixteca baja and Santa María Chimalapas, Oaxaca/Chiapas— and has conducted an initial visit to the Mixteca region. Moreover, the fundamental research driving this text also seeks practical impact, aspiring to be applied through an active proposal, as highlighted towards the article's conclusion

Keywords: care, ontology, socioecological crisis, development.

Los regímenes ontológicos

Durante 200 mil años, y obligada por necesidades sociobiológicas, la especie humana ha constituido múltiples estilos de organización y relacionamiento, entre personas y otras formas de existencia para garantizar su reproducción. En diferentes espacios y distintos momentos ha conformado diversas formas de pensar el mundo, y al mismo tiempo de ser y estar en él, de habitarlo, tanto en lo individual como en lo colectivo. Dichas maneras de ser y estar, o *biōsis* —modo de vivir—, son construidas a partir de anhelos, motivaciones, deseos, imaginarios, necesidades, contextos delimitados; desde formas específicas de concebir y aprehender el mundo, que orientan los modos concretos de habitarlo, los cuales, a su vez, inspiran las maneras en que es pensado. Tales modos de vivir pueden fluir o no, en distintos grados, con el curso de la Vida en el planeta.

Toda manera de ser y estar, misma que se refleja en las formas concretas de la reproducción social, implica dos aspectos que se condicionan mutuamente. Por un lado, la memoria histórica colectiva, los sistemas de ideas, cosmovisiones, concepciones del mundo, conceptos, valores y principios, expresados en sistemas de normas morales, religiosas, sociales y jurídicas, que rigen la manera en que se desenvuelve la conducta de las personas, su existencia (física, psíquica, social, económica, política, cultural): la superestructura. Por otro lado, las formas particulares de habitar el mundo: tradiciones, costumbres, hábitos; modos específicos de relacionarse entre sí, de intervenir en los ecosistemas y transformar los elementos de la Naturaleza en valores de uso y cambio para la reproducción de la vida humana: la estructura, entendida como la base material de las sociedades, como un modo distintivo de organizarse y producir lo indispensable para existir.

Tales sistemas complejos conformados por la estructura y la superestructura se advierten en formas especiales de *ordenar* y *dar sentido* a las conductas y actividades humanas, y a las lógicas que las inspiran. En este caso, aquello que se ordena es el ente mismo, el *entis*:² se trata de determinadas formas de ordenar y comprender lo *existente*, de ser, de significar; de desenvolverse y relacionarse con el otro y lo otro; de estar-siendo en el mundo. Dichos sistemas complejos se expresan, entonces, como diversos *regímenes*³ *ontológicos*.⁴

El concepto *régimen ontológico* alude a una configuración definida de la realidad; a la manera en la que ésta es construida y comprendida por individuos y colectivos.⁵ Refiere a las ideas, creencias, valores, conceptos y categorías con los que se representa la realidad y se da sentido al mundo, y que condicionan las formas en que las personas lo perciben e interactúan con él; cómo se conciben ellas mismas y el lugar que se otorgan en el Universo. Ese entendimiento del mundo, a su vez, está influenciado por tradiciones culturales, experiencias históricas y normas. Cada régimen ontológico produce diferentes procedimientos de comprender la realidad y de actuar sobre ella.

² Del latín *ser, estar siendo*. Es un préstamo del griego *ontos* (que es, que *existe*). Asimismo, en castellano *ente* es el participio activo de *ser* y por lo mismo refiere a lo que es.

³ Del latín *regiminis* (dirección, rección, reglamentación).

⁴ Referente al *entis*, al ser, al estar siendo, a la existencia misma del ser humano y su lugar en mundo y el Universo.

⁵ Por ejemplo, los mayas clásicos comprendían al Universo como un caos caracterizado por fuerzas cataclísmicas, hasta que se logró el *ordenamiento* —*regiminis*— del Cosmos, el equilibrio, en el que todas las expresiones de la existencia pudieron convivir de manera armónica, ya fueran seres animados o inanimados, pues todo y todos tienen un lugar en el Universo porque cada una de sus partes representa la totalidad —comprendida ésta como una unidad indisoluble entre sus fracciones (Florescano, 2014).

Esta conceptualización recoge las voces del *ethos*,⁶ la *hexis*,⁷ el *lebenswelt*,⁸ el *habitus*,⁹ el *mundo*. Ángeles Eraña (2021), por ejemplo, explica *mundo* como una forma concreta de ver y de ser, que se materializa en las prácticas sociales. En ese sentido, cada mundo es un modo de vida y cada modo de vida es un conjunto de prácticas dado sobre bases específicas, tanto materiales —modo de producción— como ideológicas —significados, creencias, ideas, principios. Cada mundo, cada modo de vida, corresponde a un régimen ontológico concreto. Cada forma de ordenamiento del ser es una configuración determinada de la existencia, una forma delimitada de comprenderla y concretarla por medio de relaciones entre las personas y con los ecosistemas con los cuales se coexiste para asegurar la reproducción social.

A lo largo de la historia diferentes regímenes ontológicos se han desarrollado sobre el planeta, han tejido diversas relaciones entre los entes que los componen y han sostenido distintas relaciones con otros regímenes y expresiones de la naturaleza con el propósito de preservar su continuidad. Hoy, el

⁶ Alude a la forma de vida común de un grupo humano.

⁷ Aristóteles entendió la *hexis* como *hábito* o costumbre adquirida, una forma particular de ser y de desenvolverse en el mundo. Esta forma de ser y estar puede ser virtud cuando es prudente: cuando se ejerce mediante buenas costumbres —racionales, éticas (Hernández Ruiz, 2022).

⁸ Husserl planteó el *lebenswelt* —mundo de la vida— como el conjunto de actos culturales individuales y sociales, y Habermas enriqueció el concepto desde su teoría de la acción comunicativa: el mundo de la vida son las experiencias que dan sentido a lo que somos y hacemos, son la totalidad de las relaciones interpersonales (Ferrater Mora, 2022).

⁹ Sin duda, Pierre Bourdieu retomó la *hexis* aristotélica para la construcción del *habitus*. Martínez García (2017:2) lo sintetiza como el «conjunto de principios de percepción, valoración y de actuación debidos a la inculcación generada por el origen y la trayectoria sociales. Estos principios generan tanto disposiciones como hábitos característicos de dichas posiciones, sincrónicas y diacrónicas, en el espacio social, que hacen que personas cercanas en tal espacio perciban, sientan y actúen de forma parecida ante las mismas situaciones».

régimen ontológico hegemónico es el del Capital (Leff, 2020) y está en crisis. Su naturaleza es el *ser y estar* en crisis o, en otras palabras, existe una «pro-pensión sistémica del capitalismo hacia la crisis» (Veltmeyer, 2021:17).

La crisis del régimen ontológico del Capital

La reproducción de la Vida es posible gracias a la interdependencia entre las partes que conforman el Todo. A esta forma de relación se le conoce como *simbiosis* (del griego *syn*, común, y *biōsis*, modo de vivir, es decir, una vida en común).¹⁰ Dicha interdependencia vital se sustenta en el *usus*.¹¹

Así, la reproducción social es posible cuando se consume la existencia de lo otro (componentes de la Naturaleza), pero ello ocurre en diferentes grados. En los extremos del *usus* se encuentra el *sub usus*, es decir, el bajo aprovechamiento. Henry Veltmeyer (2021) refiere a la desigualdad ambiental como un acceso inequitativo a los componentes comunes de la Naturaleza (tierra, agua, alimentos, minerales, energía), indispensables en la reproducción de la vida humana, a partir de su despojo,¹² para convertirlos

¹⁰ Lo común, propuesto por Christian Laval y Pierre Dardot (2015), quienes recuperan a Aristóteles, es entendido como un principio político que refiere a la co-obligación entre las personas que participan en una misma actividad. Por otro lado, es el actuar común cuando las personas se comprometen en una misma tarea lo que conforma las normas morales que orientan sus acciones.

¹¹ *Usus*, en latín, significa uso: el aprovechamiento de algo. Cuando se habla de *usus* no se hace desde una voz utilitarista o instrumental, sino de correspondencia entre las partes involucradas.

