

Polifonías del Antropoceno

Las estéticas del cuidado
como alternativa



María Grace Salamanca González



Afrontar las crisis ambientales

Vol. 1

Editores de la serie / Series editors

Olaf Kaltmeier, Eleonora Rohland, León Enrique Ávila Romero, Gerardo Cham, Virginia García Acosta, Anthony Goebel McDermott, Ricardo A. Gutiérrez, Susana Herrera-Lima, Cecilia Ibarra, Sofía Mendoza Bohne, Elissa Rashkin, Eduardo Relly, Helge Wendt, Adrián Gustavo Zarrilli



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BYNC-ND 4.0), lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado a l*s autor*s, pero no puede ser mezclado, transformado o construir sobre él. Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Para más información, ver <https://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/4.0/deed.en>.

Para crear una adaptación, traducción o derivado del trabajo original, se necesita un permiso adicional y puede ser adquirido contactando a la editorial kipu (Förderverein für InterAmerikanische Studien, e.V.). Los términos de la licencia Creative Commons para reuso no aplican para cualquier contenido (como gráficas, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación Open Access y puede ser necesario un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y aclarar permisos está solamente con el equipo que reúse el material.

María Grace Salamanca González

Polifonías del Antropoceno

Las estéticas del cuidado como alternativa



Título: Polifonías del Antropoceno:
Las estéticas del cuidado como alternativa

Autora: María Grace Salamanca González

Afrontar las crisis ambientales, Vol. 1
Bielefeld: Kipu-Verlag, 2025

ISBN: 978-3-946507-03-1

E-Book ISBN: 978-3-946507-09-3

Impresión y Distribución: BoD, Hamburg

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Diseño de cubierta: Sylvia Maria Saldarriaga Ehlers
Digramación: Sylvia Maria Saldarriaga Ehlers
© KIPU Verlag 2025

KIPU Verlag
c/o Center for InterAmerican Studies (CIAS)
Universität Bielefeld
PF 101131
33501 Bielefeld
Alemania
<https://www.kipu-verlag.de/>
info@kipu-verlag.de



Hacer es nuestra manera de decir

José Martí, 17 noviembre 1892, La Patria de hoy.

Contenido

INTRODUCCIÓN	9
¿CUÁLES CRISIS DE HABITABILIDAD?	21
LO QUE VIVIMOS.....	21
CADA QUIEN HABLA COMO LE FUE EN LA FERIA.....	24
PERCIBIR ES INTERPRETAR.....	31
EL ANTROPOCENO COMO PROBLEMA MORAL	38
¿HABITAMOS EL PLANETA?	50
<i>El sistema Planeta-Tierra-Mundo</i>	<i>52</i>
El Planeta.....	55
La Tierra.....	57
El Mundo	58
<i>La fragilidad de la vida humana</i>	<i>62</i>
<i>La vulnerabilidad e interdependencia generalizadas.....</i>	<i>69</i>
EL ARTE DE ESCUCHAR O “A PALABRAS NECIAS, OÍDOS SORDOS”	71
<i>Sentipensar</i>	<i>75</i>
<i>La atención y la desatención.....</i>	<i>81</i>
<i>La escucha como posición política</i>	<i>87</i>
<i>La dimensión sensible del Antropoceno.....</i>	<i>90</i>
OTRO MUNDO EN ESTE MUNDO PARA TODO EL MUNDO	95
<i>¿Tenemos que ser realistas?.....</i>	<i>103</i>
<i>Mezclando utopías con urgencias.....</i>	<i>108</i>
LAS ESTÉTICAS DEL CUIDADO COMO ALTERNATIVA	113
<i>Redistribuir la atención y la desatención</i>	<i>115</i>
<i>Apropiarse la sensibilidad y las capacidades expresivas.....</i>	<i>118</i>
<i>Ejercer la opacidad</i>	<i>121</i>
<i>Ejercer la no-neutralidad</i>	<i>123</i>
<i>Las estéticas del cuidado como alternativa frente al Antropoceno..</i>	<i>126</i>
BIBLIOGRAFÍA.....	129

Introducción

No traicionar.
Traicionar es mi miedo más grande al escribir estas letras
No traicionarme
ni traicionar la multiplicidad de voces que habitarán estas páginas
Hacer que lleguen.
Ser medio
Caminar juntas
Danzarnos la vida

Gracias. Gracias es la primera palabra que convoco. Si casi nada en el mundo es individual, este ensayo definitivamente no lo es. Las palabras de cada apartado han sido tejidas, abrazadas y posibilitadas gracias a una multiplicidad de voluntades y generosidades. En los siguientes párrafos irán apareciendo sus nombres, sus rostros, sus voces y nuestras memorias. Mi voz enuncia lo que nuestra convivencia y compañía ha creado.

Dicho esto, me gustaría comenzar por presentarme, es decir, por construirme un lugar de enunciación para escribir-les este ensayo. Mi nombre es María Grace y me identifico como mujer cis, madre, neurodiversa, parte de la clase social que sólo cuenta con su fuerza de trabajo. Nací, crecí y he vivido la mayor parte de mi vida en Guadalajara, México, soy percibida en la mayoría de los contextos como blanca, estudié un doctorado en filosofía y soy practicante de estéticas decoloniales en forma de teatros de participación. Esas son algunas de las identificaciones que he actuado en mi vida, son las perspectivas que me quedan cerca y, a la vez, muestran aquellas experiencias que me quedan lejos. Escribo, entonces, en primera persona. No desde un narcisismo egocéntrico que considere que mi experiencia sea única o universalizable, sino desde una palabra que se responsabiliza de sí, que, al situarse, afirma que las vidas se hacen en el caso por caso.

Esto es el poder. No creas en el papel, pero en tus entrañas, en tus tripas y del tejido vivo –escritura orgánica le llamo yo–. Un poema trabaja para mí no cuando dice lo que quiero que diga y no cuando evoca lo que quiero. Trabaja cuando el tema con el que empecé se metamorfosea alquímicamente en otro distinto, uno que se ha descubierto, o destapado, por el poema mismo. Trabaja cuando me sorprende, cuando dice algo que he reprimido o

he fingido no saber. El sentido y valor de mi escritura se miden por el riesgo que corro yo y la desnudez que logro. (Anzaldúa, [1980] 1988, p.226)

Tomo la palabra y escribo desde lo que soy, desde lo que he sido, pero, sobre todo, desde quien quisiera ser. (Hall y Du Gay, 1996) A veces, me dijo una amiga, una entiende mejor el pensamiento situado no cuando se afirma quiénes somos, o quién hemos sido, sino quien *no* somos, quien *no* podemos ser. En mi caso, tomé la opción decolonial cuando me di cuenta de que no soy un hombre blanco, heterosexual, rico, del norte global. Cuando, aunque quisiera “pensar” en universal, mis ideas siempre eran resituadas en mi nacionalidad, mi género, mi edad, mi voz aguda, en el lugar en el que crecí, en las contradicciones de la universidad privada en la que me formé. Yo no podía pensar *en universal*, porque no soy universalizable.

Mi lugar de enunciación ha sido marcado por mi nacionalidad en combinación con los sitios en los que crecí y mi maternidad. Dichas identificaciones, muchas veces impuestas, son las que simplemente no me permiten acceder a una voz que pueda generalizar. Mis preocupaciones, mis preguntas, mis inconformidades han sido clasificadas como una desviación, como un caso. Yo no represento la normalidad, y, por lo tanto, mis ideas, preguntas e inquietudes han sido muchas veces postergadas, destendidas e ignoradas.

Para no victimizarme y negarme agencia, hice todos mis esfuerzos por convertirme en un hombre moderno para poder hacer filosofía universal. No lo logré, y en algún momento, después de haber sido subalternizada en repetidas ocasiones, decidí romper el pacto. Decidí sentirme y pensarme desde mi propia herida colonial, desde las contradicciones que encarno.

Dicho de otra manera: no soy moderna y ya no persigo la modernidad. No trabajo sólo con conceptos, tampoco trabajo aplicando lo que me presten los nortes. Como no soy moderna, tampoco trabajo sola. No sé guardar distancias, ni ser desapasionada. Detesto la distinción teoría-práctica. Nunca he resonado con la diferencia entre “la teoría estética” y la práctica sensible. Tampoco le tengo amor a las ideas eurocéntricas de racionalidad o de universalidad. De ninguna manera quisiera ser guardiana del templo colonial y no me interesan las batallas modernas. Léase aquí mi renuncia a la modernidad.

Quizá, antes de pasar a la siguiente pregunta, cabe también precisar mis privilegios. Claro que los tengo, de hecho, fue porque durante mi vida en México nunca había sufrido la subalternización sistemática que me tomó tanto tiempo renunciar al sueño universal. Al ser percibida como blanca, al

hablar la lengua dominante de la manera en que yo la puedo hablar, al tener una educación universitaria, en una universidad privada, se van entrelazando privilegios: la educación con la clase, la clase con el percibido color de piel, se disfraza el asistir a una universidad privada con ser rica (y una deja así la confusión, porque te sitúa del lado de los dominantes). Por eso digo que rompí el pacto, porque gracias a los privilegios que tengo en México pude haber remedado alguna modernidad tropical. Situar me implica reconocerse en la traición a una parte de mi historia. He ido aprendiendo (es muy difícil y no siempre lo logro) a traicionar mis privilegios.

Si no me interesan las batallas modernas, ni el paradero de la modernidad, ¿a quién le escribo? Me dirijo a quienes aún sueñan, a quienes mantienen esperanzas, a quienes defienden los gozos y las alegrías, me dirijo a quienes no pueden —ni quieren— adaptarse. Me dirijo a las incomodadas y a los incomodados del mundo (López Méndez et al., 2013), a quienes se resisten a creer que la realidad que vivimos sea la única opción, o *el mejor de los mundos posibles*.

Este ensayo tiene como raíz y horizonte la multiplicación de las opciones (Mignolo y Gómez Moreno, 2012): teorizar y practicar alternativas a la modernidad-colonialidad. Dichas prácticas son la raíz porque las aprendí y las practiqué con mis colectivas de teatro. La práctica de las estéticas decoloniales ya existía, me pre-existía, lo que propongo en este ensayo es una reinterpretación de mis prácticas teatrales a partir de las éticas del cuidado.

Cuando vivía en Guadalajara, era parte de una colectiva de teatros de participación¹, ahí creamos y compartimos mucho. Después, fui parte de otra colectiva teatral en Cuernavaca. Aunque conocía y practicaba los teatros de participación, mantenía mi trabajo intelectual distanciado de estas prácticas. Mantenía mi ser dividido: por un lado, la actriz, y por otro, la filósofa. Con el tiempo pude vincular los dos lados y este ensayo es también resultado de este camino que cuenta con una vertiente existencial.

Confieso, de una vez, que soy juez y parte de las estéticas del cuidado. Están imbricadas en mi historia. Mi propia práctica las ha ido expandiendo y moldeando: diseño los talleres, los comparto, los siento, me transforman, los transformo, los narro, los teorizo. Aunque para ser precisa, la mayoría de las veces, todo esto lo hacemos en plural. No hay objetividad acá. El sentido de la práctica de las estéticas del cuidado es político, construido desde un *optimismo estratégico*:

¹ Tribu Colectiva, <https://www.facebook.com/tribucolectiva>.

Comprendo y comparto hasta cierto punto las visiones pesimistas a propósito de nuestra especie que podría ser la peor. Pero hago otra elección epistémica, inscribo mi reflexión en un optimismo estratégico –¿un optimismo performativo? Poner atención al otro es en efecto el único movimiento psíquico que permite conjurar la violencia. (Molinier, 2018, p.10)

El sentido de estas páginas es crear alternativas frente a una modernidad-colonialidad que se publicita como la realidad o como la única opción. Sin dejar de reconocer las violencias, las crisis, las discriminaciones y las muertes evitables, me concentraré en las fragilidades del bien. En este ensayo propongo crear-estudiar-compartir alternativas sensibles e intelectuales que pudieran ser una opción frente a la dimensión imaginaria del Antropoceno.

Más que una hipótesis, este ensayo es un ensayo. Un intento. Es un esfuerzo por abrir espacios para sentipensar el Antropoceno en su dimensión imaginaria y moral. Este intento probablemente no sea la respuesta frente a la acidificación de los océanos, la pérdida de la biodiversidad, el calentamiento global, las migraciones forzadas, la urbanización generalizada, la acumulación por desposesión, o las dinámicas extractivas racistas y neocoloniales. Este ensayo no es la cura.

Dada mi renuncia a la modernidad, para mí, el “Antropoceno” no es un concepto descriptivo, no se trata de identificar cuál es el “buen” nombre de nuestra época, ni se trata de repartir responsabilidades morales para finalmente determinar quién es el culpable. Desde mi perspectiva el Antropoceno es un pretexto, es un concepto que incluso en los nortes ha llevado a los límites epistemológicos de la modernidad: es imposible pensar de manera aislada (los problemas, los lugares, las personas...).

Si aceptamos la condición de vulnerabilidad de la vida en la tierra y las interdependencias generalizadas que la posibilitan, quizá se puedan tender puentes hacia las exigencias y defensas de la vida, del agua y de los territorios de *Nuestra América Morena*, como escuché que un amigo la nombra. Si aceptamos que no es posible estudiar o intervenir aisladamente en una sola región del planeta, quizá estamos invitadas-obligadas a escuchar las voces de los sures; quizá los territorios anteriormente colonizados podrían tener su propia palabra respecto a sus futuros, y al futuro de la vida en el planeta. Quizá el Antropoceno, por *el englobamiento* que implica, nos permita por fin afirmar que *el sur también existe*, como sostenía Benedetti en su poema homónimo. Quizá en el Antropoceno los subalternizados puedan (podamos) tener su propia palabra sobre sus condiciones de vida, sus destinos históricos y sus proyectos de futuros.

Mi segunda motivación, quizá mucho más relevante, es que el motor de esta inscripción en el diálogo sobre el Antropoceno es moral; parto del reconocimiento del dolor, de los sufrimientos y de las muertes evitables que se suceden en nuestros mundos. Dicho de otra manera, me inscribo en esta discusión porque comparto la preocupación y reconozco la urgencia de las crisis de habitabilidad del sistema Planeta-Tierra-Mundo (Lussaut, 2018-2019).

Finalmente, una última motivación para pensar las crisis ecosociales que se abrigan bajo la denominación de “Antropoceno” es que ellas resuenan con las exigencias históricas de varios movimientos sociales y pueblos originarios de Abya Yala. En este sentido, la justificación de este estudio no está en la posible originalidad del análisis, ni en la novedad con la que se publicita el Antropoceno, sino justamente en la postergación histórica de las exigencias de los colectivos y los pueblos para vivirse la vida en sus territorios según sus propios valores y deseos. Dicho de otra forma, interesa menos la novedad de las crisis que su cronicidad.

En este contexto, me pregunto cuáles son mis posibilidades, qué se puede esperar de este trabajo. Una de mis primeras convicciones es situarme en la teoría crítica latinoamericana y no sólo dedicarme a describir las crisis, sino tratar de intervenir –aunque sea molecularmente– en ellas. Este texto describe experiencias, y posibles interpretaciones, de las crisis de habitabilidad en sus dimensiones sensibles y morales.

¿Estética de la tierra? ¿En el basurero hambriento de África? ¿En el barro de las Asias inundadas? ¿En las epidemias, las explotaciones ocultas, las moscas bombardeando las pieles esqueléticas de los niños? ¿En el silencio helado de los Andes? ¿En las lluvias que desarraigan favelas y las villas miseria? ¿En la grava y la maleza de los Bantustán? ¿En las flores al cuello y los ukeleles? ¿En las chozas de fango que coronan las minas de oro? ¿En las cloacas de las ciudades? ¿En el viento aborígen destruido? ¿En los barrios segregados? ¿En la embriaguez del consumo sin sentido? ¿En el vicio? ¿En la cabaña? ¿La noche sin luz? Sí. Pero estética de la perturbación y la intrusión. (Glissant, 1990, p. 141)

Este trabajo juega en múltiples tableros simultáneamente: describiré historias cocreadas en talleres de estéticas del cuidado que tienen por propósitos comprender, representar y solucionar las crisis de habitabilidad de nuestra época. Entretejidas con esas narrativas, compartiré una lectura decolonial de las éticas y las estéticas del cuidado que permita no sólo comprender mejor las crisis, sino que intervenga (que ya intervino) en ellas.