¹² David Harvey (2013) considera tres tipos de despojo: el del fruto del trabajo de los trabajadores; el de las mercancías por parte del control de las mismas en manos del sector industrial y comercial; y el de la moneda por parte del sector financiero. A esos tipos cabe sumar el despojo de los territorios (las tierras, el patrimonio biocultural, los conocimientos tradicionales), sin olvidar el papel del narcotráfico y los paramilitares (Eraña, 2021).

en mercancía accesible a unos pocos. Por otro lado, el *ab usus*: la separación respecto al aprovechamiento, es decir, el derroche, el desperdicio, el saqueo, el pillaje, la explotación y la dominación violenta, de los otros y de lo otro. El régimen ontológico hegemónico actual (algún punto entre el capitalismo extractivista de corte neoliberal y el posneoliberalismo neoextractivista, o *novísimo* liberalismo según quien escribe) se sustenta en este último tipo de relaciones.

El régimen del Capital usa la razón como dispositivo de poder para disponer de la Vida por medio de la «voluntad de dominio de la técnica» (Leff, 2020:21). Los entes son reducidos al valor del dinero, a la vez que se ponen en riesgo los derechos existenciales de humanos y no humanos, sus derechos de ser-en-el-mundo, al despojar a los pueblos de sus territorios y extraer y apropiarse de los componentes de la Naturaleza. Se sustenta en la cosificación del mundo y del ser. Se trata de un sistema de ordenamiento basado en el extractivismo y neoextractivismo como métodos concretos de explotación y desarrollo de las fuerzas productivas (Veltmeyer, 2021). James Petras y Henry Veltmeyer (2003) explican el extractivismo como la forma en la que el *desarrollo* capitalista y el imperialismo se expresan, y consiste en el *desarrollo* económico basado en la extracción a gran escala de componentes naturales (energéticos, minerales, alimentos y tierras). Comprende el proceso de ampliación del saqueo de territorios, de componentes naturales y de saberes, mediante la ruptura de las estructuras comunitarias, la expulsión —las comunidades de sus territorios y las personas de su vida—, la contaminación del medio y la explotación laboral. Por su parte, bajo el neoextractivismo la extracción de los componentes

no la realizan directamente las transnacionales, sino Estados progresistas llamados posneoliberales (México, Bolivia, Ecuador, Venezuela), con la finalidad de destinar los recursos obtenidos para aplicar políticas públicas de reducción de la pobreza (Veltmeyer, 2022).

Es el imperialismo colectivo (Amin, 2015) como sistema de gobierno global (Petras y Veltmeyer, 2003), en el cual las grandes potencias —corporaciones y Estados imperiales representados por la Casa Blanca y Europa central, principalmente— se expanden y aumentan la plusvalía al tiempo que destruyen las fuerzas productivas. Se expresa en modos neocoloniales de dominación o fascismo territorial (Herrero, 2021). Es el sistema del desorden, que va de desequilibrio en desequilibrio (Amin, 2015), de crisis en crisis, como un sistema homeostático:

Si cambiamos una de sus partes —o alguna de sus características—, el sistema tendrá que ajustarse en algún otro lugar para mantener su peculiaridad en la medida de lo posible. (...) la capacidad del capitalismo —en cualquiera de sus etapas— para hacer suyas —o traducir a lenguajes de los que puede apropiarse— luchas que buscan derribarlo o debilitarlo, para incorporar modos de estar en el mundo que parecieran ser antagónicos (Eraña, 2021:89).

La economía, la política y la cultura hegemónicas se expanden en contra de las bases materiales que permiten sostener la existencia humana y el resto de las existencias, sin conciencia de los límites biofísicos del planeta ni los ciclos regenerativos de los componentes de la Naturaleza; están desconectadas de la trama de la Vida (Herrero, 2021). La economía se vive como una «religión civil que hace una verdadera liturgia de la lógica sacrificial: todo merece la pena ser sacrificado con tal de que la economía

crezca. Y cuando digo todo, es absolutamente todo: territorio, cuidados, dignidad, condiciones laborales» (Herrero, 2021). Tales de Mileto le llamó crematística hace más de dos mil años. La crisis del régimen ontológico del Capital, se expresa como una crisis socioecológica, civilizatoria, multidimensional, estructural y sistémica, y quizá lo recomendable sea actuar en bloque sobre todos los aspectos de la Vida, y no cada uno por separado: «si no influimos en todos ellos, no influiremos en ninguno» (Skolimowski, 2012:90).

Se trata de una crisis que trastoca la existencia. Con la ausencia de límites como esencia de esta forma de ser y de estar en el mundo, el ser humano se desconecta del transcurso de la Vida y con ello pierde la capacidad de autogobernarse. Es, ante todo, una crisis existencial (Leff, 2020) y por ende correspondería pensar en transiciones ontológicas, en tanto procesos paulatinos, de larga data, orientados al cambio en la forma de concebir al mundo, de concebirse en él para habitarlo. En opinión de Enrique Leff (2020), hay un conflicto radical entre el Capital y la Vida: la reproducción del primero se logra mediante la explotación de la segunda. Dicha crisis da sentido a procesos de resistencia, al cuestionamiento acerca de la realidad para construir otras formas de ser y habitar el mundo, y al replanteamiento de las propias existencias de pueblos y personas (reexistencia).

El cuidado de la vida

Debido a los roles de género impuestos, se asocia la idea del cuidado a una función ejercida por las mujeres; existe la creencia de que el cuidado es una característica natural en ellas, en particular cuando se piensa en el

trabajo reproductivo. Esta creencia hace que, por lo general, las responsabilidades del cuidado recaigan exclusivamente sobre ellas (Wanderley, 2011; Salazar *et al.*, 2010), de ahí que el tema del cuidado sea abordado con detenimiento por los estudios feministas (Briadotti, 2018). La manera de concebir el cuidado, de darlo y recibirlo, depende de cada cultura y contexto histórico. Empero, es viable comenzar por su raíz etimológica:

La palabra cuidar proviene de la palabra *coidar*, discurrir, la que, a su vez, proviene del latín *cogitare*, pensar; su etimología también la relaciona con sentir una inclinación, preferencia o preocupación por (...) es decir, para cuidar no sólo se requiere hacer cosas; se hace necesario, antes que eso, pensar, discurrir. Es un acto tanto intelectual y teórico, como práctico (Tobón, 2003:38).

Desde el humanismo, Ofelia Tobón propone tres formas del cuidado: a otros, el cual refiere principalmente a la asistencia sanitaria, a las prácticas curativas y de atención a miembros vulnerables o discapacitados; entre todos, el autocuidado colectivo, que tiene que ver con las acciones colectivas para construir un ambiente sano, el bien común; y el cuidado de sí, que implica velar por uno mismo. Al respecto, tal vez cabría ampliar el concepto de *autocuidado colectivo* hacia lo no humano, hacia lo otro, en tanto las habilidades de cuidado prevengan la enfermedad del ecosistema y fortalezcan o restablezcan la salud del medio.

También desde el humanismo Fernanda Wanderley explica que, en términos empíricos, el cuidado entraña una serie de interacciones humanas en torno a la salud, la educación, el hogar, la seguridad social, la seguridad alimentaria, los servicios básicos, el trabajo (Wanderley, 2021), y que dichas interacciones son centrales en la vida social (Wanderley, 2017).

Desde esta propuesta, el cuidado debe ser considerado un derecho social necesario en el desarrollo de personas y colectivos y remite a las ideas de corresponsabilidad (Estado, mercado, sociedad, colectividades, individuo), reciprocidad y solidaridad. Cuidar la Vida, según Wanderley, debe ser la guía para la reproducción social, con el fin de satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las de las generaciones por venir, en un marco democrático y de justicia social (Wanderley *et al.*, 2021). En efecto, «el cuidado interpela (...) la visión ética del desarrollo» (Salazar *et al.*, 2010:29). El régimen ontológico del Capital relega las actividades de cuidado por actividades mercantiles y productivas, pues cuidar no es rentable en este régimen a menos que se ofrezca como valor de cambio; el cuidado, entonces, se vuelve un mecanismo de resistencia, una actitud frente a la vida.

En la actual crisis multidimensional, estructural y sistémica, hay una forma de vida que se eleva por encima de las demás: la humana. Ello deriva en una «crisis del humanismo y de su sujeto único» (Briadotti, 2018:37), la crisis existencial planteada con anterioridad. Con este escenario, parece imprescindible la descentralización del ser humano. El gran *Hombre* es quizá tan sólo un humanito frente al resto de la Existencia: «El mayor de todos los peligros para el hombre es el empleo total de la vida en el culto ciego y exclusivo de sí mismo» (Martí, 1893:252). Los acercamientos humanistas al tema del cuidado son fundamentales con miras a una vida humana digna. Sin embargo, «¿de qué valdría lograr la victoria de la justicia social cuando ya no haya medio en el cual ella pueda mantenerse, ni exista humanidad que la disfrute?» (Toledo, 2004:338). El concepto de cuidado —de la vida humana— no puede desligarse del cuidado de la Vida:

He aquí una cuestión vital para la prosperidad de nuestras tierras, y el mantenimiento de nuestra riqueza agrícola. Muchos no se fijan en ella, porque no ven el daño inmediato. Pero quien piensa para el público, tiene el deber de ver en lo futuro, y de señalar peligros. Mejor es evitar la enfermedad que curarla. La medicina verdadera es la que precave. (...) La cuestión vital de la que hablamos es esta: la conservación de los bosques, donde existen; el mejoramiento de ellos, donde existen mal; su creación, donde no existen. Comarca sin árboles, llama poca lluvia y da frutos violentos (Martí [1883] en Toledo, 2004:337).

En esa línea, Alejandra Santillana-Ortiz (2021) plantea el cuidado desde la interdependencia —la dependencia entre personas para reproducir la vida social— y la ecoddependencia —la dependencia que el ser humano sostiene con el resto de los componentes de la naturaleza. Este cuidado ampliado puede estar presente, por ejemplo, en las formas de la reproducción de la vida campesina, donde el trabajo reproductivo y productivo se entrelazarían a partir del trabajo familiar y de la relación con la tierra, pues ésta «no es únicamente medio de producción, sino base para la reproducción de la vida» (Santillana-Ortiz *et al.*, 2021:145); de ahí que haya una tendencia de los regímenes ontológicos orientados por el cuidado de la Vida (ROCV) a existir en entornos campesinos. Pero en el capitalismo,

la producción agrícola pierde su sentido principal que es la alimentación y la reproducción de la vida y se convierte en un asunto de mercado, mercantilizando los frutos que da la tierra y el trabajo invertido. Y es que mientras se valoriza la forma industrial de producir, se desvalorizan las dinámicas campesinas, las huertas familiares, la agroecología, es decir todo aquello ligado directamente con los cuidados (de la salud y de la naturaleza), la alimentación

para reproducir la vida, los saberes ancestrales, la diversidad y la autonomía (Santillana-Ortiz *et al.*, 2021:145).

El campesino, propietario de los territorios y patrimonios expropiados por el régimen del Capital, ha perdido prestigio. Parece innecesario ante los ojos de la lógica del Capital cuando existe una producción excedentaria de alimentos subsidiados en países ricos, precios bajos de exportación de materias primas y una triple exclusión: por ser subsumido como jornalero por las agroindustrias exportadoras; por ser pobre; y, en la mayoría de las ocasiones, por ser indígena. En dicho régimen, «el hecho de ser los campesinos e indígenas el sector más empobrecido y marginado los convierte también en vanguardia del conjunto de excluidos» (Rubio, 2012:214), sin buscar hacerlos responsables de las soluciones a la crisis.

Si se entiende la Vida como un complejo de relaciones entre entes vivos y no vivos, se puede comprender al cuidado como eje de la sostenibilidad de la Vida, debido a que consiste en actividades de gestión y mantenimiento de la vida y la salud, no sólo de personas en situación de vulnerabilidad y dependencia (Salazar *et al.*, 2010), sino de otras formas de existencia, entes que por su naturaleza no pueden actuar por sí mismos. Desde el posthumanismo crítico, basado en el monismo spinozista¹³ —la materia sólo es una,

¹³ «Spinoza concibe a la filosofía como ética y a la ética como arte de vivir (...) eso es la ética: combinar los encuentros de una manera tal que se incremente nuestra potencia de vivir y evitar aquellos que la merman» (Tatian, 2009:39, 55), pero más allá del bien y el mal. No es una moral. Baruch Spinoza ve en la moral una forma de dominación. Parte de la idea de que estar en el mundo significa afectar y ser afectado, por lo que nuestras prácticas pueden ser afirmativas o negativas, que potencian o despotencian la vida. Es una filosofía no sobre lo que debería ser, sino de lo que es, y en ese sentido su filosofía deviene en ontología.

todos estamos hechos de lo mismo—,¹⁴ se presenta una visión holística de la vida. No desde la idea de *bios*, que de acuerdo con Rosi Braidotti implica una visión antropocéntrica de la vida desde el *zoe* (zoocentrismo): «Fuerza vital que une a seres humanos y no humanos» (Cano, 2017:42). Alude a la Vida planteada en un sentido ampliado, humana y no humana, a partir de las relaciones entre sus partes.¹⁵ La propuesta del feminismo posthumanista sugiere el igualitarismo zoocentrado: apuesta por el establecimiento de nuevos vínculos entre especies. Consiste en el descentramiento del ser humano, en específico, en la «pérdida de la posición del sujeto moderno occidental como medida de todas las cosas» (Cano, 2017:45). Hacen falta, pues, nuevas redes afectivas (Braidotti, 2018): «Toda vida es vivida en común con otras vidas. En ella no somos nadie sin las otras» (Eraña, 2021:149). En palabras de Mónica Cano, «hay que recomponer la idea de parentesco más allá de la especie humana para poder pensarnos como seres planetarios y repensar una ética del cuidado y la responsabilidad con una perspectiva postantropocéntrica y ecosófica» (2017:47). Braidotti agrega: «Admitiendo que la perfección es un fin hacia el que tender, ¿por qué aspirar a la perfección sólo de la especie humana? ¿Quién establece los parámetros de esta perfección? ¿Qué consecuencias tiene el perfeccionamiento de la especie humana, cómo impacta sobre aquellos que no son humanos?» (2018:61).

¹⁴ ¿No todos los seres vivos están hechos de carbono? ¿No toda la materia está compuesta por átomos?

¹⁵ Todo ser vivo tiene el impulso de preservarse a sí mismo, y los deseos, emociones y acciones se ven motivados por tal impulso. Baruch Spinoza denominó a este impulso *conatus* (Braidotti, 2018). A partir de esa idea se afirma que los seres humanos son capaces de cultivar una perspectiva más amplia e inclusiva, yendo más allá de los deseos o intereses individuales. El ser humano puede aprender a verse a sí mismo como parte del todo y trabajar para cuidar otras expresiones de existencia y no sólo la propia, con el reconocimiento de la interconectividad entre las partes, la constante interacción y la afectación mutua.

Braidotti explica que «Spinoza delinea su ética práctica como deseo de vida en común entre las subjetividades, que precisamente de la cooperación entre ellas extraen los elementos que acrecientan su potencia y autonomía singular, contribuyendo así a aumentar la felicidad colectiva» (Braidotti, 2018:24). Recupera la idea de que todo está hecho de la misma sustancia —Naturaleza— y afirma que la falta de comprensión de este hecho, y de las relaciones que hay entre todas las partes que componen el todo, junto con las formas como se afectan unas a otras, disminuye la potencia.¹⁶ No se comprende el porqué hay falta de afinidad y simpatía por los componentes de la naturaleza no humanos, en tanto ausencia de la capacidad de compasión, entendimiento, comprensión, sintonía, responsabilidad, sentido de pertenencia y fluidez con el conjunto de elementos que componen la vida.