“Su hacer es pensar y discutir; nosotras creemos que hacer no es solo pensar y discutir, sino hacer”, apunta María Galindo (2023). En este sentido, insisto en la dimensión práctica, vivida y compartida de este proyecto. Las reflexiones, los conceptos y las perspectivas que aquí se trabajan ya han hecho mundo, ya se han hecho cuerpo. Parte de la riqueza de Nuestramérica es este sentipensar desde-con-para-entre nuestros contextos, dicho de otra forma, no estamos esperando una validación teórica para comenzar a hacer. Pensar, teorizar y discutir es muy importante; pero igualmente importante es hacer. Las crisis ecosociales nos piden intentar de una vez, aunque estemos siempre en riesgo de equivocarnos.

Nombré este texto como *Polifonías del Antropoceno* porque hay varias voces que serán convocadas. Este proyecto ha durado ocho meses, lo primero que hice al iniciarlo fue proponer de manera gratuita talleres de estéticas del cuidado para el Antropoceno en Guadalajara por medio de mis redes sociales privadas. Algunos colectivos respondieron favorablemente a la proposición y realicé talleres entre diciembre 2022 y febrero 2023.

Seis talleres entretejen este ensayo. Cuatro de ellos fueron de una sola sesión, dos en la facultad de psicología de la Universidad de Guadalajara en el marco de la clase de psicología social, uno con un colectivo de familias desescolarizadas y el último en el marco de una jornada sobre la escasez del agua organizada por la Universidad de Guadalajara en Ciudad Guzmán, Jalisco. Los otros dos talleres fueron en realidad una formación en estéticas del cuidado, compuesta por cuatro sesiones de tres horas de trabajo cada una. La primera de estas formaciones fue convocada por el CALAS y fue abierta a todo público. La segunda fue para el grupo de teatro *Teatro Nómada*.

La metodología de los talleres fue en general la misma: dividí el tiempo en dos, en la primera parte comenzábamos por jugar al teatro (desde la propuesta de los teatros de participación), mientras que en la segunda abrimos diálogos para compartir las sensaciones que nos habían acompañado y para tejer reflexiones conjuntas.

Los talleres no comenzaban con una clase de mi parte, ni siquiera con una muy larga introducción, normalmente agradecía la presencia, me presentaba lo más rápidamente posible y trataba de convocar al cuerpo antes de que hubieran pasado diez minutos de iniciado el taller. Esta manera de proceder no es fortuita, sino que se funda en la práctica del teatro del oprimido, Augusto Boal (1980) propone como uno de los momentos fundadores de la poética del oprimido el abandonar por un momento el lenguaje verbal en el que parece que nos movemos sobre un fondo de claridad y transparencia comunicativa (hermenéutica). Esta distancia con la palabra es

importante no sólo para cuestionar nuestra comprensión de las situaciones, de los otros y de nosotros mismos, sino mucho más profundamente para reapropiarnos y ampliar nuestras posibilidades gestuales, y nuestras capacidades expresivas en general.

Lo más importante al iniciar un taller es generar un ambiente emocional adecuado, lograr instaurar un espacio de excepción frente a las configuraciones culturales hegemónicas (Grimson, 2011). Es decir, que lo primero que intento es que nos quede claro muy pronto que este lugar es “otro”, que aquí se juega y se vive de otra manera. Dicho esto, este espacio de excepción podría tomar cualquier forma, en los talleres de estéticas del cuidado busco que el ambiente sea tranquilo, seguro, gozoso, alegre, divertido. (Salamanca González, 2023)

Es difícil, para la mayoría de nosotros, reunirnos con personas que no conocemos para trabajar desde nuestra propia corporalidad, desde nuestras sensibilidades. La ternura, la ligereza y el gozo son los valores que guían el posicionamiento para iniciar. Usualmente será lo primero que reconocerán los participantes en el momento de diálogo. Casi siempre, la mayoría de las personas experimentaremos un primer momento de incomodidad y de timidez al no saber qué hacer, al no saber qué “se espera”, o al equivocarnos en el juego; poco a poco se instala el gozo de jugar colectivamente. Este proceso sensible que va de la timidez a la diversión fue narrado por participantes en todos los talleres compartidos.

El 1 de febrero de 2023, en el marco de una jornada de estudio sobre la escasez del agua en la Universidad de Guadalajara campus Ciudad Guzmán, compartí un taller de dos horas. Había una decena de participantes: estudiantes de licenciatura, estudiantes de maestría y doctorado, varias personas interesadas en la práctica teatral de diversas edades (desde jóvenes hasta personas jubiladas). Menciono el criterio de la edad no porque el amplio rango fuera la excepción (suele ser la regla) sino porque para una de las participantes, la persona jubilada, fue una categoría muy significativa. Al tomar la palabra, en varias ocasiones señaló el gozo que le daba tener la oportunidad de convivir con jóvenes, que le aceptaran, poder jugar y divertirse con ellas y ellos.

Abrimos espacios donde todas, todos y todes puedan jugar y puedan divertirse, eso implicar ser conscientes de las diversidades humanas y de las posibles implicaciones para el trabajo corporal: diferencias cognitivas, de motricidad, de edad (bebés o niñez que no necesariamente quieran o puedan integrarse...), cognitivas, entre muchas otras.

La práctica de las éticas-estéticas del cuidado implica instaurar en los espacios compartidos una manera particular de ser y estar en el mundo: una forma cuidadosa, atenta, a la escucha. Es decir que los conceptos que sostienen las éticas del cuidado en la práctica estética se convierten en gestos, en disposiciones emocionales y físicas para ser con los otros; esta práctica inicia por *performar* lo que predicaremos. Es la práctica la que sostiene y da consistencia a las explicaciones y a las teorías.

En cuanto a los espacios, los talleres se pueden hacer en casi cualquier sitio que permita el trabajo corporal para la cantidad de participantes. Todos los talleres incluidos en este ensayo fueron compartidos en espacios cerrados, siguiendo mi sugerencia. Lo preferí de este modo porque, aunque es posible hacerlo en espacios abiertos y públicos, la mirada de otros puede ser muy intimidante para algunos participantes.

De mi parte, hay un trabajo previo que implica una disposición intelectual-y-emocional para ser flexible, prepararme para lo inesperado, para el encuentro con los otros. Estos talleres no están prefabricados de manera que los repita idénticamente en cada espacio o con cada colectiva. Es indispensable adaptarse al contexto, a las personas concretas que forman los grupos, y a las disposiciones que nos acompañan al momento del taller.

La principal cualidad aquí será la aceleración. No la precipitación olvidadiza que reina alrededor, sino la extrema agudeza del pensamiento, dispuesta a variar en sus divagaciones. Ser capaz de cambiar de velocidad y dirección en cualquier momento sin cambiar de naturaleza, intención o voluntad. (Glissant, 1990, p.141)

Esta propuesta estética está marcada por el encuentro, por las relaciones; de forma que una persona, una disposición, un gesto pueden cambiar el curso del taller, sin cambiar el sentido profundo de la práctica. “Todo puede pasar, todo puede ser de otra manera, incluso mejor de lo que había previsto” es lo que me repito antes de comenzar un taller. Trabajo explícitamente para no cargar a los grupos con mis expectativas o deseos. La expectativa es que existan, que las estéticas del cuidado se practiquen, como se pueda.

Divido los talleres en tres momentos: el primero es una exploración lúdica de las sensibilidades individuales-colectivas (más adelante profundizaré esta no-distinción), los gestos y las prácticas corporales que realizan las éticas-estéticas del cuidado. En un segundo momento, cocreamos improvisaciones, para los talleres que conforman este ensayo exploramos las crisis de habitabilidad, las vidas en el planeta, la ética y los trabajos de cuidado, las diferencias entre el buen y el mal cuidado, las relaciones inter-

especies y las contra-narrativas al Antropoceno. Finalmente, nos detenemos para sentipensar colectivamente. La consigna es siempre la misma: comenzar compartiendo cómo nos sentimos, después qué ideas o reflexiones nos acompañaron, para finalmente abrir el diálogo que permita resonar con las demás personas.

Es en este sentido que comencé escribiendo que este ensayo no puede ser mío, solo mío, porque las reflexiones que me habitan han sido cocreadas, porque llevo en mi memoria nuestros juegos, nuestros gestos y nuestras preocupaciones. Es por todo lo compartido que me habita el miedo de no traicionar la polifonía de voces que tejen las estéticas del cuidado. Mi preocupación no es la preocupación mercantil sobre la propiedad de las ideas, sino sobre el sentido de las mismas. Los *sentipiensos* cambian cada vez que son nombrados, cambian, y nos invitan a otros sitios, encuentran nuevos matices. Los *sentipiensos* compartidos no son imperativos, ni son claros, y quizá tampoco son distintos. Son y no son. Son provisionalmente compartidos. Espero entonces dar cuenta de lo que hemos creado colectivamente.

Este ensayo es un juego de voces, compuesto por cinco capítulos. Los primeros cuatro tienen la misma estructura: un título cocreado en un taller, acompañado de una fotografía cuya relación propone ya una reflexión. Después, comparto una historia que fue efectivamente cocreada y puesta en escena en un taller. Finalmente, comparto algunos elementos de las estéticas del cuidado que pueden representar una alternativa frente a las crisis de habitabilidad del planeta.

Las fotografías fueron tomadas por la fotógrafa Perla Brambila en febrero de 2023 en una sesión del taller compartido con el grupo Teatro Nómada. Elegí ese taller para fotografiar porque los participantes son actores profesionales habituados a ser fotografiados. Lo dialogué previamente y el tener un registro fotográfico de nuestra sesión era un deseo compartido. De esa colección de fotos, seleccioné una para cada capítulo.

En esta investigación apuesto por una multiplicación de los lenguajes para comunicarnos: habrá narraciones, cuentos, poesías, argumentaciones y también fotografías, porque las estéticas del cuidado tienen dimensiones sensibles que no necesariamente son compartibles por medio del lenguaje académico. Sin embargo, debo aclarar que también tienen un fuerte componente corporal, que implica cuerpos en movimiento, muchas veces colectivo, lo que no es comunicable por medio de palabras. Las estéticas del cuidado tienen dimensiones corporales, gestuales, auditivas, que no son susceptibles de comunicarse por medio del lenguaje escrito.

Respecto a la escritura, el proceso ha sido en su mayoría individual, debido al tipo de convocatorias, la disponibilidad e intereses de los participantes. Es decir que no fue posible que la escritura de las historias improvisadas en los talleres fuera también colectiva, salvo para uno de ellos. La historia del taller organizado por el CALAS, que se sitúa en el capítulo cuatro, fue escrita colectivamente por algunos de los participantes.

La estructura de este texto no es lineal. Cada una de las partes es en algún sentido independiente, y se vincula de manera rizomática con las otras. Se puede comenzar a leer “por el principio”, o por cualquier sitio. A continuación, describo el contenido de las partes que lo conforman.

El primer capítulo se intitula ¿Cuáles crisis de habitabilidad? Aquí narro una historia creada en diciembre de 2022 en un taller con estudiantes de psicología social de la Universidad de Guadalajara. La pregunta que usamos como detonadora de las historias fue ¿qué problemas tenemos para vivir acá? En este capítulo desarrollo el vínculo entre las crisis “ecológicas” y las crisis “sociales” su aparente desvinculación. A partir de las éticas del cuidado analizo el rol de la percepción para las estrategias que se ensayan para hacer frente a las crisis. En esta sección propongo una definición de Antropoceno, además de una lectura moral de la superposición de problemáticas que amenazan las vidas.

El segundo apartado narra una historia creada en diciembre de 2022 con un grupo de familias desescolarizadas. El taller se realizó en la Biblioteca Pública Juan José Arreola en Guadalajara. Aprovechando la creatividad infantil exploramos la diversidad de agentes de nuestra época: montañas, partículas, plantas, animales y humanos. En esta etapa abordaremos la fragilidad y las vulnerabilidades de la vida en el planeta, lo que planteará la primera premisa compartida tanto por las éticas del cuidado como por los estudios del Antropoceno: las interdependencias generalizadas.

En el tercer momento convocaremos las sensibilidades, la ética del cuidado abrirá espacio a las estéticas. La historia compartida será *El arte de escuchar o “a palabras necias, oídos sordos”*, cocreada en febrero de 2023 en el taller con el grupo *Teatro Nómada*. Exploraremos las potencias de la escucha y de la atención practicadas en el teatro como una alternativa que posibilite nuevas distribuciones de la atención, de las desatenciones y de la indiferencia. Exploraremos la proposición de *una política de la escucha*, es decir, la importancia sociopolítica de haber visto, de haber escuchado, en otras palabras, la relevancia de la percepción.

La cuarta historia ha sido construida y escrita de forma colectiva por las participantes al taller abierto a todo público organizado por el CALAS en

enero de 2023. Nombramos este cuento *Otro mundo en este mundo para todo el mundo* lo que intentamos es construir contra-narrativas al Antropoceno, imaginar más allá de los muros de la modernidad. En este capítulo nos debatimos entre ser “realistas” y ser utópicos. El objetivo de este apartado se alinea con mis motivaciones para escribir este texto: disputar los imaginarios moderno-coloniales que parecen incluso imponerse al imaginar las alternativas a las crisis. Profundizaremos en las definiciones de cuidado y describiré cómo lo contrario de cuidar suele ser la indiferencia.

Finalmente, a modo de cierre, en la quinta etapa recapitulo la propuesta de las estéticas del cuidado, que son a la vez una apuesta teórica y una práctica encarnada. Son una opción para sentipensar la vida, para vivirmos la vida. Desarrollaré la propuesta de los teatros de participación y las cuatro premisas que sostienen las estéticas del cuidado: la redistribución de la atención y de la desatención, la apropiación (y expansión) de las capacidades sensibles y expresivas, el ejercicio de la opacidad interpretativa y la práctica de la no-neutralidad.

Comencé este ensayo escribiendo que la palabra más importante es *gracias*, sin embargo, sin todo el contexto era difícil compartir lo que quería decir nombrando mi profundo agradecimiento con quienes hicieron posibles las experiencias que sostienen mis palabras.

Quisiera recomenzar por agradecer al CALAS por abrir espacios en los que este tipo de proyectos puedan existir, agradezco la confianza, el apoyo en la gestión de los talleres, la interlocución alegre y sostenida a lo largo de estos meses. Particularmente agradezco a los miembros, directores y a la coordinadora del laboratorio *El Antropoceno como crisis múltiple: Perspectivas Latinoamericanas*. Les agradezco por escuchar con atención este proyecto en todas sus etapas, agradezco sus comentarios, agradezco nuestra convivencia gozosa.

Al llegar a la ciudad de Guadalajara, propuse la realización de talleres de estéticas del cuidado y mi deseo fue abrazado por David Sánchez, Susana del Pilar, Octavio Corona, Karla Constantini (y el grupo de Teatro Nómada) y la Red Maternidad Expandida. Sin cada una de estas personas, y sus colectivas, estos talleres no hubiesen existido. Agradezco profundamente su recepción, sus abrazos, su sostén. Por supuesto que el agradecimiento más grande es para todas las personas que participaron en cada uno de los talleres, que regalaron su tiempo, sus inquietudes, que pusieron sus cuerpos, sus historias, sus preguntas y reflexiones. Les agradezco por reafirmar que la resistencia florece por todas partes. Hay muchas personas, en muchas instituciones, que me ayudaron a realizar estos talleres: gestionando los

espacios, los horarios, el agua y el café para las charlas. Agradezco a todas ellas, por su disposición, por sus atenciones. Particularmente quisiera agradecer a Sofia Mendoza y a Christian Lemus quienes se encargaron de la gestión de la mayoría de los talleres. Agradezco también a ustedes, que leen estas letras. Gracias por tomarse el tiempo de escuchar nuestra polifonía. Tomen lo que les sirva, omitan, ignoren, lo que no. Presento esta propuesta como una opción, no como un destino. Deseo que las estéticas del cuidado sean un medio para la construcción de un mundo gozoso en el que quepamos todes. Dicho de otro modo:

para todos la luz,
para todos todo.
Para nosotros la alegre rebeldía,
para nosotros nada...
Aquí seguimos,
no nos rendimos,
somos la dignidad rebelde.

(Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del
Ejército Zapatista de Liberación Nacional, [EZLN] 1996)

¿Cuáles crisis de habitabilidad?



Fotografía del taller Estéticas del Cuidado para el Antropoceno con el grupo Teatro Nómada, por la fotógrafa Perla Brambila. Febrero de 2023.

Lo que vivimos

Miro el reloj, son las 3am. Tengo que dormir, mañana el examen es a las 7am. No es que sea irresponsable, todo lo contrario, acabo de terminar el reporte del servicio social además de la evaluación que me pidieron en el trabajo. Pongo el despertador a las 6 am.

En un abrir y cerrar de ojos ya es hora de prepararme, salir a tomar el camión. Ya sabía que había que salir con tiempo, los primeros dos no me dan parada de lo llenos que van. Me subo como puedo al tercero, no avanzamos ni cinco minutos cuando siento el choque. Aún estoy lejos de la facultad. A esperar otro, ni pensar en si me lastimé.

Comienzo a correr hacia el salón, son las 7:10. Le explico a la maestra lo que pasó, me responde: “No es mi problema, mira, todos tus compañeros lograron llegar a tiempo. Debes saber que ya no te quedan faltas. De verdad jóvenes, deben aprender a gestionar sus tiempos. Pásate pues, pero no esperes el 100”.

Al salir del examen tengo como 20 llamadas perdidas. La mitad son del banco para seguir amenazándome con la cárcel si no pago la tarjeta; la otra mitad de la casera, también para cobrarme. Quizá no pensé bien las cosas cuando decidí mudarme para estudiar en Guadalajara, ahora tengo 23 años, estoy por terminar la carrera, no hay trabajo y ya estoy endeudada. Encima de todo hoy es cumpleaños de mi mejor amiga, y en esta ciudad toda la convivencia pasa por el consumo... A preparar el bolsillo.

Chale, ya se me hizo tarde otra vez. Ahora al trabajo. Salgo y sé que hay que cuidarse bien porque por aquí arrebatan los celulares de la mano, así que ni cómo hacerme la distraída mientras los señores me gritan acosándome al cruzar estas calles. Ojalá luego encuentre un trabajo en otro lado.

Laura, la del trabajo, me cuenta lo que le pasó a Paola. Paola tuvo una crisis de depresión el semestre pasado y ya no pudo ir a la escuela; la universidad la dio de baja. El problema ahora es que ya no la quieren atender en el Instituto Mexicano de la No-salud y de la Inseguridad Social (IMNSIS) porque para tener atención médica hay que ser estudiante activa. Entonces, ahora Paola ni puede ir a la universidad, ni tiene atención médica, ni medicamentos. Y ya sabemos todas cómo es la cosa, los de la universidad le echan la bolita a los del IMNSIS y los del IMNSIS no te atienden, aunque te estés muriendo, a menos que tengas influencias. Chale, pobre Paola.

Laura y yo nos vamos juntas a la fiesta. La pasamos bien-tenemos cuidado. Antes de que sea demasiado tarde, nos despedimos. Cada una se sube a su uber, sólo se nos ocurre compartirnos la ubicación. Esperamos que no nos pase nada.

¿Cuál es la agenda de prioridades universales? ¿Quién puede nombrar las crisis de habitabilidad? ¿Cuál es el criterio para jerarquizarlas? ¿Desde qué lugar de enunciación se puede hablar en universal? ¿A quién le sirven los discursos homogeneizantes? ¿De verdad todos, todas y todes vivimos los mismos problemas? ¿Hay alguna crisis que sea *La Crisis* que vendrá a justificar la postergación histórica de los problemas subalternizados? ¿Será el cambio climático, la crisis de la biodiversidad o la acidificación de los océanos el argumento que justifique que nos dejen de doler los feminicidios, la narcoviolenencia, el racismo o las llamadas “microviolencias”?

Estamos viviendo una paradoja, porque tampoco quisiera decir que las crisis que ponen en riesgo la posibilidad misma de la vida en el planeta no sean graves o no sean urgentes. Parece de nuevo que las opciones se nos presentan desde una modernidad dicotómica: o tú o yo. O tus crisis o las mías.

Pareciera entonces que lo que hay que hacer es entrar al ring de las batallas modernas para que cada cual defienda su crisis. Generar la verdadera agenda 2024.

Resisto a la modernidad dicotómica proponiendo otra entrada, o quizá más bien proponiendo escaparnos de la casa del amo. Propongo hablar en primera persona, que todes hablemos en primera persona del singular. En los talleres, lo primero que propuse fue explorar qué nos duele, dónde nos duele ¿será posible que las crisis del Antropoceno estén ya cerquita de nosotras?

Esa fue la pregunta, y la narración con la que comencé este capítulo constituye una de las respuestas. Esta respuesta está inspirada en los talleres compartidos en la facultad de psicología de la Universidad de Guadalajara, en los que participaron aproximadamente 40 jóvenes quienes, de manera colectiva, después de jugar y generar confianza, crearon y presentaron escenas que reflejan *sus* crisis de habitabilidad.

La historia que acabo de narrar no forma parte de la *Historia Universal*, muestra solo un fragmento, un momento, de lo que algunos jóvenes consideran sus crisis de habitabilidad, sus problemas para habitar sus vidas.

Antes de entrar a analizar las crisis ecosociales que atraviesan a las participantes de los talleres, hago una precisión epistemológica: no elegí entre lo local y lo global, entre lo particular y lo universal. Elegí situarme, situarnos, fuera de las dicotomías modernas, en palabras de Édouard Glissant:

Vivir el mundo: experimentar primero tu lugar, sus fragilidades, sus energías, sus intuiciones, su poder de cambiar, de permanecer. Sus políticas.
Vivir el lugar: decir el mundo, también. (2009, p.89)

Si el objetivo de esta reflexión se sitúa en un horizonte ético, en el horizonte de las posibles responsabilidades, éstas no pueden prescindir de la primera persona. La primera persona tiene la fuerza del cuerpo, la fuerza de las sensaciones que acompañan las ideas. La voz situada es la única que puede asumir responsabilidades no impuestas. Sin embargo, contrario a lo que predica la antropología filosófica moderna, la primera persona no es individual, no es independiente, sino que está enraizada en su lugar. *El lugar es ineludible*. (Glissant, 2009, p. 46)

Los lugares están interconectados, de manera que las historias individuales dan cuenta de significaciones y mundos compartidos. En la historia citada al inicio de este apartado se lee una historia local, mas no individual. Una historia que podría ser compartible, y que se narra desde su particularidad.

Para explorar en qué sentido el lugar de enunciación es ineludible al percibir, interpretar, nombrar y valorar las crisis del Antropoceno he dividido la reflexión en tres partes: primero, exploraré la importancia de la voz propia para la ética; después elaboraré en qué sentido la percepción misma implica elecciones ya moldeadas según ciertos criterios; finalmente, explicitaré la hipótesis de que el Antropoceno constituye un problema, fundamentalmente, moral.

Cada quien habla como le fue en la feria

En México tenemos una frase que resume el sentido de este apartado: “cada uno habla como le fue en la feria”. Es decir, que reconocemos que no hay la experiencia universal de nada, que cada circunstancia tiene particularidades que no son desestimables, que los detalles no son desestimables. Hay una diversidad infinita de experiencias del mundo, y en ese sentido, hay una imposibilidad de que una sola narración contenga toda la diversidad.

Hay muchos caminos para llegar a esta reflexión, les he compartido el camino de la sabiduría popular mexicana, pero no es el único. Hay varias autoras feministas que llegan a la misma conclusión, tanto en los nortes como en los sures. También en la academia, la teoría decolonial ha trabajado la importancia de este punto. Usando sus conceptos, diría que refutamos la *hybris del punto cero* (Castro Gómez, 2005) para la producción de discursos, y de conocimientos.

Refutar la *hybris* del punto cero implica decir que todas y todos pensamos el mundo desde nuestro lugar, que no hay nadie que se haya elevado y que pueda hablar desde un sitio neutral, objetivo, ahistórico, acultural y asocial. En palabras feministas, que nadie habla desde el punto de vista de dios. Toda palabra está situada en la historia particular del enunciador, particularmente cuando lo niega. Refutamos el uso de los “nosotros mayestáticos” que buscan hacer pasar por universales sus puntos de vista particulares.

La evidencia popular de que *cada quien habla como le fue en la feria*, ha sido argumentada en la academia en dos sentidos: afirmando la imposibilidad de tener un acceso epistemológico a la experiencia del otro; y más radicalmente, afirmando la capacidad de todes para narrar sus propias historias. (Salamanca González, 2023)

Declaramos entonces nuestra capacidad de nombrarnos, de crear nuestras propias historias. Dicho de otra manera, no permitimos la representación discursiva del otro. No se puede hablar “desde el punto de

vista del otro” porque además de que no tenemos un acceso epistemológico a él, no hay ninguna necesidad, puesto que cada cual puede pensar su propia realidad. Refutamos la colonialidad del saber.

Sostener que podemos conocer la realidad y la experiencia de los otros con suficiente precisión como para narrarla, significa reducir la vida y las experiencias del otro a la medida de una única claridad, que sería la mía, que sería impuesta por mí.

Puedo entonces concebir la opacidad del otro para mí, sin reprocharle mi opacidad para él. No me es necesario que yo “comprenda” al otro para sentirme solidario con él, para construir con él, para que amar lo que hace. No es necesario que intente convertirme en el otro (llegar a ser otro) ni “hacerle” a mi imagen. Estos proyectos de transmutación –sin metempsicosis– han resultado de las peores pretensiones y de las más altas generosidades del Occidente.²

Decir que “logramos entender al otro” es reducir su vida y sus experiencias a nuestra comprensión. Lo mismo es válido a la inversa: ningún otro puede comprendernos completamente, a tal grado que pudiera narrar nuestra historia en nuestro lugar ¿A quién le interesa –y por qué– usurpar las palabras? ¿Quién defiende hablar en nombre de los otros, y para qué le sirve?

Otra implicación, mucho más profunda y existencial, es la opacidad que tenemos hacia nosotros mismos. Nuestro acceso a nosotros mismos no es transparente. Muchas veces, quizá la mayoría de las veces, no sabemos por qué hicimos lo que hicimos, por qué dijimos lo que dijimos. Como soporte para esta afirmación basta decir que necesitamos de la psicología, del psicoanálisis, de la psiquiatría, para venir a ayudarnos a construir y desentramar los sentidos que nos construyen.

El pensamiento de la opacidad del mundo, en otro extremo de este proceso, una opacidad que no se define ni se comenta.

Aclamar el derecho a la opacidad, convertirlo en otro humanismo, es por lo tanto renunciar a la reducción de las verdades del entendimiento a la medida de una sola transparencia, que sería la mía, que yo impondría. Es entonces establecer que lo inextricable, plantado en lo oscuro, dirige también sus claridades no imperativas.

La parte de opacidad acondicionada entre el otro y yo, mutuamente acordada (no es un apartheid), amplía su libertad, confirma también mi libre elección, en una relación de puro compartir, donde el intercambio, el descubrimiento y el respeto son infinitos, se dan por hecho.

² Glissant, *Poétique de la Relation*, 207 [Mi traducción].

Porque tienes derecho a ser oscuro, en primer lugar para ti mismo. (Glissant, 1990, p. 207)

Una ética no colonial, anticolonial, se funda en una antropología relacional (Salamanca González, 2021), y la primera pregunta ética es entonces la pregunta por la relación. Si la colonialidad puede ser entendida como *una tecnología de poder que se funda en un pretendido conocimiento del otro* (Castro Gómez, 2000), donde lo colonial es justamente la ignorancia que se hace pasar por conocimiento del otro, los prejuicios que se hacen pasar por conocimiento del otro, entonces una ética decolonial, descolonizante, comienza por aceptar que las relaciones humanas se dan sobre un fondo de opacidad. Los conocimientos que tenemos de nosotros, de los otros, y del mundo, no son transparentes.

En filosofía, en el campo de la ética, esta perspectiva implica *un giro particularista de la filosofía moral* (Brugère, 2011) es decir que la ética no se construirá sobre presuntas universalidades, sino que será construida desde las diferencias, desde la diversidad de moralidades posibles. Dicho de otra forma, la pregunta moral se transforma, ya no interesa tanto aquello que *debería* importarnos, sino aquello que de hecho nos importa ya, actualmente.

Con estas convicciones teóricas es que comencé los talleres, en ese sentido, mi primera pregunta no fue cómo salir del Antropoceno, ni siquiera fue asumir que entendemos –ni que conocemos– lo que algunos han nombrado las crisis antropocénicas. Si la pregunta que subyace el Antropoceno son las crisis de habitabilidad, entonces comencé por preguntar cuáles conocemos, cuáles vivimos, cuáles ya nos importan.

La manera de acercarme a las personas fue proponiendo el discurso en primera persona, darle prioridad a la experiencia vivida. Imagino la ansiedad que generaría en los participantes si comenzara por pedirles una improvisación sobre el Antropoceno. En ese sentido, una ventaja metodológica que tiene la voz situada es que todas podemos hablar desde nuestra propia vida, desde nuestra experiencia. La relación y la conversación no se convierten en un examen ni de conocimientos, ni de moral.

En este sentido la ética que practico, y propongo aquí, es una ética de la cotidianidad que comienza con las historias reales narradas por sus protagonistas, en este caso, construidas en contextos estéticos.

Las éticas del cuidado inician así, proponiendo que *lo personal es político*, que *nada de nosotras sin nosotras*. Filosóficamente, esto implica dismantelar las fronteras morales. Tradicionalmente se había dicho que la moral es un asunto privado. De hecho, hasta la fecha cuando se me escucha

la palabra “moral”, se me sigue mirando con escepticismo, como si esperaran el momento en que lance el sermón moralizante. La palabra “ética” es más cómoda, porque a lo largo de la historia ha tomado un tinte “científico”, “racional”, “argumentado”, pero, sobre todo, individual y normativo.

Etimológicamente las dos palabras significan lo mismo, la ética viene del griego y la moral del latín y hacen referencia a los valores, virtudes, actitudes, tradiciones y costumbres que se usan para decidir en la vida. Para salir rápido de la historia de la filosofía, digamos que al igual que cualquier otro discurso o conocimiento, tanto las éticas como las morales son discursos situados, propuestos por personas particulares en contextos particulares. Las éticas y las morales son productos sociohistóricos creados por intereses muy particulares (Salamanca González, 2023).

En ese sentido, cuando digo moral, se asume que vendrá una lección, porque las teorías morales han estado ligadas a racionalismos, e históricamente esos racionalismos han estado vinculados a religiones monoteístas que promueven una cierta lista de valores que deben ser entendidos de una cierta forma con la garantía de haber sido revelados por una divinidad. Mientras que cuando digo “ética” parece que hago más bien referencia a la disciplina filosófica, y en ese sentido, parece que se trata de un discurso laico con un fundamento racional.

Si las éticas y las morales son productos sociohistóricos, eso quiere decir que necesariamente hay sociedades que preferirán hablar de ética, mientras que hay otras que prefieren hablar de moral, o de filosofía moral. Lo más importante de esta reflexión es insistir en que los conceptos son creaciones humanas, elegir entre uno u otro implica precisamente eso: una decisión.