Se acepta, al respecto, que el ser humano tiene una responsabilidad ética y política relativa a los agentes no humanos. Una ética de la responsabilidad de la vida: «La ética de la vida (...) implica afirmar la vida: saber querer la vida, aprender a vivir dentro de las condiciones termodinámicas, ecológicas, simbólicas y culturales de la vida» (Leff, 2020:87). Una ética del cuidado del otro, según Emma León (2005), conscientes de que «somos responsables no sólo de las consecuencias inmediatas de nuestras acciones, sino también de las que se producen a largo plazo» (Skolimowski, 2012:21).

Para los fines de la presente investigación, habrá que entender al cuidado como cuidado de la Vida, cuidado de la sostenibilidad de la Vida, por lo que un ROCV conllevaría la organización de la vida en común, cuyo centro sería el cuidado de la Vida y bajo los principios de interdependencia y

¹⁶ En tanto forma de poder potenciador y productivo, no restrictivo y coercitivo (Braidotti, 2018).

desfeminización del cuidado, pues constituye una responsabilidad compartida (Herrero, 2021). Con lo dicho, puede afirmarse que, ante todo, el cuidado de la vida apunta a la acción ética, entendida como «la actualización de nuestra mayor capacidad de actuar e interactuar en el mundo», no limitada «al recinto de lo humano» (Braidotti, 2018:131). La «acción ética como afirmación de la vida (...) es la única y revolucionaria vía de acceso a la afirmación y a la autodeterminación»; aquí afirmación supone «aceptar la finitud de la voluntad humana» con la intención de construir «un mundo en común digno de ser vivido» (Braidotti, 2018:29), donde se pueda estar bien, vivir bien.

Estar bien, bien estar

Todas las culturas a lo largo de la Historia han tenido definiciones propias en torno a lo que cada una considera lo que es vivir bien, según la época, su historia, el lugar, la clase social de donde se provenga. Aristóteles, por ejemplo, hablaba del *bien vivir* hace más de dos mil años. El macedonio le llamó *eudaimonía*, bien-estar,¹⁷ lo cual significaba que a uno le fuera bien, «encontrarse o estar bien» y era resultado de obrar bien (Aristóteles,

¹⁷ El bien-estar y el bienestar no son lo mismo, pues se fundan sobre principios y valores diferentes. Vivir una vida significativa es vivir una vida en común, en la que se reconoce la interconectividad entre las partes. El bienestar, en el régimen del Capital, remite al individuo, a la acumulación de bienes materiales, al crecimiento económico, a la ganancia, a la persecución de los intereses personales incluso a expensas de los demás, lo cual deriva en sociedades caracterizadas por la explotación, el despojo, el saqueo, la desigualdad y la degradación ambiental. El bien-estar, en tanto *eudaimonía*, alude a vivir una vida virtuosa, de buenos hábitos, que contribuya al bien común, con sentido de comunidad y responsabilidad. Aristóteles pensaba que el fin último del ser humano era alcanzar la eudaimonía: un estado de florecimiento que se alcanza por medio de un proceso en el que se ponen en práctica acciones racionales, orientadas a vivir una vida virtuosa, significativa, con sentido.

2021:61). No refería a una vida de riquezas y poder, la que cuestionaba, sino a una vida virtuosa, que elige, frente a todas las posibilidades de acción, los buenos hábitos; ser rectos, justos, medidos, responsables, lo cual sólo puede darse con el otro, en una vida compartida, en común —entre seres humanos y el resto de la Naturaleza— o en *syn-biōsis*. Esta filosofía de vida no se da por naturaleza entre las personas, sino que se enseña y se elige —o se rechaza— libremente, y cada pueblo, en diferentes momentos de la Historia, determina lo que es y no virtud, no es algo estático. Desde Epicuro, quien también habló de la frugalidad, se enriquece esta idea aristotélica con el «bienestar» y el «bienvincularse» (Reichmann, 2014:421).

La *ecofilosofía*, por ejemplo, propuesta contemporánea del polaco Henryk Skolimowski, consiste en un modo integral y unitario de ver el mundo, reverencial ante la Vida, y como estilo de vida se basa en la austeridad, la reciprocidad, la solidaridad, el respeto y el cuidado hacia todas las formas de existencia, lo cual es posible gracias a una «conciencia ecológica» en las personas, sustentada en el principio vital de que «todos los elementos del universo son codependientes y se codeterminan» (2017:39).

Asimismo, se encuentran varias propuestas acerca de los buenos vivir (Acosta, 2009). En general, éstos surgen como crítica y cuestionamiento al régimen del Capital, a la colonialidad y al concepto desarrollo. No sólo como propuestas deontológicas, sino como prácticas concretas; formas de concebir y habitar el mundo orientadas por el cuidado de la Vida. Algunas propuestas sobre el buen vivir, sin embargo, hacen un uso ideológico de este concepto y del de desarrollo, circunstancia que puede derivar en la desmovilización y la deslegitimación de otras propuestas. Desde dichas posturas posdesarrollistas (Wolfgang Sachs, Gustavo Esteva, Arturo Escobar, Simón Yampara, Fernando Huanacuni, por ejemplo), con presuposiciones

idealistas, de acuerdo con Veltmeyer (2001), se rechazan las herramientas proporcionadas por los análisis sociales científicos que durante años han sido el soporte de acciones políticas y proyectos de cambio radical y cuyos efectos resultan desmovilizadores en el nivel de la teoría y de la práctica.

La tendencia de tales propuestas se inclina por la idealización de los pueblos originarios ancestrales, cuyas formas de vida son éticamente superiores a las occidentales, basadas en el dualismo, por ejemplo. No obstante, la cosmogonía andina también «separa al ser humano de la naturaleza en términos duales: la naturaleza humana —*runa*— y la naturaleza salvaje —*sacha*—» (Sánchez Parga, 2011:44). En la cosmogonía maya del periodo clásico, los dioses deciden que los animales deben ser alimento de los seres humanos, ya que se encuentran en una escala distinta de la Naturaleza (no humana) porque no pueden hablar, no articulan voces inteligibles, son producto de un intento primigenio de crear vida inteligente, fracasado, y su destino es el de ser comidos, usados (Florescano, 2014). Para el pueblo zapoteca contemporáneo, la oscuridad —femenina— es el principio de todo, de la Vida, y aquí se cría y se cuida al ser, es su origen. El ser, la luz —masculino—, es lo que acontece, lo que sucede, y lo que acontece es la vida misma: los modos de ser, de hablar, de existir. Así, oscuridad y luz son opuestos complementarios y la existencia se expresa como unidad dual, en constante movimiento —en tanto motor de la energía primordial, pues deviene vida del movimiento— provocado por el encuentro de los opuestos, que aspira al equilibrio armónico entre los seres, o distintas formas de expresión de la existencia (piedras, ríos, montañas, animales, plantas, etcétera) (Sánchez-Antonio, 2023).

José Sánchez Parga afirma que el recurrir a esquemas del pasado, como las formas organizacionales de los pueblos originarios o pueblos

americanos milenarios, con la intención de resolver cuestiones del presente es una evasión mental, un recurso imaginario, un simbolismo refundador, una serie de «idearios y movimientos retroevolucionarios», una «política evasiva y reaccionaria de la memoria y de la manipulación de las tradiciones para arreglar el futuro» (2011:32):

El recurso a discursividades étnicas (*pachamama*, *sumak kawsay*) es portador de una utopía reaccionaria, que adopta una fórmula del pasado como proyecto futuro, y no tiene en cuenta las condiciones de posibilidad para transformar la realidad, en detrimento de lo que puede ser una utopía política, basada en una crítica teórica de la realidad para transformar sus condiciones de posibilidad. Mientras que las utopías reaccionarias son ideológicas y no tienen más programa que el de la resistencia y la interpelación, la utopía política es ética y portadora de una práctica revolucionaria de cambio. (...) estas ideas (...) circulan fácilmente y viajan por doquier a toda velocidad, tienen un alto valor de cambio, y sobre todo poseen una semántica delirante: de ellas se puede hablar sin cesar y se puede decir cualquier cosa, ya que soportan una discursividad ilimitada; y sobre todo se puede vivir de ellas, pues no requieren mucho esfuerzo mental. Y gracias a su grado cero de carga teórica se prestan a un gran despliegue retórico; todo el mundo puede hablar de ellas, sin necesidad de justificar la coherencia de tales discursos. (...) Estas utopías neo-indigenistas, que buscan en el pasado el modelo de sociedad ideal, son reaccionarias porque se reconocen incapaces de proyectar en el futuro y más allá del capitalismo un nuevo modelo de sociedad. Pero un nuevo modelo de sociedad no al margen de la realmente existente sino producto de su transformación (Sánchez, 2011:32-33, 47-48).