En mi caso, seguiré los usos y costumbres de la filosofía contemporánea (no son los sentidos universalmente compartidos, son los hegemónicos). Usaré los dos conceptos a lo largo de este ensayo, en dos sentidos diversos: cuando use la palabra “ética”, me referiré a la disciplina filosófica que se dedica a estudiar las elecciones; y la palabra “moral” significará los valores que son efectivamente vividos e incorporados por las personas en una situación concreta. Digamos entonces que la ética es una reflexión intelectual, mientras que la moral son las valoraciones que están operando concretamente en nuestras acciones cotidianas.

Este paréntesis filosófico para aclarar porqué uso la palabra moral en el apartado sobre la palabra situada, es porque las historias compartidas nos darán acceso a la dimensión moral de nuestras vidas. La narración con la que comencé este capítulo no es el resultado argumentado y elegido de cuáles son

las crisis de habitabilidad en Guadalajara, en México, o en el mundo. Tampoco es el análisis de las múltiples crisis ecosociales que constituyen el Antropoceno, el registro de la conversación es otro: la dimensión moral-existencial de las crisis de habitabilidad para un grupo de personas en un momento determinado.

Cabe entonces preguntarse ¿por qué elegir el registro moral para la reflexión filosófica sobre el Antropoceno? Porque es el único registro que nos permite una conversación no colonial, en la que quepan todas las voces. Porque la urgencia de las crisis no necesita más discursos lógicos y coherentes, sino respuestas *morales* que puedan ser efectivamente vivibles. Porque desde mi perspectiva, la conducta humana no es susceptible de ser controlada por reglas impuestas verticalmente, e incluso si lo fuera, esa es una práctica civilizatoria y colonial. (Salamanca González, 2022)

En síntesis, al acercarme a las crisis de habitabilidad afirmo que no a todos nos va igual en “la feria del Antropoceno”, que hay una diversidad de experiencias marcadas por los lugares de enunciación. Además, dado que me interesa una aproximación no-colonial, la elección metodológica implica situar las palabras, que cada quien hable por sí mismo.

Finalmente, situar los discursos se vuelve fundamental para sentipensar las crisis que vivimos, puesto que de no hacerlo estaríamos corriendo el riesgo de declarar *la historia única del Antropoceno*. Chimamanda Adichie (2009) ha descrito ya los peligros de la historia única que en el caso del Antropoceno tiene dos vertientes, por un lado, establece un diagnóstico parcial de las crisis, y por el otro, impone las condiciones para ser considerado como una alternativa viable.

En el primer sentido, si elegimos generar discursos universales sobre el Antropoceno estaremos reproduciendo metonimias: tomaremos un lugar de enunciación como el único lugar de enunciación. Es decir que alguien podrá decidir cuáles son los problemas importantes, cuáles son los dolores que deberían dolernos a todos y desde esas decisiones (en el mejor de los casos sin quererlo) se producirán ausencias. (Santos, 2009) Habrá problemas que no importen, que se consideren como secundarios. Este aspecto es fundamental para el debate actual sobre el Antropoceno, justamente porque hay quienes sostienen que no es el *anthropos* lo que *debería* estar a discusión, sino que el verdadero problema es el capitalismo, o la lógica de las plantaciones, o el patriarcado, o el colonialismo y sus colonialidades, o la modernidad... En el campo de los estudios del Antropoceno hay una discusión sobre cuál va a ser la definición –moderna– del Antropoceno, cuál es el *verdadero* problema, la *verdadera* causa, los *verdaderos* responsables...

En el segundo sentido, está el riesgo de mantener la historia única al momento de pensar e imaginar las posibles alternativas al Antropoceno. Este aspecto se muestra en la presunción de falta de imaginación desde la que se refuta cualquier opción que no se instale en el inconsciente moderno-colonial. (Rolnik, 2008)

Por ejemplo, al discutir las crisis energéticas se argumenta que las alternativas considerables tienen que seguir con la lógica de la racionalidad instrumental: tienen que ser escalables, tienen que generar ganancias capitalistas, la producción energética tiene que aumentar porque el consumo tiene que aumentar... Se asume entonces que el sistema-mundo no sólo es la realidad instituida históricamente, sino que es la condición de posibilidad de la realidad. De manera que adaptarse “a lo que hay, a lo que es” es una tautología que se ha convertido en un llamado al orden. (Comas Martí, 2015) Hay un mandato a “ser realistas”, en el que *ser realista* equivale a ser moderno y a mantener las cosas como están.

Sin embargo, el contexto actual nos hace cuestionar uno de los principios fundadores de la modernidad-colonialidad: la ilimitación de los deseos y la aparente justificación ética de que todo deseo es legítimo y debe ser satisfecho sin tomar en cuenta, por ejemplo, los límites planetarios. (Lussault, 2019-2020) Por lo tanto, mantener el universalismo del conocimiento en el contexto del Antropoceno no es sólo un problema que remite a imprecisiones epistemológicas, sino que podría ser precisamente lo que nos imposibilite la creación y validación de alternativas al privilegiar el inconsciente moderno-colonial. (Rolnik, 2018)

En síntesis, el objetivo de este apartado ha sido elaborar la primera elección ético-epistemológica de este trabajo que es el valor de hablar desde el propio lugar, hablar a la primera persona del singular. Lo que no implica hacer de nuestra voz la voz universal ni universalizable. Significa resistir a las tendencias democratizantes, representativas y homogeneizantes. Defender el mantenimiento de lo particular, de los detalles, de las prioridades y de los valores de cada cual. Ir imaginando una moral anti-colonial y anti-civilizatoria. O, en palabras zapatistas, ir bajando el volumen de ciertas voces de forma que se haga espacio para más las voces, para más las risas.

En el contexto de las crisis ecosociales esta premisa implica comenzar por no tomar partido entre “tus crisis” y “las mías”. Comenzamos por no negar nuestras diversas experiencias de las crisis, nuestros diversos lugares de enunciación. Luego, quizá podamos imaginar un pacto –necesario– de vida.

Para concluir, comparto un fragmento de la primera parte de una declaración por la vida:

Nos diferencian y distancian tierras, cielos, montañas, valles, estepas, selvas, desiertos, océanos, lagos, ríos, arroyos, lagunas, razas, culturas, idiomas, historias, edades, geografías, identidades sexuales y no, raíces, fronteras, formas de organización, clases sociales, poder adquisitivo, prestigio social, fama, popularidad, seguidores, likes, monedas, grado de escolaridad, formas de ser, quehaceres, virtudes, defectos, pros, contras, peros, sin embargos, rivalidades, enemistades, concepciones, argumentaciones, contra argumentaciones, debates, diferendos, denuncias, acusaciones, desprecios, fobias, filias, elogios, repudios, abucheos, aplausos, divinidades, demonios, dogmas, herejías, gustos, disgustos, modos, y un largo etcétera que nos hace distintos y, no pocas veces, contrarios.

Sólo nos unen muy pocas cosas:

El que hacemos nuestros los dolores de la tierra: la violencia contra las mujeres; la persecución y desprecio a los diferentes en su identidad afectiva, emocional, sexual; el aniquilamiento de la niñez; el genocidio contra los originarios; el racismo; el militarismo; la explotación; el despojo; la destrucción de la naturaleza.

El entendimiento de que es un sistema el responsable de estos dolores. El verdugo es un sistema explotador, patriarcal, piramidal, racista, ladrón y criminal: el capitalismo.

El conocimiento de que no es posible reformar este sistema, educarlo, atenuarlo, limarlo, domesticarlo, humanizarlo.

El compromiso de luchar, en todas partes y a todas horas –cada quien en su terreno–, contra este sistema hasta destruirlo por completo. La supervivencia de la humanidad depende de la destrucción del capitalismo. No nos rendimos, no estamos a la venta y no claudicamos.

La certeza de que la lucha por la humanidad es mundial. Así como la destrucción en curso no reconoce fronteras, nacionalidades, banderas, lenguas, culturas, razas; así la lucha por la humanidad es en todas partes, todo el tiempo.

La convicción de que son muchos los mundos que viven y luchan en el mundo. Y que toda pretensión de homogeneidad y hegemonía atenta contra la esencia del ser humano: la libertad. La igualdad de la humanidad está en el respeto a la diferencia. En su diversidad está su semejanza.

La comprensión de que no es la pretensión de imponer nuestra mirada, nuestros pasos, compañías, caminos y destinos, lo que nos permitirá avanzar, sino la escucha y mirada de lo otro que, distinto y diferente, tiene la misma vocación de libertad y justicia. (EZLN, 2021)

Percibir es interpretar

Retomemos la narración con la que comencé este capítulo, si aceptamos la premisa que propuse en el primer apartado, y concedemos que cada uno habla como le fue en la feria, podríamos preguntarnos ¿qué fue lo que encontré en los talleres? Particularmente, en este capítulo elegí retomar la percepción de los jóvenes universitarios ¿qué les preocupa? ¿cuáles son sus crisis de habitabilidad?

La primera problemática, en la que todos los equipos insistieron, fue la sensación de no tener tiempo. En la historia narrada, presenté la disyuntiva entre el trabajo y la escuela, pero no fue la única manera en la que esta reflexión surgió. En otras historias, y en los diálogos después de la parte escénica del taller, se insistió en cómo “la vida saludable” que se promociona, que “sabemos” que debemos preferir, es simplemente imposible. Dicha imposibilidad no viene únicamente por cuestiones económicas o por problemáticas sociales, sino simplemente no hay tiempo, en la Guadalajara que ellos y ellas habitan, para cuidar la alimentación, cuidar las relaciones, cuidar la escuela, cuidar el empleo, cuidar de sí.

Esta primera problemática nos muestra un elemento fundamental de la vida moral: la mayoría de las veces nuestras decisiones no se toman sólo por nuestros valores más sublimes, ni por las reflexiones más profundas, sino que están determinadas por nuestros contextos, por lo que, de hecho, nos es posible realizar en vidas de 24 horas al día.

El segundo problema, también recurrente, fue el transporte en la ciudad. En la narración quise mostrar que el problema no sólo es que el transporte público es claramente insuficiente para la cantidad de personas que lo necesitan, sino que además se instala en una manera de transportarse que ha naturalizado “los accidentes”, que no son ya “accidentales” sino incidentales³, es decir, que se pueden prevenir, son el resultado de maneras instituidas de hacer mundo: tener prisa, querer ser el primero, individualismo ...

Hay varios ejes de análisis posibles para esta problemática: la individualización de los riesgos en salud, la contaminación que involucran las formas de transporte instituidas, la forma patriarcal y competitiva de conducir, las distancias que se deben recorrer de manera cotidiana en las ciudades, entre otras. Esta problemática nos adentra en el Antropoceno,

³ Ver por ejemplo “Los incidentes viales son un problema de salud pública” reflexión iniciada por la Universidad de Antioquia.

particularmente en el *urbanoceno*, que propone como hipótesis que es la urbanización generalizada del planeta –con sus imaginarios– es la manera de hacer mundo que desencadenó la gran aceleración⁴.

Desde una perspectiva moral, el incidente vial que sufre la protagonista de nuestra historia muestra el peso de las estructuras en las subjetividades humanas: ¿qué elección tiene nuestra protagonista? ¿debería usar otro medio de transporte? ¿debería renunciar a su examen y quedarse en la escena del choque a exigir atención médica? ¿qué decisiones y qué responsabilidades tiene la protagonista en esta escena?

El siguiente problema moral es la ética individualista que mantienen los profesores en la universidad, según la cual lo único que cuenta es lo que pasa dentro de las paredes de la facultad. Cité la frase “jóvenes, deben aprender a gestionar sus tiempos” por la reacción que generaba en los participantes de los talleres. Parece ser una frase que han escuchado muchas veces. Incluso más llamativo es que la misma frase apareció en los dos grupos con los que compartí el taller. Parece que la ética que defiende la profesora en la historia es que nuestras acciones son enteramente nuestra responsabilidad: no hay choque que valga, hay que hacernos responsables de todo lo que no sabemos, lo que no elegimos y de lo que no podemos controlar. Es decir que para la profesora somos moralmente responsables de nuestras circunstancias.

No podía faltar el neoliberalismo como nuestro problema: los precios de la renta, la gentrificación, los costos de salir de las comunidades para estudiar en la ciudad, el endeudamiento necesario para vivir, lo profundamente doloroso de que las dinámicas de fiesta y convivencia pasen también por la lógica capitalista.

Quizá el más inesperado (por mí) de los problemas relatados en estos talleres, fue el relacionado con los sistemas de salud pública y la universidad. No me imaginé que ese problema existiera, ni que estuviera tan presente en sus vidas como para ser improvisado en el contexto de un taller con las características del que compartimos. El problema narrado fue el entramado de las burocracias universitarias y del sistema público de salud en México, en el que un estudiante debe ser estudiante activo para tener derecho a la salud, e irónicamente, si por problemas de salud no puede ser estudiante activo, queda desprovisto de cobertura de salud.

⁴ Hipótesis trabajada por la Escuela urbana de Lyon, con una gran variedad de producciones: <https://ecoleurbainedelyon.universite-lyon.fr/presentation/ecole-urbaine-de-lyon-6316.kjsp>, <https://medium.com/anthropocene2050>

Por último, el patriarcado. Primero en forma de acoso callejero y finalmente la historia nos deja en suspenso cuando las chicas suben de noche solas a un taxi. No queda muy claro qué es exactamente lo que se teme: violaciones, ser raptadas para incluirlas en la trata de mujeres o directamente el riesgo de feminicidios. El patriarcado como problema surgió de muchas maneras en las historias de los estudiantes. Moralmente, cabría preguntarse si también en este caso podemos descansar la conciencia haciendo caer la responsabilidad social en la responsabilidad individual.

En ese sentido, si la pregunta es cuáles son las crisis de habitabilidad, la respuesta co-creada en talleres estéticos por estos jóvenes fueron las realizaciones concretas de: el neoliberalismo, el patriarcado, la falta de acceso a la salud y a un transporte seguro, y, por supuesto, la individualización de la moral.

Comencemos por nombrar el elefante en la sala: pareciera que sólo hay crisis sociales. Si hubiera Antropoceno, acá no llegó. No hay nada “ambiental” en su discurso, si “lo ambiental” fuera nombrar el cambio climático, o algunos elementos no-humanos, quizá la contaminación. Es interesante preguntar ¿cómo aparecerían las crisis antropocénicas si aparecieran en las pequeñas historias ordinarias de nuestras vidas? Es decir, ¿cómo se ve el Antropoceno en nuestras vidas concretas?

Podría ser un problema de escala, dado que para denominar una crisis como antropocénica tendría que comprometer la posibilidad de vida para el planeta en su conjunto; mientras que nuestras vidas se realizan en la pequeña escala de nosotros mismos, con nuestras temporalidades humanas.

Quizá éste sea un problema mayor para las acciones y decisiones en el Antropoceno, ya que cualquier decisión humana parece insignificante frente a la magnitud con la que se ha conceptualizado el problema. Éticamente, esta reflexión es uno de los desafíos mayores de las crisis de habitabilidad que vivimos dado que se hace imposible desvincular las escalas, *no podemos separar las decisiones y acciones individuales de sus posibles efectos globales*. (Lussault, 2018-2019) Entonces, ¿cómo pensar la responsabilidad?

¿Cómo proyectar los posibles efectos globales de nuestras elecciones desde nuestras vidas tan humanas? ¿Cómo no pensar que nuestras decisiones son nuestras? Si tenemos alguna esperanza de detener los problemas antropocénicos esto implicaría alguna serie de decisiones humanas (individuales y sociales) y parece que los humanos sólo pensamos desde la escala de nuestras vidas concretas.

El filósofo español José Ortega y Gasset (1985) decía que tendemos a comenzar las reflexiones en la escala de nuestra vida (concreta, de cada cual)

no porque queramos seguir construyendo el antropocentrismo, sino porque parece que la vida propia es la realidad radical humana. Decir que la vida propia es la realidad radical significa que cualquier cosa que nos pase, que pensemos o que valoremos, de alguna manera se nos tiene que hacer presente en nuestra vida. No es que nuestra vida sea la realidad más importante, es la que nos sostiene, es ahí donde se arraigan nuestras reflexiones, nuestros sentimientos... nuestras crisis de habitabilidad. Incluso si llegáramos a valorar las vidas no-humanas más que las vidas humanas, de cualquier forma, esto lo habremos aprendido y elegido dentro de nuestras vidas. La vida humana es la raíz de la ética.

Dentro de las vidas concretas de los jóvenes que participaron en los talleres, parece que la atención está tomada por las urgencias cotidianas. No significa que no respiremos un aire contaminado por incendios, o que no vivamos en una sequedad crónica para la que al agua disponible no alcanza. Significa que tenemos problemas que comprometen nuestras vidas de una manera más urgente, y como decía Mafalda, *con frecuencia lo urgente le quita tiempo a lo importante*.

Dicho de otra manera, vivimos en una naturalización de las crisis antropocénicas, puesto que éstas no son las únicas crisis que vivimos, ni siquiera son las más escandalosas. (Valencia, 2016) Muchas vidas se encuentran amenazadas en el presente y, cuando el presente está comprometido, simplemente no podemos darnos el lujo de pensar el futuro.

Por supuesto que ni todas las vidas se encuentran amenazadas urgentemente, ni todos tenemos el privilegio de poder creer que las crisis del Antropoceno están por venir. En ese sentido es que el lugar de enunciación explica muchas de las diferencias en las percepciones de las crisis.

Sin embargo, pareciera que tanto en el mundo actual y en los estudios del Antropoceno prima una posición realista frente a la realidad; como si hubiera problemas que fueran objetivamente problemáticos, hasta democráticos, repartidos homogéneamente a lo largo del planeta, y perceptibles por todas, todes y todos por igual.

Sabemos, sin embargo, que no es así, que incluso físicamente somos incapaces de procesar toda la información que captan nuestros sentidos, no podemos “percibir” toda la realidad. (Straus, 1989) La primera educación es justamente una educación de la sensibilidad que dirige nuestra atención; la cultura nos indica cómo procesar los sonidos (si son normales o preocupantes, por ejemplo), los olores, las personas, los problemas...

La percepción que pareciera tan “natural”, tan “biológica”, resulta que no lo es. Percibir es interpretar. Nuestra cultura nos enseñará qué merece

nuestra atención y qué estímulos son “naturales”, tanto, que podrán pasar en adelante como inadvertidos.

La percepción es un proceso activo que implica la voluntad. Así, un objeto, una persona pueden estar en el campo de visión, pero no ser percibidos. (Molinier, 2013, p. 65)

La estrategia psíquica más cómoda para ignorar a las personas o a los problemas no es aprender a no darles atención, sino entrenar la sensibilidad precisamente para no percibirlos. La no-percepción de la crisis es una estrategia psíquica para hacerles frente, particularmente cuando éstas se multiplican y es imposible atenderlas todas.

No obstante, es políticamente incorrecto decir que tenemos otros asuntos que atender. No se le puede decir eso a la crisis climática. Desde la perspectiva “realista”, podríamos juzgar a los jóvenes que participaron en los talleres como inconscientes, despolitizados, desinformados e irresponsables frente al destino del planeta.

Apartamos la mirada de su destino, pero quisiéramos que no aparten la mirada de sus derechos y deberes. No les culpemos de ser despolitizados, sumisos o irresponsables, el mundo en general les ha defraudado. (Molinier, 2013, p. 207)

Hay una diversidad de estrategias psíquicas posibles para hacer frente a la multiplicidad de problemas que ponen en riesgo nuestras vidas y la vida en el planeta. Cerrar los ojos, negar, migrar, aguantar u organizar la rabia constituyen algunas. Las estrategias que se encarnen están en función de nuestras circunstancias, del momento de nuestras vidas, de las configuraciones culturales que habitemos.

También es importante precisar que no sólo son los jóvenes que participaron en mis talleres los que han aprendido a naturalizar—y minimizar—las crisis de habitabilidad para vivir en el mundo; de hecho, es la estrategia más dominante que se enseña como parte de las dobles morales en las que somos educados.

La información sobre los riesgos del cambio climático y la argumentación científica que la sostiene ha estado disponible durante toda mi vida. Recuerdo desde que estaba en la escuela primaria la gravedad con la que se abordaban los agujeros en capa de ozono o el derretimiento de los polos, siempre he sabido que había que reciclar. Al mismo tiempo, todos esos

eran discursos puramente retóricos, nadie los vivía. Son cosas que se dicen, no cosas que se hacen.

Es como la publicidad en contra del cigarro, del alcohol o de las drogas acompañadas por las publicidades y prácticas contrarias. O los discursos del amor romántico que conviven con la pornografía patriarcal. En ese sentido, la doble moral frente a los asuntos “ambientales” está en consistencia con la doble moral generalizada de nuestras sociedades.

Sí, hay una naturalización que lleva a ignorar las crisis antropocénicas; y se encuentra fundada en una doble moral: un discurso que “condena y deplora” acompañado de la inacción total. Existe una indiferencia frente al sufrimiento animal, la deforestación, la escasez de agua, la contaminación de nuestros espacios de vida que terminan por generarnos enfermedades.

Cabe preguntarnos seriamente si las crisis de habitabilidad en verdad importan, y a quiénes. ¿Somos indiferentes o nos enseñaron a ser insensibles para aceptar las contradicciones y las dobles morales del sistema-mundo moderno? Podríamos cambiar, para variar, el sujeto de la responsabilidad moral del Antropoceno para dejar de preguntarnos si los individuos se toman en serio las crisis, para comenzar a preguntarnos si las colectividades, los gobiernos y las empresas lo hacen. Y hasta qué punto.

Al preguntarnos cuáles son las crisis de habitabilidad que vivimos, que percibimos, o que reconocemos como existentes, hacemos referencia –necesariamente– a varios lugares de enunciación. En primer lugar, habría que precisar quién pregunta y a quién le pregunta. Después, propongo considerar que no hay crisis objetivas, sino que son una interpretación sociocultural.

Antes de terminar este apartado, me gustaría proponer otra interpretación para la crisis de habitabilidad de las que dieron cuenta (y particularmente para las que *no* dieron cuenta) los jóvenes que participaron en los talleres. Para interpretar más cercanamente nuestras acciones, nuestras omisiones y nuestras contradicciones les propongo las palabras de María Galindo:

No es que nos ha venido una crisis, sino que vivimos en crisis, no es que esperamos respuestas sino que las inventamos continuamente de forma artesanal e intuitiva apelando a las herramientas del propio contexto, y es eso lo que en la región se ve por todas las esquinas. Remedios caseros, inventos de nuevas formas de ganarse la vida y de lanzarse a la muerte al mismo tiempo. Los días se han convertido en festivales coloridos del fin del mundo. (2022, p. 259)

Parece que en Nuestra América somos expertos para vivir en crisis, para vivir en las contradicciones. Vivir “contradictoriamente” (según la lógica moderna) no es un defecto, habitar la contradicción es la estrategia psíquica que nos ha permitido aguantar.

Hay ciertas estrategias, que han sido legitimadas como las adecuadas para hacer frente al destino del planeta y “resolver” las crisis antropocénicas que quedan lejos de nuestros lugares de enunciación. En el caso de los jóvenes con los que compartí los talleres que narro en este apartado, sus lugares de enunciación están tomados por la lógica neoliberal, por la prisa, por la individuación de la moral. No hay tiempo, ni las condiciones de seguridad, para salir a marchar.

Más profundamente, quizá podríamos preguntarnos si exigir derechos y reformas en contextos regionales tendría efectos, y cuáles, en la escala planetaria de las crisis. Es decir, ¿qué tenemos la esperanza de conseguir si obligamos a estos jóvenes a que se comprometan con la crisis climática, por ejemplo? ¿qué les implicaría? ¿qué vale más que qué?

Ellas cierran los ojos ante el avance de los derechos, claro que saben que existe un mundo en el que se aplica la ley, en el que se puede hacer valer y en el que se gana, pero ese no es su mundo, aquel en el que hay que aguantar, apretar los dientes, hacer oídos sordos a los insultos, combatir el desprecio con humor, levantarse por la mañana, mañana por la mañana, todas las mañanas. Mucha energía, esfuerzos incansables para no ceder y aguantar. (Molinier, 2013, p. 207)

Por supuesto que sabemos que hay un mundo en el que se puede decidir y quizá accionar sobre los cambios globales, pero ese mundo no es el nuestro. En nuestras sociedades y nuestros países con mucha dificultad se puede decidir, así, en general. Nuestras discusiones, nuestros dolores, y nuestras utopías están en otro sitio. Porque nosotros estamos en otro sitio, el tercer mundo, le dicen. Y en el tercer mundo estamos conscientes de que el mundo de las discusiones sobre el destino del planeta nos queda lejos. A veces, muchas veces, nuestros propios destinos nos quedan lejos.

No propongo que entendamos con amargura nuestro lugar de enunciación, al contrario, nuestro lugar es muy gozoso. Propongo que nuestra entrada al debate del Antropoceno se haga desde nuestros sitios, desde nuestras voces, desde nuestras crisis, desde nuestros conceptos.

Vivimos en esta vida conmocionada del mundo, participamos de su complejidad, nos acostumbramos a pensar en su indescifrable, y para ello

concebimos encuentros de intuiciones y generosidades, que ciertamente son a menudo frágiles y temblorosas, pero este temblor es una energía que nos acerca a las intensidades de la Tierra, y que en cualquier caso nos preserva de las embestidas masivas de las ideologías y de los ásperos sistemas de pensamiento. Lo que percibes como la belleza del mundo te compromete con tu lugar. Lo que valoras de la belleza amenazada del mundo orienta tu gesto y tu voz. (Glissant, 2009, p. 127)

Quizá entonces no tengamos acceso a la agenda de los grandes problemas del Antropoceno, quizá no los percibamos porque tenemos otros problemas, otras sensibilidades u otras prioridades. Quizá tengamos otra voz moral, que no es mejor, ni peor, sino simplemente *otra*.

A la pregunta ¿cuáles crisis de habitabilidad? Le he construido dos elementos de respuesta: primero, hablar desde mi-nuestro lugar de enunciación; segundo, no buscar asimilarnos, si percibir es interpretar, elijo hablar desde mi alteridad frente a la modernidad-colonialidad. Es decir, hablar de las crisis desobedeciendo la agenda de las prioridades, los conceptos, y las preguntas legitimadas para hacerlo.

El Antropoceno como problema moral

¿Queda algo por decir, hay algo por hacer para que hagamos nacer otro mundo y que ese continuum anhelo de la humanidad de tener un nuevo vivir pleno y digno se pueda alcanzar? Por la incomodidad de las incomodadas y los incomodados, la gente que busca la des-domesticación o des-acostumbramiento de los sujetos, la gente que aún sigue soñando, que aún tiene esperanzas que alimentar, que aún tiene una dosis de amor propio y al prójimo, respeto a la humanidad y a la naturaleza, al cosmos del que somos parte, decimos que sí. (Menéndez Torres et al., 2013, p. 76)

Sé bien que la modernidad-colonialidad está vacunada contra la moralidad. Hablar de moral es estar en los detalles, ser confundida con ser moralizante, ser juzgada como sentimental, ingenua, infantil y panfletaria. Es difícil situarme en un lugar subalternizado para pedir que se me escuche hasta el final, les pido que, si tienen necesidad de juzgarme, me juzguen al final. Sí, es verdad que voy a cantar una vieja canción. Voy a sostener que matar, violar, torturar, robar y contaminar está mal.

Una de las victorias más exitosas de la modernidad-colonialidad es la aceptación naturalizada de la distinción entre la teoría y la práctica. En el campo de la moral, esta distinción implica que se pueda hablar un poco de

ella, pero solamente en teoría, es decir que se puede hablar de ética, de lo que deberíamos ser o hacer *en teoría*. Pero no podemos hablar de lo que de hecho hacemos, de lo que hemos hecho. De esta forma nos libramos de tener que dar cuenta de nuestros valores, de nuestras decisiones y de nuestras preferencias.

Los límites morales actuales funcionan de forma más amplia para privilegiar a algunos en nuestra sociedad, al tiempo que pretenden ser ostensiblemente imparciales y universales. (Tronto, 1993, p. 63)

Los límites morales son los mismos que dictan que es inmoral hablar de moral. Son los límites morales los que dictan que las valoraciones son todas necesariamente individuales y privadas. Nadie tendría que justificar por qué se busca la acumulación, el beneficio personal, el progreso o el crecimiento económico. Los límites morales actuales funcionan tan bien que los hemos aceptado como la condición humana universal. (Held, 2006) Dichos límites morales están diseñados a imagen y semejanza de las personas más dominantes de las sociedades, por lo que tienden a beneficiar sus intereses modernos, coloniales, capitalistas y patriarcales. (Tronto, 1993, 2013) No contentos con relegar la moral a la esfera privada, y no contentos con hacer pasar por condición humana la jerarquía de valores modernos-coloniales, además han logrado convencer de que este razonamiento es imparcial y universal.

Desde la perspectiva de las éticas del cuidado, tanto la ética como la moral son producciones humanas, imaginadas, instituidas y practicadas en contextos específicos. En ese sentido, las éticas y las morales son contextuales e históricas, particularmente cuando buscan hacerse pasar por universales.

Si la moral es la dimensión práctica de la ética, son los valores que operan en las decisiones que se realizan históricamente, podríamos preguntarnos si el Antropoceno, por las decisiones que lo han causado y que lo sostienen, implica una dimensión moral. ¿Hay en lo que denominamos Antropoceno decisiones humanas? ¿Si hubiera elecciones, con qué escala de valor se decide en el Antropoceno? ¿Las alternativas al Antropoceno son alternativas morales (es decir, son otras maneras de valorar)?

Antes de presentar la hipótesis de que el Antropoceno es un problema fundamentalmente moral, me gustaría retomar las dos vías de justificación para explorar esta hipótesis. En primer lugar, explorar la dimensión moral del Antropoceno nos permite situarnos en un registro práctico de la vida humana,

lo cual es fundamental en el contexto de las crisis que vivimos. Situarnos en la escala moral nos permite explorar vías de acción practicables, respuestas concretas para hacer frente a las crisis que vivimos. En segundo lugar, me parece un camino a explorar porque no han bastado los conocimientos científicos modernos para detener las crisis.

La ciencia que muestra los efectos y las causas del cambio climático, de la acidificación de los océanos, la pérdida de la biodiversidad, los riesgos del uso de energías fósiles, de la extracción minera, entre muchos otros estudios, han estado disponibles desde hace décadas, los reportes del panel intergubernamental sobre el cambio climático⁵ son cada vez más alarmantes, los límites planetarios no parecen ser tomados seriamente en cuenta para decidir las políticas:

Durante más de 30 años, la ciencia ha sido clara. ¿Cómo se atreven a seguir mirando hacia otro lado y venir aquí a decir que están haciendo lo suficiente, cuando la política y las soluciones necesarias siguen sin estar a la vista?

Dicen que nos escuchan y que comprenden la urgencia. Pero por muy triste y enfadada que esté, no quiero creerlo. Porque si realmente comprendieran la situación y siguieran sin actuar, entonces serían malvados. Y eso me niego a creerlo. (Thunberg, 2019)

Desafortunadamente yo no puedo rehusarme a creer que el egoísmo, y quizá la maldad directamente, sean las causas que provocaron y mantienen las crisis de habitabilidad. Dicho de otra forma, las éticas modernas nos han hecho creer que bastan buenas argumentaciones, que bastan buenas razones y conocimientos para guiar nuestras acciones. La modernidad nos publicita que la política se guía por la ciencia y los conocimientos, con las garantías de la democracia y la razón. Sin embargo, este no parece ser el caso para las crisis de habitabilidad del Antropoceno.