Las concepciones en torno de lo que podría significar buen vivir, vivir bien, bien estar, bien vivir, bien ser, no conciernen a un grupo social concreto o a un momento de la Historia, sino a una cuestión humana, existencial. Pablo Mamani (2011) argumenta que el bien vivir (*suma qamaña*, en aymara, *sumaj kawsay* en quechua) deriva del *qamiri*: saber vivir la vida, y se contrapone al *mal-vivir*, propio de un sistema desequilibrado y desconectado de la Vida. Este bien vivir es una forma peculiar de pensar, sentir, actuar, morir, en la que el mundo, y lo que en él habita, es considerado como totalidad interrelacionada, como vida completa (*uraqpacha*) o, en otras palabras, «completitud existencial» (2011:69). En efecto, el bien vivir refiere a la «connotación moral, filosófica, ética, estética» (2011:68) de una vida en común, una vida compartida. Comprende a una forma de ser y estar, de pensar y habitar el mundo. Para el quechua Luis Macas (2010), el buen vivir, la vida plena material y espiritual, no es una idea/práctica exclusiva de los pueblos originarios sino de la totalidad de la humanidad y por tanto es plural; el buen vivir no forma parte de un pensamiento único ni etnocentrado. La condición para vivir bien es la convivencia equilibrada entre seres humanos y con la Naturaleza. Por lo mismo, las relaciones de reciprocidad, redistribución, cooperación y solidaridad son fundamentales para un modo de vida comunitario.

Françoise Houtart (2008) se distancia de la modernidad capitalista y del fundamentalismo indígena. Alude a una nueva forma de usar los componentes disponibles, no ya como bienes de explotación o recursos, sino como elementos a ser usados para la reproducción social. La apuesta de Houtart es la de combinar, fusionar los aspectos positivos de las culturas occidentales, africanas, asiáticas, y los buenos vivires de los herederos más inmediatos de los pueblos prehispánicos. Luciano Concheiro Bórquez y

Violeta Núñez Rodríguez exponen la posibilidad de plantear el buen vivir como universal, una «concepción del mundo que abarca la totalidad de la Vida», una «totalidad incluyente» (2014:188, 196); y de acuerdo con Massimo Modonesi y Mina Lorena Navarro, «la narrativa del buen vivir se conecta con y se retroalimenta de la crítica anticapitalista y la perspectiva revolucionaria que el marxismo ha ido sosteniendo a lo largo de más de 150 años de tradición» (2014:208, 209). El buen vivir es una «filosofía de vida, un horizonte de sentido crítico de la racionalidad capitalista» (Modonesi y Navarro, 2014:207), que no deja de lado los aportes críticos y más radicales de la Modernidad, los avances tecnológicos del capitalismo, las teorías científicas y filosóficas europeas y estadounidenses, la Iglesia católica ni la lengua castellana.

Puede también entenderse el vivir bien «como un horizonte teórico-conceptual para contribuir a la formación de una sociedad humanizada y una humanidad socializada en armonía con la naturaleza» (Téllez, 2014:1). Como el principio ético-moral de una sociedad plural, como el objetivo último. De acuerdo con Juan Téllez, entre los aymara el *suma qamaña* refiere al estar-siendo en plenitud. Para los quechua, *alli kawsay* es saber vivir con uno mismo, saber convivir con lo que le rodea. Téllez explica vivir bien en términos de: *a)* realización espiritual, reconocimiento de la identidad, aprecio a la existencia, por ejemplo; *b)* acceso a bienes materiales; *c)* vida en comunidad, lo cual implica la complementariedad y la reciprocidad; *d)* armonía con la madre tierra, no vivir *de* la tierra sino *con* la tierra; *e)* volver a *ser*, como proceso de descolonización externa e interna.¹⁸

¹⁸ Por mencionar otro ejemplo, en Oaxaca los pueblos zapotecos llaman comunalidad a una forma de vida centrada en lo comunitario, en la propiedad comunal, en el compartir, en la interdependencia, la complementariedad, el intercambio, la reciprocidad, el trabajo colectivo

Alberto Acosta (2009) explica al buen vivir como un bienestar colectivo contrapuesto al bienestar occidental fundamentado en el crecimiento material a costa de la explotación/mercantilización de la Naturaleza y en la acumulación de bienes. Es una filosofía de vida basada en otro tipo de valores: «El conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros» (Acosta, 2009:34). Desde Acosta se propone al buen vivir como una oportunidad para construir de manera colectiva una nueva forma de desarrollo, una nueva forma de vida basada en relaciones armoniosas, no sólo con otros seres humanos sino que incluye al resto de la Naturaleza. Por ello sostiene que es necesaria una nueva economía, solidaria, redistributiva, centrada en los valores de uso y no de cambio, aunque, al igual que para Houtart, no dejan de ser importantes. Es una filosofía de vida ocupada por la vida humana digna, sustentada «también en algunos principios filosóficos universales aristotélicos, marxistas, ecologistas, feministas, cooperativistas, humanistas y otros» (Acosta, 2011:191).

De ese modo, puede entenderse al buen vivir como calidad de vida en armonía con la Naturaleza, al reconocer saberes y prácticas indígenas. Además, la alternativa al no-desarrollo/antidesarrollo, en términos del buen vivir, refiere a los valores de la austeridad, la sobriedad, la medida, los límites y la frugalidad, en los que el desarrollo es resignificado en torno a los principios de la sostenibilidad superfuerte (Gudynas, 2015). En opinión de Eduardo Gudynas, el buen vivir es una crítica radical al no-desarrollo

—tequio— y la fiesta. Desde la comunalidad se afirma que la Vida es posible por las relaciones armónicas que se establecen entre las personas y el resto de la naturaleza. Cabe aclarar que este tema se abordará en posteriores entregas de la investigación posdoctoral.

y se expresa como una serie de principios éticos-morales que rigen la vida: «El buen vivir implica una nueva forma de concebir la relación con la Naturaleza a manera de asegurar simultáneamente el bienestar de las personas y la supervivencia de las especies de plantas, animales y de los mismos ecosistemas» (2011:231),¹⁹ y, en ese sentido, es filosofía sustantiva de un régimen ontológico orientado por el cuidado de la Vida, ya que puede entenderse como una ética ambiental que reconoce los valores intrínsecos de la Naturaleza, al tiempo que cuestiona el antropocentrismo: «Se aproxima a las concepciones de la llamada sustentabilidad superfuerte que se presenta como una alternativa a las ideas tradicionales del desarrollo y defiende otro marco de valores y relaciones con el ambiente» (Gudynas, 2011:232).

Si bien a lo largo del tiempo y el espacio cada cultura ha definido qué es lo que entiende por una buena vida, hoy el buen vivir, bien estar, buen vivir, se perfila como una filosofía práctica de vida respetuosa de las personas, los ciclos reproductivos de la Naturaleza y sus diversas formas de expresión. La buena vida entraña la totalidad y no es exclusiva de ningún pueblo en particular, de ninguna cultura en específico. Trata de una vida en unidad común. Vivir bien comprende el saber convivir con todo y con todos; a la armonía social y a la armonía con la naturaleza externa del ser humano, con el reconocimiento de las propias limitaciones y contradicciones humanas y de las sociedades que compone. La buena vida es la cultura del respeto por la Vida. Con lo anterior es posible afirmar que un buen vivir sería propio de un régimen ontológico anticapitalista, orientado por el cuidado de la Vida. Muchos regímenes ontológicos tienen al

¹⁹ Koldo Unceta define al buen vivir como «una forma de vida capaz de asegurar una mayor satisfacción humana, basada en la equidad, la cohesión social y la sostenibilidad» (2014:60), la cual no debe asociarse a la idea de decrecimiento, sino a la de poscrecimiento.

bien vivir y el bien estar como filosofía de vida, más allá de los distintos nombres que lleven, los territorios y los tiempos de donde provengan. Se expresan a partir de las teorías y prácticas de sus formas de desarrollo, como éticas de sus desarrollos, como horizontes éticos.