La hipótesis que propongo es que entre la epistemología y la política está la ética. En el caso que nos ocupa, esta afirmación significa que, entre los conocimientos científicos sobre las crisis y los acuerdos políticos, hay una dimensión ética y moral que han sido relegada al campo de lo privado.

El primer punto de vista de la política es que, en la medida en que los principios morales nos explican cómo debemos tratar moralmente a los demás, tales principios pueden ser irrelevantes, o al menos subsidiarios, para las preocupaciones centrales de la política, que implican una lucha por el poder y el control de los recursos, el territorio, etc. [...] En esta situación,

⁵ <https://www.ipcc.ch/>

pueden surgir cuestiones éticas, pero sólo surgirán cuando se hayan resuelto las disputas por el poder, o cuando haya una ventaja estratégica que obtener aparentando ser moral. (Tronto, 1993, p. 8)

Pareciera como si los problemas éticos fueran inexistentes, o una especie de reflexión burguesa sobre las buenas maneras que se sostiene solamente cuando es irrelevante para la práctica.

Proponer una reflexión moral sobre el Antropoceno quiere decir que no hay nada de natural, ni de lógico, ni de racional, y sobre todo nada de universal, en los valores morales de la modernidad. Pensar el Antropoceno desde una perspectiva moral quiere decir que los hombres de la modernidad nos deben las justificaciones sobre sus preferencias, sobre sus decisiones, sobre sus políticas y, sobre todo, sobre sus omisiones. (Salamanca González, 2023)

Para entender cuáles son las decisiones y los valores antropocénicos necesitamos comenzar por definir qué es el Antropoceno. Hay muchas definiciones disponibles, se puede citar a la ciencia moderna, o las resistencias frente a la misma. No es una decisión simple elegir las voces que consideraremos para plantear la discusión porque la mayoría de las veces al elegir los caminos elegimos los destinos.

Para definir Antropoceno, en consistencia con la metodología de las éticas y las estéticas del cuidado, elegiré escuchas las “voces bajas” (Bidaseca, 2011). La antropóloga argentina Karina Bidaseca trabaja este concepto inspirado en la teoría de voces que propuso el historiador indio Ranajit Guha. Este concepto implica que hay personas y grupos sociales subalternizados de forma que, aunque puedan enunciar sus propias historias, sus voces no son escuchadas. Hay otras personas, que, gracias a sus privilegios, pueden hablar con “voces altas”. Es importante precisar que la teoría de voces no esencializa las voces, no hay quien siempre “tenga” las voz alta o baja. La voz “alta” o “baja” está determinada por las configuraciones de la escucha.

Antes de entrar a la escucha de las voces diversas, cabe precisar que la elección de escuchar voces bajas como interlocutoras no es simplemente una manera exotizante y folclorizante de mantener la conversación sobre el Antropoceno, sino que en las discusiones sobre las crisis que vivimos hay una exclusión sistemática de otras racionalidades. En ese sentido, la puerta de entrada para discutir “seriamente” sobre el Antropoceno implica convertirse lo más posible en hombre moderno, y dejar en la puerta todo símbolo de diferencia. Sin embargo, al mantener la racionalidad moderna como criterio

de entrada para la conversación seguiremos postergando tanto las crisis, como las comprensiones y probablemente las alternativas a la modernidad (que ha sido la principal responsable de las crisis).

La primera voz *baja* que invitaré para definir el Antropoceno es la del filósofo y escritor Pierre Thuillier que en su ensayo *La gran implosión. Reporte sobre el colapso de Occidente* precisa que el norte global no ignora completamente las crisis, ni la forma en la que hemos llegado al Antropoceno:

La cuestión es muy clara: todo (o casi todo) se había dicho sobre las manifestaciones más grotescas del culto al Progreso, sobre los delirios de la gestión tecnocrática, sobre la especie de paranoia tan visible en las llamadas élites informático-organizativas, sobre el imperialismo desenfrenado de las instituciones económicas y financieras, sobre la búsqueda obsesiva de la mecanización y la automatización, sobre los aspectos represivos del racionalismo occidental y de la ciencia que le era inseparable, sobre la incapacidad de los famosos "órganos de gobierno" (industriales o estatales) para gestionar humanamente las empresas de las que eran responsables, sobre la falta de imaginación, sensibilidad y calidez que había llegado a caracterizar la actividad de todos los partidos políticos, sobre el formidable auge del individualismo, sobre las trampas de la "cultura de la información y la comunicación" tan alabada por diversos sociólogos y mediatólogos, sobre el agravamiento de los desequilibrios Norte-Sur, sobre los riesgos de explosión o implosión engendrados por la proliferación de excluidos, etc. Sobre todos estos puntos, miles y miles de páginas habían sido escritas por distinguidos expertos, periodistas y ensayistas. Tal vez los occidentales no habían diagnosticado absolutamente todos los males que padecían, pero habían descrito un gran número de síntomas preocupantes. (2002, p. 15)

En algún sentido, las crisis de habitabilidad que enfrentamos actualmente son el anverso de todo lo que la modernidad valora. Dicho de otra manera, si el programa mayor de la modernidad puede ser simplificado bajo el slogan de *volverse amos y señores "del mundo natural"*, lo han hecho tan bien, que están a punto de acabar con él.

En otras palabras, la modernidad ha perfeccionado de maneras impresionantes todo aquello que le importa, todo aquello que valora: la eficiencia de procesos, la tecnología, el capital, etc. Mientras que todo aquello que desestima, no ha merecido su atención, ni su cuidado, y ahora está en crisis: la biodiversidad, la física y la química que mantienen el equilibrio del planeta para que la vida sea posible en él, las emociones, los sentimientos, ciertas geografías, ciertas etnias, las personas racializadas, ciertas clases sociales.

Sitúo esta reflexión en un sur-dentro-del-norte porque quiero señalar que no es que las crisis ecosociales no remitan a una falta de información, sino que aparece también una falta de voluntad. La modernidad está en crisis en áreas que no le interesan. Las crisis de habitabilidad del Antropoceno son irrelevantes en la jerarquía de valores de la racionalidad instrumental. En otras palabras, la modernidad está perdiendo un juego que no le interesa ganar, porque lo que está en crisis es precisamente todo aquello contra lo que ella se erigió: la razón contra el cuerpo y las emociones, lo masculino contra lo femenino, el capital a costa de las personas, ciertas geografías a costa de ciertas zonas de sacrificio. En ese sentido, ¿qué importa si todo lo que no nos importa está en crisis?

En términos morales, las crisis del Antropoceno no constituyen “descuidos” u omisiones de la modernidad-colonialidad, sino que son el resultado (en el mejor de los casos no buscado) de decisiones explícitas contra las vidas, contra la misma posibilidad de vida en el planeta. Las decisiones de la racionalidad instrumental son incurias.

Algunas veces, en las reflexiones sobre el Antropoceno, se habla de él en singular, incluso se llega a nombrar “la crisis de habitabilidad”. A partir de la perspectiva que propongo en este ensayo, con base en la aceptación de la diversidad de lugares de enunciación, de percepciones y de valores, me parece más pertinente hablar de crisis de habitabilidad en plural.

Si elegimos escuchar las voces bajas de América Latina, nos daremos cuenta de que se habla de varias crisis, que han estado vigentes desde hace cinco siglos cuando el proyecto civilizador de la modernidad se impuso en Abya Yala. Para las Naciones preexistentes es la modernidad colonial, sus creencias antropológicas, éticas, políticas, religiosas y científicas, las causantes y responsables del Antropoceno.

Para ilustrar cómo se conceptualiza el Antropoceno desde lógicas no-modernas retomo la Declaración de Mama Quta Titikaka, proclamada el 31 de mayo de 2009 por representantes de Naciones Preexistentes del territorio que Europa nombró *América*, acompañados por personas de África, del círculo polar y de otras geografías del mundo.

Proclamar que asistimos a una profunda crisis de la civilización occidental capitalista donde se superponen las crisis ambiental, energética, cultural, de exclusión social, hambrunas, como expresión del fracaso del eurocentrismo y de la modernidad colonialista nacida desde el etnocidio, y que ahora lleva a la humanidad entera al sacrificio.

Ofrecer una alternativa de vida frente a la civilización de la muerte, recogiendo nuestras raíces para proyectarnos al futuro, con nuestros

principios y prácticas de equilibrio entre los hombres, mujeres, Madre Tierra, espiritualidades, culturas y pueblos, que denominamos Buen Vivir / Vivir Bien. Una diversidad de miles de civilizaciones con más de 40 mil años de historia que fueron invadidas y colonizadas por quienes, apenas cinco siglos después, nos están llevando al suicidio planetario. Defender la soberanía alimentaria, priorizando los cultivos nativos, el consumo interno y las economías comunitarias. Mandato para que nuestras organizaciones profundicen nuestras estrategias Buen Vivir y las ejerciten desde nuestros gobiernos comunitarios.

Construir Estados Plurinacionales Comunitarios, que se fundamenten en el autogobierno, la libre determinación de los pueblos, la reconstitución de los territorios y naciones originarias. Con sistemas legislativos, judiciales, electorales y políticas públicas interculturales, representación política como pueblos sin mediación de partidos políticos. Luchar por nuevas constituciones en todos aquellos países que aún no reconocen la plurinacionalidad. Estados Plurinacionales no solo para los pueblos indígenas, sino para todos los excluidos. Para Todos Todo y haciendo un llamado a los movimientos sociales y actores sociales para un diálogo intercultural, respetuoso y horizontal, que supere verticalismos e invisibilizaciones. (Declaración Mama Quta Titikaka, 31 mayo 2009)

Estos párrafos son sólo el inicio de la Declaración, y me parecen interesantes porque trazan claramente la causalidad y responsabilidad por las crisis: atribuyéndolas a la modernidad-colonial, sin quedarse en el registro descriptivo o analítico. Inmediatamente después se presentan como una alternativa *frente a la civilización de la muerte*. Dejando el resto de la declaración para precisar los caminos que eligen transitar para mantener, defender y gozar la vida en la tierra.

Es muy interesante, que la primera estrategia para salir del yugo de la modernidad-colonialidad es “revolver” los registros que la modernidad ha separado: la crisis climática separada de la justicia social, separada del racismo, separado del clasismo, separado del patriarcado, separado de los genocidios... Mantener los muros de la modernidad es la estrategia más potente de la lógica moderna para perpetuar el estado de las cosas.

En síntesis, para los pueblos que firman la declaración Mama Quta Titikaka, es el proyecto de la modernidad colonial y civilizatoria el que ha causado, directamente, a través de sus elecciones defendidas como “racionales” lo que hoy se denomina como “Antropoceno”.

Finalmente, citaré otra voz baja. Se trata del Pronunciamiento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático, realizado en Tiquipaya, Bolivia del 19 al 22 de abril de 2010:

Evidentemente unos países, los que se autodenominan desarrollados, han depredado, contaminado y violentado a la Pachamama más que otros. El 75% de las emisiones de gases de efecto invernadero que causan los cambios climáticos son producidos por estos países, sus industrias, élites y corporaciones, entonces, surge el concepto de Deuda Ambiental, nuevamente una visión capitalista que cree que la vida arrebatada y destruida por la actividad de estos países puede ser compensada con dinero, es decir, buscan ponerle un precio. [...] creemos que se debe partir de un trabajo colectivo en el que todas y todos, las comunidades, los países y los estados reconozcan, asuman y respeten a la Pachamama como un todo que tiene vida y que genera vida también. Un todo capaz de regenerarse y autorregularse si respetamos su autodeterminación. Un todo del cual formamos parte y que nos cobija en su ser, siendo nosotras solamente cuidadoras y cuidadores circunstanciales que nos nutrimos y alimentamos de ella, respetándola. No la parcelamos ni exigimos derecho de propiedad. La tecnología y el dinero deben estar al servicio de experiencias gestadas desde esta concepción para encarar el cambio climático.

Desde esta mirada feminista comunitaria, reiteramos que no queremos dinero a cambio del daño causado a la Pachamama ni a las mujeres. Aceptar dineros será como una bomba de tiempo, significará que sigan explotando y pagando por la explotación. Queremos la restitución de derechos. Ya no se puede reparar el daño causado, pero se puede restituir los derechos de la Pachamama y para ello dismantelar el patriarcado con sus Estados, sus ejércitos, sus trasnacionales, su lógica jerárquica y toda la violencia que ello significa para las mujeres y la Pachamama. Tampoco aceptaremos que nos responsabilicen a las mujeres por la depredación, lo que tenemos ante nosotras y nosotros es una tarea comunitaria. O sea, de todas y todos. (Feminismo Comunitario, 2010)

Esta tercera voz también identifica a los países que se autodenominan como “desarrollados” como la causa de las crisis, particularmente, del cambio climático. Retomo este pronunciamiento porque aclara en qué sentido es un riesgo seguir conceptualizando y proponiendo respuestas *en moderno*. El concepto de “deuda ambiental” es uno de esos conceptos que buscan hacerse cargo de los problemas utilizando la misma lógica que los creó. Para las personas que sostienen esta alternativa, definitivamente el neoliberalismo no es el problema, e incluso proponen que sea la lógica neoliberal la que garantice la justicia ambiental.

Para las tres voces bajas es indispensable mezclar los registros problemáticos, en el caso del último pronunciamiento citado, implica vincular la lógica patriarcal, estatal, militar, las empresas transnacionales y las lógicas jerárquicas como causantes del Antropoceno.

Al inscribirme en la discusión sobre el Antropoceno, desde las voces bajas, desde la diversidad de lugares de enunciación y de percepción de los mundos, no estoy intentando completar la enciclopedia de estudios modernos. Es decir, detrás de este diálogo no está la voluntad universalista de completar el relato antropocénico para declarar su historia única. Me inscribo en la discusión sobre el Antropoceno porque comprendo y comparto la realidad y urgencia de las crisis. En ese sentido, la primera propuesta que hago es disputar los términos que se usan para hablar de ellas, el sentido mismo de la discusión, y los interlocutores e interlocutoras consideradas. Para este fin, tomando en cuenta las voces citadas, propongo entender en este ensayo el Antropoceno como:

el periodo en el que la vida sobre la tierra está amenazada para el planeta en su conjunto, a causa de creencias, representaciones, y decisiones humanas tomadas desde la racionalidad instrumental de la modernidad, en su ambición de dominación, particularmente del mundo que se designó como “natural”. (Salamanca González, 2023, p. 39)

Al igual que las voces que he citado, lo que más me interesa aquí no es hacer la genealogía de las crisis, ni repartir responsabilidades. Me interesa generar alternativas. Para hacerlo, encuentro necesario subrayar que el Antropoceno está sostenido por una dimensión imaginaria y por una escala de valor.

En esta definición es evidente que la lógica moderna-colonial que ha causado las crisis del Antropoceno no remite a una geografía, ni a un país, sino a una significación imaginaria instituida, a una manera de hacer mundo, de habitar el mundo desde la racionalidad instrumental. Dicha racionalidad existe en los nortes y en los sures, existe también en mi país, incluso en algunas de las personas que asisten a mis talleres, y también dentro de mí. La modernidad-colonialidad en este ensayo no son un grupo de individuos o instituciones, sino una serie de significaciones, sentidos y maneras de ser y hacer mundo.

Cuando sostengo que el Antropoceno es un “problema moral” quiero señalar que no hay nada lógico, ni racional, en el deseo de convertirse en amo y señor de nada. Que el deseo de dominar, violar, robar o contaminar no es la condición humana universal. (Salamanca González, 2021) Sostengo que nuestra condición humana es indeterminada, lo que significa que no somos ni egoístas ni altruistas por naturaleza, que no estamos todos, todas y todes buscando ni el reconocimiento ni el beneficio máximo. El Antropoceno es un problema moral porque no hay nada de “normal” en las elecciones de la modernidad-colonialidad-civilizatoria. Postulo que el Antropoceno es un

problema moral porque los hombres modernos nos deben explicaciones, nos deben las justificaciones de sus elecciones, sus instituciones, sus políticas y sus éticas utilitaristas-coloniales. (Salamanca González, 2022)

El problema moral del Antropoceno tiene que ver con la jerarquía de valores impuestos, que se justifican en una presunta naturaleza humana universal que está impuesta desde la modernidad-colonialidad. En ese sentido, en el mundo de los valores modernos *¿cómo hacer para que la vida del otro (del otro no-humano y del planeta) tenga valor para mí si soy formada para creer que ser racional equivale a ser egoísta?* ((Salamanca González, 2023, p. 55)

Desde mi elección no-civilizatoria no quisiera terminar este apartado imponiendo una nueva jerarquía de valores universalizados para detener las crisis. Ni tengo dichos valores, ni creo en la heteronomía moral. La hipótesis que sostengo con las estéticas del cuidado es que quizá no tenemos necesidad de una ética para hacer frente a los desafíos del Antropoceno; entendiendo la ética como la disciplina filosófica que a través de un discurso argumentativo garantizado por una racionalidad propone una manera de hacer frente a las circunstancias y a las decisiones. Me parece que quizá las crisis del Antropoceno tienen más necesidad de imaginación moral:

Resistir al pensamiento calculador, enriquecer y complejizar nuestras razones para actuar, intensificar fenomenológicamente nuestro estar en el mundo y explorar hermenéuticamente con la imaginación, a través de proyectos éticos y políticos, otras formas posibles de ser y vivir, pone a la orden del día una concepción viva de la ética y la política. ¿No es tarea de nuestro tiempo trabajar en el desarrollo de una poética de la acción? (Pierron, 2016, p. 7)

En este sentido, comparto la hipótesis de que la tarea de nuestro tiempo es explorar otras maneras de ser en el mundo, otras maneras de hacer mundos. Dicho de otra forma, para hacerme cargo de la dimensión moral del Antropoceno no propongo una ética, sino una estética. Esto significa que no creo que para detener las crisis hagan falta más razones argumentadas, distanciadas, objetivas y presuntamente universales; quisiera explorar la dimensión sensible e imaginaria de la moral, quizá lo que necesitamos es sentir de otra manera, valorar de otra manera, para lograr sentir-y-elegir *honestamente* que las vidas valen.

El sentido fundamental de este capítulo ha sido mostrar que no hay una única voz en el planeta tierra que pueda definir el Antropoceno. Comienzo por afirmar la diversidad de lugares de enunciación y las diversidades de

sensibilidad que perciben —o no— los problemas que vivimos. En ese sentido, el Antropoceno implica elecciones morales: elegir las voces que escucharemos, las perspectivas que merecerán atención, las argumentaciones que serán validadas, entre otras. La primera conclusión de este ensayo es que tales elecciones, son elecciones. No se justifican por sí mismas.

Pobres de ellos que no han aprendido nada sobre este momento histórico nacional, la diversidad y complejidad de las luchas y de quienes luchamos, los procesos de emancipación de los pueblos, la fortaleza y creatividad de las mujeres. No están interesados en los procesos largos y enriquecedores de la construcción de los poderes, de las colectividades diversas, de las construcciones cotidianas, de las revoluciones de las conciencias, los cuerpos, las vidas. Pues allá ellos que nosotras seguiremos nuestros caminos de siglos. Sin duda la desgracia de estos tiempos y sus anunciados finales no son el cambio climático ni la guerra por el petróleo, sino su padre: ‘el patriarcado’. Que aburrida esta repetición, el ocultamiento, las dobles morales y el irrespeto como conductas legitimadas para vivir, para mal amar, para hacer política *churuncuya*. El fin, señores, nunca justificará los medios. Y triste quienes piensan que para qué opinar si esto ya está cocinado, que hay que esperar para donde van las aguas, o más bien hay que ver cómo nos subimos al nuevo escenario, que aún no se ve con claridad, pese a la algarabía existente, pero muchas de nosotras y algunos sabemos que es importante [hacer] memoria e impugnar como forma de vida, aunque el pragmatismo político diga lo contrario. (Cardoza, 2015, pp. 442-3)

Al preguntarnos cuáles son las crisis de habitabilidad no estamos solamente frente a una pregunta con dimensiones ecológicas, económicas, de salud o sociales. Estamos frente a la decisión moral de decidir qué puntos de vista consideraremos, qué voces elegiremos no escuchar, qué términos y qué lógicas validaremos para este diálogo. En categorías filosóficas podría decirse que las crisis tienen una dimensión epistemológica, y lo que estoy añadiendo es que las decisiones “de conocimiento” son decisiones, y en ese sentido, requieren justificación.

Nada de normal, ni de lógico, ni de natural, al comenzar la discusión del Antropoceno citando a Paul Crutzen y Eugene Stoermer (2000), esa es una elección que requiere justificación. Nada de normal, ni de natural, al mantener la discusión sobre las crisis en el campo académico, esa también es una elección que requiere justificación. Considerar que hay que continuar haciendo “ciencia” como siempre, es mantener la creencia en que la racionalidad moderna es moralmente neutra, buena, o mejor aún, que los discursos argumentativos son amoraes. (Taylor, 1992)

Sostengo que el Antropoceno esconde problemas morales desde que elegimos qué crisis percibimos, qué lugares de enunciación serán considerados. Sentir, pensar y teorizar las crisis implica muchas decisiones. Ninguna es evidente, ni natural. Todas las elecciones humanas requieren justificación, incluso las que parecen sólo intelectuales.

En un segundo sentido, sostengo que el Antropoceno implica un desafío moral mayor debido a que no hay descripción de las crisis que sea capaz de determinar las conductas humanas. En el campo de la filosofía a la creencia de que ciertos conocimientos implican necesariamente ciertas decisiones se le denomina una “falacia naturalista”. Dicho de manera más sencilla, las decisiones no se toman solas. Ninguna elección es tan evidente que se tome a sí misma. Esto es especialmente claro en el Antropoceno: no hay descripción sobre el cambio climático, ni gráfica de límites planetarios, que haga que se firmen ciertos acuerdos, o que se aprueben ciertas políticas. Mucho más radicalmente, no hay mecanismo para obligar a los países a cumplir los acuerdos que habían firmado en el pasado.

En este contexto, ¿cómo hacernos cargo de las dimensiones morales del Antropoceno? ¿cómo decidir cuáles crisis de habitabilidad? ¿cómo decidir qué alternativas explorar? ¿cómo no caer en un solipsismo antropocéntrico si hemos dicho que no parecemos poder salir de nosotras mismas?

Para responder estas preguntas compartí los talleres de estéticas del cuidado, y en los siguientes capítulos me concentraré en describir las alternativas que hemos ido tejiendo:

Aquí estamos en esta exaltación, de ir a nuestro lugar y aclarar su estado a través de la intuición poética, y reflexionar sobre el mundo, en tanto que es inseparable de nuestras soledades individuales y colectivas. Ni para tenerlo, ni para evaluarlo, ni para cambiarlo según nosotros. La poética de la Relación es así siempre una filosofía, y viceversa: se preservan mutuamente de falsas finalidades. (Glissant, 2009, p. 87)

¿Habitamos el planeta?



Fotografía del taller Estéticas del Cuidado para el Antropoceno con el grupo Teatro Nómada, por la fotógrafa Perla Brambila. Febrero de 2023.

Esta historia comenzó hace millones de años, en el universo.

La vida inició con una gran explosión y las partículas fueron disparadas a gran velocidad.

De pronto, aparecieron sonrientes el sol y la luna. La pasaban bien, aunque no había mucho por hacer.

Justo cuando se empezaban a aburrir, nacieron las montañas y las rocas. Ellas sí que tenían ritmo y sabían divertirse, de cuando en cuando, creaban unos sismos que ponían todo a brincar.

Un tiempo después vinieron las plantas, muy lindas, ellas tenían otro ritmo, les tomaba tiempo crecer. Siguieron los animales, muy juguetones, su diversión favorita era aullar a la luna.

Tanto las montañas, las rocas, las plantas y los animales debían tomar un descanso después de tanto juego. Con frecuencia tomaban siestas.

Un día, al despertar, notaron la aparición de un nuevo personaje: los humanos. Eran muy extraños, a veces arrancaban plantas y les gustaba fumar. Lo bueno es que crearon trenes, que sí son divertidos.

Todos en el planeta comenzaron a temerles.

Los humanos estaban enojados, decían que era por el tráfico.

Los humanos contaminaban.

Los humanos no querían dormir.

Esta historia mezcla las improvisaciones co-construidas durante un taller de estéticas del cuidado compartido con un grupo de familias desescolarizadas, realizadas un sábado de diciembre de 2022 en las instalaciones de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco. Llegué a esta colectiva gracias a la invitación de Susana del Pilar. Este grupo estaba conformado por niñeces de distintas edades (a partir de los 3 años), además de adultos cuidadores. El contexto de esta reunión era su asamblea periódica.

Como siempre, iniciamos con los juegos. La niñez se mostró muy abierta y desinhibida, mientras que los adultos parecían más tímidos. Le pedí al grupo que se dividiera en tres para la creación de historias. La niñez organizó los equipos, y, cuando estuvieron armados, pasé a dar las consignas para la creación colectiva: exploraríamos “la vida en el planeta tierra”.

Como se vislumbra en la narración que construí a partir de sus historias, la mayoría de los personajes tendieron a ser animales, plantas, montañas, ríos, lobos, sol, luna, planetas, todos los actores con agencia. Cabe mencionar que no todas las historias incluyeron seres humanos, hubo una que los omitió. Dicha omisión no remite a la elección de no incluir seres humanos en la historia, simplemente no los necesitaron, o nadie quiso *ser un humano* en esa historia.

Dos de las historias que incluyeron seres humanos, eligieron presentarlos de forma ambivalente. Claramente los seres humanos llegaron al planeta a causar problemas para las otras agencias (recordemos que hay agencias humanas y no humanas en estas historias). En ambas historias, la

humanidad era capaz de divertirse y de generar cambios presentados como positivos (los trenes, por ejemplo), y al mismo tiempo los seres humanos fueron presentados como egoístas, malhumorados, desconsiderados y contaminantes.

En este capítulo abordaré la relación entre los humanos y “lo otro”, sea viviente o no. Desde la perspectiva ética que precisé en el capítulo anterior, la pregunta es de importancia: si bien es cierto que nosotros somos nosotros mismos (pensamos desde nuestros propios lugares, desde nuestras propias sensibilidades), no habitamos aislados, ni somos independientes de “nuestros contextos”.

Así planteada, la interdependencia suele ser aceptada moralmente con facilidad. Sin embargo, la afirmación inversa es también real y supone un desafío moral: nuestros ambientes, nuestros “contextos”, las demás especies y la biofísica del globo terrestre, no son independientes de nuestras decisiones.

El sistema Planeta-Tierra-Mundo

Antes de entrar de lleno, me gustaría hacer dos precisiones: una confesión y una especificación metodológica. La confesión es que hablar de la interdependencia entre la biofísica, la química, la biología, la ecología, las ciencias de la tierra, las ciencias sociales, los sistemas políticos y económicos, la filosofía, además de sus realizaciones en los imaginarios de las personas concretas, me da miedo.

La división y compartimentalización de los saberes hace que no pueda estar completamente cómoda al aproximarme a la complejidad que demanda estudiar “el Antropoceno”. Sin embargo, elijo intentarlo. No porque considere que tengo suficientes conocimientos para hacerlo, sino porque me parece que parte de los aprietos que tenemos en el Antropoceno vienen de la tendencia moderna a sobre-simplificar los problemas, lo que lleva a un reduccionismo excesivo en las soluciones imaginables. (Kleinman, 2013) La confesión es que con tremenda incomodidad entro a un tema que claramente sobrepasa mis posibilidades.

La precisión metodológica refiere a mis fuentes, particularmente a las fuentes detrás de las reflexiones de este apartado. Normalmente, se espera que yo haya aprendido lo que sé de libros (preferentemente de ciertos libros, publicados por ciertas editoriales), también está bien visto que haya aprendido de ciertas revistas (académicas y arbitradas). Pero para ser honesta,

mucho de lo que sé sobre el Sistema Planeta-Tierra-Mundo lo aprendí de otra manera.

En el verano de 2018 llegué a Lyon, Francia a terminar mi formación doctoral. Pronto comencé a recibir las invitaciones a los eventos organizados por la Escuela urbana de Lyon⁶ que fue un programa de investigación financiado por la Agencia Nacional de la Investigación de Francia para estudiar los cambios globales, a partir de la hipótesis de que fue la urbanización generalizada del planeta el gatillo que disparó la gran aceleración y lo que entendemos hoy por “Antropoceno”.

Asistí a muchos eventos: presentaciones de libros, debates, talleres, y cursos públicos. Precisamente de esos cursos públicos (ofrecidos por profesores de geografía, química, biología, arte, filosofía, historia, entre otras disciplinas) aprendí la siguiente hipótesis:

Lo que se propone nombrar Antropoceno, es esta nueva época en la historia de la antropización de la Tierra, en la que se vuelve claro que el ser humano es una fuerza actuando irreversiblemente sobre el planeta entero.

Observamos entonces, por todos lados, los cambios, a la vez globales y locales, de lo que los geógrafos nombran la ecúmene, es decir, el espacio habitado por los humanos. (A°2022, 2022, portada)

En este apartado detallaré las implicaciones de esta definición, sin embargo, mi precisión metodológica no ha terminado, dado que en esta misma institución tuve el gozo de realizar una estancia postdoctoral. Aprendí también de trabajar con mis colegas de manera trans o post disciplinar. Estos encuentros, diálogos y reflexiones, no necesariamente se encuentran publicados aún, forman parte de las investigaciones en curso de los miembros del equipo. Por lo anterior, necesito hacer esta precisión: la perspectiva que aquí comparto no “es mía”, o no es “sólo” mía. Es el resultado de un equipo de investigación, de muchas personas formadas en diversos horizontes. Particularmente, la hipótesis que comparto ha sido elaborada y compartida públicamente (en formato de cursos públicos) por el geógrafo Michel Lussault.

La puerta de entrada que elegimos para hablar del Antropoceno es que el objeto de nuestros estudios sea la “ecúmene”, es decir, nos concentraremos en estudiar *el espacio de vida de la especie humana*. El hábitat de la especie, que se caracteriza por instalar una co-habitación entre humanos y realidades no humanas, algunas vivas y otras no vivas. (Lussault, 2018-19)

⁶ <https://ecoleurbainedelyon.universite-lyon.fr/>

Nuestra hipótesis es que el Antropoceno es un *englobamiento* de tres registros que solían entenderse (imaginarse, proyectarse) como independientes: el planeta, la tierra y el mundo. La primera precisión por hacer es que lo que el concepto de “Antropoceno” pone sobre la mesa (más que el concepto de *cambio climático* o el de *cambios globales*) es justo la habitación *humana* del planeta.

Precisamente es el *anthropos* del Antropoceno lo que ha generado mucha discusión. Más allá de las polémicas académicas que pretenden definir clara y precisamente el concepto para atribuir responsabilidades, una de sus riquezas es *que ha hecho acontecimiento*; que está abriendo espacios para otras conversaciones, al menos para señalar que el cambio climático no es sólo asunto de climatólogos.

Sin utilizar el neologismo en español “englobamiento”, podría decir que nuestra hipótesis sobre el Antropoceno es pensar la habitación humana del planeta imbricada en un sistema Planeta-Tierra-Mundo, que se caracteriza por una interdependencia generalizada. (Salamanca González, 2021)

La interdependencia generalizada implica que nuestra época se caracteriza por una hibridación de escalas, tanto temporales como espaciales. Una colisión y mezcla de espacios en el sentido de que ni lo global es independiente de lo local, ni viceversa; hay también una colisión y mezcla de escalas temporales, en las que es difícil separar los tiempos geológicos, de los evolutivos, de los históricos, los sociales, los biográficos. (Lussault, 2018-19)

Proponemos pensar el sistema Planeta-Tierra-Mundo de forma que el *Planeta*, la *Tierra* y el *Mundo* sean registros que hacen referencia a diferentes fenómenos del habitar humano del planeta. Los tres registros son interdependientes y están englobados, sólo los distinguimos para pensarlos, porque se suelen pensar desarticulados.