Hacia los regímenes ontológicos orientados por el cuidado de la Vida (ROCV)

Si en el mundo, por un lado, las conductas humanas tienden a ser regidas por las lógicas del Capital, contrarias a los dinamismos de la Vida, por otro existen respuestas a dichas dinámicas, que se tejan desde otras lógicas, algunas de ellas orientadas por el cuidado de la Vida. La crisis de la cual se habló antes da lugar al surgimiento de diversos movimientos sociales de resistencia y en un contexto extractivista y neoextractivista, en específico en torno a la protección y defensa de los territorios y componentes de la Naturaleza. Con mayor fuerza se expresan aquellos localizados en lo que Veltmeyer (2021) denomina frontera extractiva, es decir, ahí donde se encuentran los componentes más ambicionados por la industria y la agroindustria: combustibles, minerales, tierras, alimentos.

En un régimen ontológico de tal naturaleza se pondrían en práctica acciones orientadas a asegurarse que el ente, humano y no humano, se desarrolle y despliegue su *telos*, su propósito: ser. Que pueda existir y estar en el mundo, partiendo del principio de que del derecho a existir se desprenden todos los demás derechos. Idealmente, no habría una jerarquía de un modo de existir sobre otro (Sicerone, 2018); sin embargo, en realidad quien escribe considera que aspirar a un antropocentrismo moderado sería lo más prudente y posible.

Un ROCV significa una forma concreta de construir y comprender la Realidad y de interactuar con ella: se basa en la idea de que todo en el Universo está interconectado y de que las acciones y elecciones de las personas tienen un impacto directo sobre otras formas de existencia. A diferencia del régimen del Capital, amoral, un ROCV se constituye a partir de una ética afirmativa, la cual implica las acciones humanas que promueven el bien estar y el florecimiento —entiéndase *desarrollo*— de individuos y sociedades, como un todo, en las que no es suficiente evitar causar afectaciones negativas, sino que de modo activo se encauzan a generar resultados positivos, en el sentido de afirmar la Vida. En un ROCV se tejen relaciones de cuidado entre individuos, comunidades y otras formas de existencia no-humana. Dicha perspectiva se enraiza en el reconocimiento de las obligaciones éticas del ser humano, más allá de normas formales e instituciones sociales, concerniente al cuidado de aquello que es vulnerable o precisa ayuda. Existe, entonces, un reconocimiento del valor intrínseco de los componentes de la Naturaleza y la interconectividad entre ellos para que la Vida sea posible, al igual que una afirmación de la alteridad y multiplicidad de maneras en las que se manifiesta la Vida, lo que da su lugar a cada una de ellas.

En palabras de Leff, un ROCV sería aquel arraigado «en los principios y valores ético-políticos de la racionalidad ambiental» (2020:22).²⁰ Esa racionalidad cuestiona la «sobreeconomización del mundo, la racionalidad cosificadora de la modernidad» y «los excesos del pensamiento objetivo y utilitarista» (Leff, 2013:X). Se trata de una racionalidad arraigada en prácticas sociales concretas, solidarias, descolonizadoras de los saberes, que rearticula

²⁰ Rosi Braidotti (2018) le habría nombrado *filosofía ecológica*.

Sociedad y Naturaleza al reconocer su dualidad y el lugar del ser humano en el mundo:

La racionalidad ambiental es una categoría que aborda las relaciones entre instituciones, organizaciones, prácticas y movimientos sociales que atraviesan el campo conflictivo de lo ambiental y afectan las formas de percepción, acceso y usufructo de los recursos naturales, así como la calidad de vida y los estilos de desarrollo de las poblaciones (Leff, 2013:200).

Esta racionalidad es contraria a la racionalidad instrumental, económica, insustentable, y se respalda en el diálogo con lo otro. Es una «capaz de orientar las acciones sociales hacia un futuro sustentable», e incluye el encuentro entre distintas racionalidades, su articulación con otras formas «de pensar, de imaginar, de sentir, de significar y de dar valor a las cosas del mundo» (Leff, 2013:209). Sin pretensiones de universalidad y hegemonía, la racionalidad ambiental se plantea la gestión participativa y responsable de los componentes de la Naturaleza, la autogestión de los pueblos, la eliminación de la pobreza, la conservación de la base material que hace viable la reproducción de la vida humana. La racionalidad ambiental, característica de los ROCV, no tiene pretensiones de universalidad y hegemonía (Leff, 2013) y cada régimen tendrá una racionalidad ambiental propia, que compartirá cualidades y ostentará diferencias con otro tipo de racionalidades ambientales. Los ROCV practican lo que podría asemejarse a lo que Jorge Reichmann (2014) nombra ecologismo epicúreo, una forma de vida que permite vivir bien, practicar una buena vida, por naturaleza anticapitalista: autocontrol, limitación, necesitar lo indispensable y que se plantea en términos de una frugalidad no

represiva o moderación; de un uso racional de los componentes naturales, lo cual sólo puede lograrse en comunidad, en lo colectivo, y desde la empatía y la colaboración.²¹

Los ROCV son tangibles en lo que Leff llama «movimientos de reapropiación del mundo y de reexistencia» (2013:449). Dichos regímenes ontológicos se encuentran entre las comunidades que son afectadas de manera negativa por el Capital extractivo y los Estados que garantizan su reproducción y expansión mediante reformas estructurales y la destrucción de las fuerzas productivas (Petras y Veltmeyer, 2014). Ante el desarrollismo, consistente en la extracción y entrega de recursos y el neoextractivismo, estos regímenes ontológicos se sustentan en la obtención de componentes de la Naturaleza para su uso: un aprovechamiento encaminado por el cuidado. Suelen encontrarse ahí donde existe la mayor biodiversidad.

Resultan significativos los casos de la Reserva Campesina de Los Chimalapas, en el Istmo, o el área Natural Protegida en Santo Domingo Tonalá, en la sierra Mixteca. El regímenes ontológicos de los *chimas* —los habitantes zoques y tzotziles de la Reserva Campesina de Los Chimalapas—, en la aún difusa frontera entre Oaxaca y Chiapas, adquiere especial importancia en un contexto de lucha histórica por el territorio, cuyo conflicto judicial llegó a su fin recién a comienzos del año 2023 tras una resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación a favor de los chimas. Aunado a ello, resalta la cercanía territorial que mantiene con el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec y el modelo neoextractivista.

²¹ Debe de entenderse «la vida como un fenómeno de simbiosis», según Jorge Reichmann, quien recupera a Lynn Margulis (2014:411). La existencia de un ser vivo está en mutua dependencia con la existencia del resto de seres vivos. No hay independencia o autonomía entre formas de existencia (Herrero, 2021).

Por otro lado, los regímenes ontológicos representados por el Ñuú Davi —pueblo de la lluvia— conocidos como mixtecos, de la región de Santo Domingo Tonalá (Mixteca Baja), se sustentan en el equilibrio entre el trabajo productivo y reproductivo, entre el trabajo entre los miembros del hogar al interior del mismo. Su principio es el *chindé tahí* (apoyo comunitario) para poder llevar a cabo el *iniñoó cachó* (tequio). Por lo general la vida cotidiana está guiada por el *kondíayo ñuyiví* (el cuidado de Todo/del planeta) a fin de lograr el *ndooyó vaayó* (bien vivir).

Es en esos territorios donde se realiza la investigación y como ejemplos resultan entes particulares, temporales, mutables e imperfectos; no son la idea intangible del cuidado de la Vida, sino su representación en el mundo sensible, material y contradictorio. Son prácticas concretas que se aproximan, en diferentes grados, a la idea de una vida justa y, por tanto, no se debe esperar pureza en el nexo entre la teoría y la práctica.

Pendientes

He comenzado el acercamiento directo a estos ROCV con el propósito de profundizar en la categoría misma, mediante experiencias territorializadas. Dado que es necesaria la caracterización de los ROCV a partir de casos concretos y su contextualización sociocultural, política, económica, histórica, queda pendiente trabajo de gabinete y de campo que permita efectuar una *ontología procesual* y crítica: entender los contextos históricos y sociales en los que las relaciones entre entes surgen y evolucionan, con el reconocimiento de que la realidad se conforma a partir de las interacciones entre esos entes, en contextos concretos en los que dichas relaciones

suceden. De acuerdo con Ángeles Eraña (2021:97), la ontología crítica sería «aquella que busca comprender cómo es la realidad, cómo puede transformarse para aniquilar las prácticas sociales en que se sustentan las diversas formas de dominación, la explotación y el despojo». Desde la ontología procesual la realidad no es un conjunto de entidades, sino una serie de redes complejas de relaciones e interacciones, las cuales están en constante cambio. En otras palabras, hace falta el acercamiento directo a las relaciones tejidas entre sociedad y Naturaleza en la frontera extractiva.

Con la intención de conseguir lo anterior se está intantando establecer relaciones con los intelectuales indígenas de estos territorios. Heriberto Ruiz (2017) asegura que el intelectual indígena es quien representa los intereses de su colectivo; piensa la situación de su pueblo en la historia, la realidad geográfica, social, política, y cuenta con herramientas y conocimientos para proponer alternativas de vida, por lo que ocupa una perspectiva privilegiada acerca de su sociedad y la sociedad dominante: «En él se conjuntan sabiduría y filosofía moral» (2017:15). En opinión de Gladys Sánchez, los intelectuales son aquellos que tienen un vínculo directo con su contexto; son conscientes de su realidad y realizan «funciones esenciales para la reproducción de la sociedad» (2016:46).

Una vez identificado y caracterizado el saber ser y estar-en-el-mundo de los ROCV territorializados queda la propuesta, como facilitador de herramientas de la filosofía práctica, del codiseño de espacios para la reflexión e indagación comunitaria sobre esos saberes y formas de pensar y habitar el mundo, más allá de los espacios deliberativos y de discusión comunitaria (por ejemplo, las asambleas), sino como una forma concreta de trabajo sustentada, en particular, en la filosofía práctica. El trabajo de la filosofía práctica no es resolver problemas sino colaborar en el

autoconocimiento y el mejoramiento de la comprensión del mundo, con la finalidad de habilitar nuevos horizontes de comprensión. La filosofía práctica implica la indagación en torno del ser y estar. Consiste en entender y comprender mejor quiénes somos, que hacemos, dónde lo hacemos, con quién lo hacemos, para qué y por qué lo hacemos, en qué contexto. Los problemas los plantean y los solucionan los pueblos. La filosofía práctica puede ser una herramienta para colaborar en la forma en la que se nombran esos problemas, analizarlos, abordarlos, entenderlos y solucionarlos; es decir: si la existencia se define a partir de las relaciones que se mantienen con el mundo, la filosofía práctica ayuda a comprender esas relaciones, pues se enfoca en el uso de herramientas filosóficas, como el diálogo, la reflexión y la argumentación, en aras de lograr una mayor comprensión de uno mismo y del mundo que le rodea.

Se piensa en comunidades de reflexión e indagación filosófica (CRIF) en las que se planteen preguntas sobre las cuales trabajar en colectivo. La reflexión filosófica entraña cómo se conciben a sí mismos y a sus territorios, cómo significan los conceptos y cómo los llevan a la práctica:

¿Quiénes somos y por qué somos como somos? ¿Quiénes queremos ser?
 ¿En qué tipo de mundo podemos ser quienes queremos ser? ¿Qué es el mundo? ¿Qué significa construir un mundo? ¿Cómo hacemos otro mundo? ¿Por dónde empezamos? ¿En qué redes de relaciones estamos insertos? (Eraña, 2021).

¿Cómo están resolviendo los creadores del pensamiento mixteco del siglo XXI, y de los pueblos originarios en general, los problemas ontológicos que se les plantean frente a un mundo que se desmorona en sus paradigmas?» (Ruiz, 2017:28).

¿Qué determina una forma de vida? ¿Cómo deben ser valoradas las formas de vida? ¿Cuáles son las condiciones para la creación de nuevas formas de vida?» (Braidotti, 2018:158).

Otros autores también se cuestionan ¿cómo se constituyen sus formas concretas del ser individual-colectivo? ¿Qué quieren las personas y comunidades que enfrentan el extractivismo y al neoextractivismo? ¿Qué anhelan? ¿Qué desean, cómo y por qué lo hacen? ¿Cuáles son sus utopías? ¿Cuáles sus insatisfacciones? ¿Qué ideas motivan su actuar en el mundo? ¿Qué dilemas enfrentan? ¿Qué es lo común? (Guerra *et al.*, 2007). Al respecto, ¿cómo equilibramos las necesidades humanas con las de los diferentes seres y ecosistemas? ¿Qué preguntas se hacen ellos sobre ellos mismos y el mundo?

En ese orden de ideas, dentro de estas comunidades de reflexión e indagación se podrían preparar cartografías ecosóficas situadas:

Un mapeo de lo que está pasando en el mundo con una perspectiva situada, para pensar en, desde y por el mundo y su devenir, reflexionar sobre qué lugar se ocupa en el mundo atendiendo a diferentes ejes de opresión y privilegio: género, raza, clase, etcétera, cómo nos relacionamos con los demás seres planetarios, y para analizar posiciones de opresión y privilegio. Desde esta perspectiva, debemos cuidar la Tierra, nuestras colectividades y nuestras propias mentes (Cano, 2017:46).

Así, estas comunidades son espacios para pensar: «Descubrir, inventar nuevas posibilidades de la vida» (Deleuze recuperado por Leff, 2020:87). Una vez establecidas las comunidades de reflexión e indagación filosófica,

se podrá plantear el codiseño de redes entre comunidades para el intercambio de saberes y experiencias, las cuales podrían plantearse como una expresión crítica y creativa de la micropolítica que sirve en el tejido de redes entre prácticas de resistencia frente a las lógicas del Capital: «Estas fuerzas motoras se concretan en relaciones actuales y materiales que pueden construir una red, un tejido, un rizoma de interconexiones con la alteridad» (Braidotti, 2018:130).

Gudynas expresa que en la construcción de alternativas al extractivismo hace falta «imaginar otros futuros» (2023:239). Si la filosofía práctica, a través de las comunidades de reflexión e indagación, puede servir como herramienta para pensar mejor, éstas a su vez pueden ser útiles para imaginar en lo individual y en lo colectivo, al mismo tiempo. Sin embargo, las comunidades, aunque necesarias, no son suficientes, ya que hace falta el encuentro con *otro Otro*, con la diferencia (otras comunidades de reflexión). Para quien escribe, la filosofía práctica implica interpelar y dejarse interpelar: entrenar colectivamente la imaginación con la intención de pensar en formas de vivir que cuiden la Vida (Herrero, 2021).

Las CRIF son espacios dedicados a escuchar,²² hablar, reaprender, y no quedarse anquilosados con las convicciones propias, estancados en modos de pensar y vivir. Espacios y momentos para la autointerpretación y la autocomprensión comunitaria, y de comprensión e interpretación del otro, con el fin de mejorar las coexistencias al tejer redes de intercambio de saberes y experiencias. Ello implica abrirse al otro y aprender de él.

²² «Capacidad constitutiva que estamos urgidos a desarrollar para estar existencialmente abiertos y dispuestos a confrontar nuestros propios marcos de percepción y sentido» (León, 2005:16).

Plantear redes entre CRIF, en tanto diálogos interfilosóficos,²³ invitaría a la reflexión y al cuestionamiento, más allá de la propia comunidad, acerca de cuáles son las mejores formas de cohabitar con los ecosistemas. En ese sentido amplía las posibilidades de «pensar la vida» (Leff, 2020:366) con el otro y pueden funcionar como espacios para una reflexión más profunda, en tanto intercambio y fecundación de saberes y experiencias. Piénsese en el «encuentro entre diferentes seres culturales, modos de comprensión de comprensión del mundo y modos de ser-en-el-mundo», con el objetivo de vivir bien «dentro de las condiciones de la vida» (Leff, 2020:362, 363). Esto es relevante, pues «cuanto más conocemos nuestras pasiones y las ajenas, más estamos en condiciones de vivir bien con nosotros mismos y con las colectividades» (Braidotti, 2018:28).

Las redes de intercambio de experiencias situadas pueden habilitar formas de imaginar y de hacer a partir del encuentro con la alteridad, porque aprender de distintas matrices filosóficas abre las perspectivas del mundo y puede ser estratégico en un intento por frenar el curso de las prácticas destructivas y vivir bajo condiciones que hagan posible la reproducción de la Vida. Tales redes se desarrollan gracias a lo que Francisco López Bárcenas denomina pluralidad epistémica, postura desde la que se valora todo conocimiento, sin importar de dónde provenga: «Reconoce que cada cultura produce el conocimiento de acuerdo con formas y categorías que les son funcionales» y «valora todo tipo de conocimiento, asumiendo que todos pueden aportar a la solución de los problemas» (López Bárcenas, 2023). Otros autores podrían llamarle *polifonía de voces*, como Rav Lahav, o *escucha*, según Carlos Lenkersdorf. Con el tiempo, quizá, las

²³ Proceso reflexivo para el autoconocimiento y el conocimiento del entorno, contexto, situación, lugar en el mundo, con la finalidad de ser y estar-bien.

redes podrían desarrollarse y abrirse a otros ámbitos de la vida nacional e internacional y así hacer realidad la corresponsabilidad que plantea Wanderley y vincular a las academias, los Estados, el mercado, a individuos, familias y colectivos en la discusión necesaria y urgente concerniente al cuidado de la Vida.

Referencias

- Acosta, A. (2009). «El Buen Vivir, una oportunidad por construir». Recuperado de www.otrodesarrollo.com
- Acosta, A. (2011). «Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir». En Farah H., I. y Vasapollo, L. (2011), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 189-209). Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.
- Aristóteles (2021). *Ética a Nicómaco*. España: Alianza Editorial.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa*. México: Gedisa.
- Cano, M. (2017). «Cartografías ecosóficas y situadas. Hacia una justicia zocentrada y feminista». En *Ecología Política* (54), pp. 42-49.
- Eraña, Á. (2021). *De un mundo que hila personas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gudynas, E. (2011). «Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo». Recuperado de www.otrodesarrollo.com
- Gudynas, E. (2015). «Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del buen vivir». En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 231-246). Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.

- Gudynas, E. (2023). «Post-extractivist transitions concepts, sequences and examples». En Veltmeyer, H. y Ezquerro-Cañete, A., *From extractivism to sustainability. Scenarios and lessons from Latin America*. Estados Unidos: Routledge.
- Guerra, S. et al. (2007). *El arte de vivir con sentido*. Ecuador: Abya Yala.
- Herrero, Y. (2021). «Proteger la vida y el territorio: mujeres en resistencia», conferencia impartida el 16 de diciembre de 2021 en el Centro Cívico Aldabe de Vitoria-Gasteiz. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=5ym8EKxJNUw>
- Houtart, F. (2008). *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*. Cuba: Ruth Casa Editorial.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Leff, E. (2013). *Racionalidad ambiental*. México: Siglo XXI.
- Leff, E. (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI.
- León, E. (2005). *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*. México: Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Bárcenas, F. (2023). «Agua y pluralidad epistémica», conferencia Inaugural del Seminario Internacional Agua, Territorio y Soberanía. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 23 marzo de 2023.
- Mamani, P. (2011). «Qamir qamaña: dureza de «estar estando» y dulzura de «ser siendo»». En Farah H. y Vasapollo, L. (2011), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 65-77). Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.
- Martí, J. (2007 [1893]). «A la raíz». En *Obras escogidas en 3 tomos*. Cuba: Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales.
- Martínez García, J.S. (2017). «El *habitus*. Una revisión analítica». *Revista Internacional de Sociología*, 75(3), p. e074.

- Modonesi, M. y Navarro, L. (2014). «El buen vivir, lo común y los movimientos antagonistas en América Latina. Elementos para una aproximación marxista». En Delgado Ramos, G.C. (coord.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Petras, J. y Veltmeyer, H. (2014). *Extractive imperialism in the Americas*. Estados Unidos: Brill.
- Reichmann, J. (2014). «Hacia un ecologismo epicúreo». En Delgado Ramos, G.C. (coord.) (2014), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 399-433). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubio, B. (2012). *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México: Plaza y Valdés.
- Ruiz, H. (2017). *Resistencia epistémica. Intelligentsia e identidad política en el proyecto decolonial* Nuu savi. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Juan Pablos Editor.
- Salazar, C., Jiménez, E. y Wanderley, F. (2010). *Migración, cuidado y sostenibilidad de la vida*. Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.
- Sánchez-Antonio, J.C. (2023). «La filosofía zapoteca y el saber de la vida», conferencia presentada en el Seminario Institucional «El diálogo de saberes en la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida». Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 22 de febrero.

- Sánchez, G. (2016). *Intelectuales indígenas como protagonistas de un proceso de autogestión*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Juan Pablos Editor.
- Sánchez Parga, J. (2011). «Discursos retrovolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos». *Ecuador Debate* (84), pp. 31-50.
- Santillana-Ortiz, A., Valencia-Castro, B. y Artacker, T. (2021). «El cuidado: una luz que nos permite imaginar, haciendo». En Acosta, A. *et al.*, *Posdesarrollo. Contexto, contradicciones y futuro*. Ecuador: Abya-Yala.
- Sicerone, D. (2018). «La categoría de cuerpo en la Ética de Baruch Spinoza: interpretaciones metafísicas y éticas». *Alteridades*, 15(37), pp. 283-301.
- Skolimowski, H. (2017). *Filosofía viva. Ecofilosofía como un árbol de la vida*. España: Atalanta.
- Tatian, D. (2009). *Una introducción a Spinoza*. Argentina: Quadrata.
- Téllez, J. (2014). «La vida de los cambios en Bolivia del 2006-2013. Caminando por el sendero del vivir bien», ponencia presentada en Unidad Académica en Estudios del Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Tobón, O. (2003). «El autocuidado. Una habilidad para vivir». *Hacia la promoción de la salud*, 8, enero-diciembre, pp. 38-50.
- Toledo Sande, L. (2004). «José Martí: para una moral del disfrute de la naturaleza». En *Ensayos sencillos con José Martí* (pp. 331-338). Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Unceta, K. (2014). «Post-crecimiento y desmercantilización: propuestas para el buen vivir». En Endara, G. (coord.), *Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables* (pp. 59-93). Ecuador: Friedrich Ebert Stiftung.

- Veltmeyer, H. (2001). «The politics of language: deconstructing the discourse of postdevelopment». *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 22(3), pp. 597-620.
- Veltmeyer, H. (2021). *América Latina en la vorágine de la crisis*. Alemania: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.
- Wanderley, F. (2011). *El cuidado como derecho social: Situación y desafíos del bienestar social en Bolivia*. Bolivia: Organización Internacional del Trabajo.
- Wanderley, F. (2017). «Development in question. The feminist perspective». En Veltmeyer, H. y Bowles, P. (2017), *The essential guide to critical development studies*. Reino Unido: Routledge.
- Wanderley, F. (2021). «Las políticas de cuidado en clave transformadora». En Acosta, A. et al. (2021), *Posdesarrollo. Contexto, contradicciones y futuro*. Ecuador: Abya-Yala.
- Wanderley, F., Vera Cossío, H. y Benavides, J.P. (2021), «Paradoxes of development in the Andes and Amazonia». En Veltmeyer, H. y Záyago Lau, E. (eds.), *Buen Vivir and the challenges to capitalism in Latin America* (pp. 149-173). Reino Unido: Routledge.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
4.0 Atribución/No comercial/No derivadas