De manera sintética, proponemos entender por *Planeta* el sistema biofísico del globo; entendemos por *Tierra* el sistema histórico de la ecúmene, es decir, la “humanización” del planeta hecha por los humanos *para-al* habitarlo; finalmente entendemos *Mundo* como el sistema relacional actual (contemporáneo) de dicha ecúmene.

El Planeta como entidad cosmográfica y sistema biofísico (que ha existido independientemente de nuestra especie y que seguirá su curso tras nuestra ineluctable desaparición) y la Tierra como ecúmene, es decir, para utilizar este importante concepto de geografía, el espacio vital específicamente construido por los humanos (su “habitat”, por tanto) a partir de los datos biofísicos, materiales no vivos y vivos “dispuestos” por el Planeta. (Lussault en Disdier y Herrmann, 2021, 90-89)

La distinción entre la tierra y el mundo, para nosotros, es una distinción histórica que tiene efectos importantes. Estas distinciones nos permiten afirmar que la antropización del planeta y el Antropoceno son cosas distintas. Para precisarlo, elaboraré cada uno de estos registros en su relación con el Antropoceno.

El Planeta

¿A qué me refiero con “el planeta” y qué pertinencia tiene para hablar del Antropoceno? El primer elemento de respuesta es la famosa *canica azul* retratada el 7 de diciembre de 1972 por la tripulación del Apolo 17 de la NASA (Administración Nacional de Aeronáutica y del Espacio del Gobierno de los Estados Unidos de América). Esta imagen nos ayuda a pensar el Antropoceno y lo que significamos detrás de la frase “la interdependencia generalizada”. Podría parecer una evidencia comenzar por subrayar que el planeta es uno. La biofísica del globo no parece obedecer las fronteras de los estados modernos. Las emisiones de CO₂, los plásticos, los fertilizantes, parecen estar todos contenidos en la canica azul. Una canica azul. Es decir que al reflexionar sobre el Antropoceno habría que considerar, imaginar, una escala planetaria. Una escala planetaria que en principio podría ser contraintuitiva. Es abrumador intentar imaginar “el planeta” como un todo.

Hay una dimensión fundamental de representación al hablar a escala planetaria⁷ porque es la distancia que nos permite ver la canica azul la que, al mismo tiempo, nos permite ver que no es infinita, ni es ilimitada. Que tiene ciertas características en un equilibrio tal que la vida ha podido surgir en ella.

⁷ En la Escuela urbana de Lyon se creó el *Programa Blue Marble* una investigación fotográfica que vincula la representación de la escala planetaria, con las otras escalas, además de que en cada fotografía se referencia a diferentes recursos realizados por pensadores, académicos, militantes y más agentes interesados en los cambios globales. Los resultados de este programa están disponibles en línea: <https://www.programmebluemarble.com/>



Ilustración 1: Blue Marble de NASA's Earth Observatory publicada el 4 abril 2018

El registro planetario permite abrir la discusión sobre lo que significa el Antropoceno para la física, para la astronomía, para algunos aspectos de química planetaria. No elaboraré los debates sobre el Antropoceno que subyacen la escala planetaria, pero me parece fundamental no invisibilizarlos. Lo que sea que sea el Antropoceno es algo que parece implicar la posibilidad de vida en un planeta muy particular, y dicha posibilidad ha surgido sobre equilibrios físicos y químicos muy particulares que no son independientes.

Más bien, hay que afrontar este hecho incómodo, que hay que examinar de cerca: el Antropoceno es asunto de todos y de todas, tanto en su origen (lo admitamos o no, los seres humanos cohabitamos la misma morada planetaria, actuamos en el mismo Mundo y participamos de la historia común de la especie, la de la antropización) como sobre todo en su destino,

porque si queremos afrontar los retos de la crisis de habitabilidad, cada uno tendrá que contribuir. (Lussault en Disdier y Herrmann, 2021, p. 89)

Lo que me interesa mencionar del registro planetario de esta conversación es que lo que sea que sea la vida, la tierra, nuestros mundos y nuestras existencias particulares, se sostienen en esta canica azul que, literalmente, nos engloba. Dicho de otra forma, nuestras co-habitaciones están vinculadas, no solo entre humanos, o entre vivientes, sino con el planeta que nos sostiene; de manera que cuando actuamos en nuestras vidas, cuando consideramos que estamos interviniendo en “una sola realidad” en realidad estamos afectando todo el sistema relacional, porque nuestras vidas, nuestros mundos y nuestras tierras están englobadas en el planeta.

Con otras palabras, considerar que el planeta nos engloba implica que nadie está exento de responsabilidad, que nadie vive por “por fuera” de las crisis, porque nadie puede vivir fuera del planeta. Este registro implica que los cambios globales son ineludibles, no necesariamente porque todos y todas los hayamos causado, sino por sus efectos, porque impactan el planeta que nos engloba. En ese sentido, las consecuencias del Antropoceno pueden realizarse potencialmente en todas, todos y todes (en un registro personal, corporal incluso). En palabras coloquiales mexicanas, la dimensión planetaria de las crisis implica que *del Antropoceno nadie se puede zafar*.

La Tierra

Con todo lo importante que es el planeta para sostener nuestras vidas, es fácil de ignorar porque sensiblemente no habitamos el planeta. Incluso tratar de imaginar una escala planetaria ya nos es contraintuitivo. Habitamos la tierra, habitamos un planeta intervenido por nosotros, habitamos lo que hemos creado.

Desde esta conceptualización la tierra es el planeta “humanizado”, el planeta *antropizado*. Por supuesto que las antropizaciones de la tierra de ninguna manera son equivalentes al Antropoceno, este aspecto forma parte central de las discusiones geológicas y de las ciencias de la tierra en general para determinar si “verdaderamente” se puede hablar de “Antropoceno” o si seguimos habitando en el holoceno.

Hay otras implicaciones del *englobamiento* cuando lo pensamos a partir de la tierra, por ejemplo, en el contexto del Antropoceno, es muy importante el trabajo de los investigadores de las ciencias de la tierra (que crearon la

hipótesis de los cambios globales, la gran aceleración y los límites planetarios), también indispensables son los trabajos en ecología y biología que hablan de la interdependencia desde la perspectiva de los seres vivos.

No menciono estas disciplinas ni estudios solo para parecer enciclopédica, ni rigurosa. Lo hago para combatir el reduccionismo excesivo de los factores considerados por las éticas y las políticas al momento de intentar hacerse cargo de las crisis de habitabilidad. Hablar de la posibilidad de la vida, en el registro terrestre, implica hablar de en qué sentido ninguna vida se sostiene a sí misma: requerimos respirar (un aire con ciertas características), requerimos comer, requerimos desechar sustancias. Todas estas necesidades vitales (no sólo de los seres humanos) son interdependientes.

En este registro, una de las crisis más notorias es la crisis de la biodiversidad. No es sólo alarmante la cantidad de especies que extinguimos, sino la velocidad con la que estamos logrando deshacernos de todo lo que creemos que no nos sirve (la mayoría de las veces juzgando desde nuestra ignorancia).

Pensar el englobamiento, o la interdependencia, desde el registro de la Tierra implica reconocer que las vidas no se sostienen a sí mismas. La vida humana, por ejemplo, necesita que haya vidas en general para poder subsistir, y para que haya “vida”—en general— se necesita un equilibrio particular del Planeta.

El Mundo

El Mundo es la dimensión de la vida humana que nos queda más cerca. Hace referencia a nuestros mundos compartidos, a nuestras maneras de habitar actualmente nuestros lugares de enunciación. En este registro no sólo estamos hablando de las materialidades de nuestros hábitats, sino también de las significaciones imaginarias que les dan forma y sentido. Hablar de nuestros mundos, es entrar al Antropoceno, a *nuestro Antropoceno*:

Vivir en el Antropoceno es obligarse a redefinir la tarea política por excelencia: ¿qué pueblo formas, con qué cosmología y en qué territorio? Una cosa es cierta: estos actores que debutan en escena nunca antes habían interpretado un papel en una trama tan densa y enigmática. Hay que acostumbrarse, ¡hemos entrado irreversiblemente en una era a la vez postnatural, posthumana y postepistemológica! ¿Son muchos posts? Sí, pero es porque todo a nuestro alrededor ha cambiado. Ya no somos exactamente

humanos modernos a la antigua usanza. ¡Ya no vivimos en la época del Holoceno! (Latour, 2015, p. 189)

Es en este sentido que para nosotros el Antropoceno no es necesariamente un concepto descriptivo, lo que nos interesa es sentir-pensar-dialogar sobre este sistema global actual que nos atraviesa a todas, todos y todes, aunque de formas necesariamente diversas. Dicho de otra manera, vivimos en el Antropoceno no porque sea nuestra responsabilidad, no necesariamente porque nosotras lo hayamos elegido o creado, sino más bien porque no podemos escaparnos de sus crisis. (Wolfesberger, Kaltmeier y Volmer, 2024)

Reflexionar sobre el Antropoceno, en el registro del Mundo, implica reconocer que hay formas de habitar, formas de vivir y de hacer mundos que están instituidas –cuando no impuestas– que son globales, incorporadas, subjetivadas y además que se expresan tanto en acciones como en registros simbólicos. (Lussault, 2018-2019)

Hay entonces ciertas ideas, ciertas significaciones imaginarias, que se han aceptado. Son ideas que han sido incluso naturalizadas y abarcan tanto lo que somos como seres humanos, la que debería de ser nuestra interpretación de las plantas y los minerales que conforman el Planeta-Tierra, lo que deberíamos creer que nos hace exitosos, la manera en que nuestras casas deberían ser, los trabajos que deberíamos desear, la idea misma de que hay “desechos”, el tiempo “normal” a invertir en transportarse hacia el trabajo, los riesgos “razonables” de salud pública. Imposible hacer la lista de las ideas que le dan forma a nuestros habitares de la Tierra.

El Mundo nos implica reconocer que hay lo que Cornelius Castoriadis (1999a, 1999b) denominó *la institución imaginaria de la sociedad*, la tarea más importante de una sociedad, desde esta perspectiva, es crear e instituir ideas y ocultar la creación. El éxito, y la tarea, más importante de las sociedades es *hacer Mundo*, hacer pasar por lógicas, naturales y racionales sus creaciones imaginarias.

En el registro del Mundo, en su configuración histórica contemporánea (el Antropoceno), Michel Lussault ha propuesto la hipótesis de que la manera de hacer mundo que disparó la gran aceleración y forzó el sistema biofísico del Planeta-Tierra fue *la urbanización generalizada*. Para Michel Lussault la urbanización no tiene que ver con un tipo de paisaje, ni necesariamente con una cuestión demográfica. La urbanización es una manera de ser en el mundo, una forma simbólica instituida de habitar el Planeta-Tierra⁸.

⁸ No desarrollaré su hipótesis, para más información ver Lussault (2019-2020).

En el curso público de 2019-2020 intitulado *¿El Antropoceno será un urbanoceno? O cómo la urbanización generalizada cambió el sistema planetario* Michel Lussault describe algunas de las significaciones imaginarias que parecen estar instituidas en el Antropoceno. El sistema se sostiene en la individualización de las agencias humanas, es un sistema que necesita imaginarse como ilimitado, es fundamentalmente extractivista (en el sentido que trata a todo lo humano, viviente y no humano como una mina explotable), la creencia en que todos los deseos son legítimos y deben ser satisfechos mediante una producción ilimitada e ilimitable, la institución de un sistema concentrado de la movilidad (de “recursos”, objetos, seres vivos, humanos...), la creencia en que todo debe estar conectado, la creencia en la necesidad de la digitalización, finalmente es un sistema normado y normalizado (en el sentido de que genera normas que serán introyectadas en las personas para construir la idea de “lo normal” para nombrar todo lo que se ha ajustado al estándar impuesto).

Estas *creencias antropocénicas* han sido naturalizadas, y a partir de ellas se construye Mundo, es decir, se toman decisiones políticas proyectadas a partir de estas imaginaciones que son entendidas como evidencias que no necesitan justificación. Moralmente, este problema es más grave, ya que estas creencias se han convertido en valores morales, son los valores que son usados para juzgar las acciones posibles en el Antropoceno. En este sentido, es irracional proponer en la vida pública cualquier idea que vaya en contra de esta institución, por ejemplo: pensar en formas colectivas para las decisiones, tomar en cuenta los límites planetarios al imaginar las posibilidades de la ciencia o la industria, imaginar el decrecimiento, ir contra la movilidad, la conexión o la digitalización ilimitada... Más radical: ir contra la “evidencia” de que haya “ilimitables”.

Las creencias del sistema antropocénico están tan bien aceptadas, que son la condición de entrada para un diálogo “racional” o “realista”. Uno de los problemas mayores de estas creencias es que se convirtieron en valores, valores que se usan para juzgar también las alternativas para “salir” o “reparar” las crisis antropocénicas. En este sentido, el problema de estas ideas-Mundo es que son tan bien aceptadas que corremos el riesgo de buscar las soluciones al Antropoceno *en-con* las mismas creencias que lo provocaron.

A riesgo de hacer una lista reduccionista, mencionaré algunos de los problemas que estas creencias han causado: el cambio climático y sus efectos en el Planeta, el extractivismo sistemático que está extinguiendo los “recursos no renovables”, pero también aquellos que se consideraban como

“renovables”, la acelerada pérdida de la biodiversidad, además de la modificación inédita de los metabolismos de los grandes sistemas bióticos y abióticos (suelos, océanos, aguas) a causa de elecciones humanas, particularmente debido a la difusión de contaminantes, de moléculas químicas sintéticas y de basura.

El Antropoceno es entonces la relación entre los cambios globales y la urbanización generalizada. Se trata de la capacidad de las actividades humanas de forzar los sistemas biofísicos de manera irreversible e incierta. Dicho de otra forma, el espacio de vida de la especie ha sido fabricado de una tal manera, por nuestras actividades, que ha generado cambios radicales en los sistemas biofísicos del planeta.

Estos tres planos de realidades el Planeta, Tierra-ecúmene y el Mundo urbanizado están indisociablemente vinculadas; el Antropoceno es la palabra que nos permite pensarlas y comprender que una política del Mundo urbanizado debe ir acompañada de una ética de la Tierra y de una atención al Planeta, condición necesaria para que podamos empezar a reorientar nuestros modos de vida y reparar nuestros hábitats. (Lussault en Disdier y Herrmann, 2021, p. 94)

Es contrastante comenzar este capítulo con la historia construida con las familias y acompañarla de la perspectiva del sistema Planeta-Tierra-Mundo, y sin embargo me parece ineludible. Si nos tomamos en serio las crisis que enfrentamos no podemos seguir pensando las escalas como independientes, no podemos separar las reflexiones en disciplinas modernas. Hacer frente al Antropoceno, incluso sólo conceptualmente, no puede ser una tarea individual.

A la colusión e hibridación de escalas entre las dinámicas planetarias, terrestres y de nuestros mundos compartidos es a lo que llamamos la “interdependencia generalizada”, y la primera conclusión ética es que nuestra reflexión no puede ser sólo antropocéntrica. Pensar la ética sólo como una cuestión humana ha sido parte del problema, ha ayudado a mantener el estado de las cosas y a agravar los problemas “ambientales”.

La segunda implicación ética de la interdependencia generalizada tiene que ver con la jerarquía de valores que se usa para tomar las decisiones económicas y políticas: normalmente se privilegia el capital, después la vida humana, después la vida no-humana, y las posibilidades planetarias son sistemáticamente ignoradas. En este sentido, para comenzar a pensar seriamente en una ética para el Antropoceno es indispensable reestablecer orden lógico: planeta para que haya vida, vida para que haya vida humana, y

vidas humanas para que existan el capital y sus valores. (Degeorges, 2019-2020)

Finalmente, la implicación más profunda: nuestro mundo antropocénico se funda en la creencia de que todo deseo es necesidad. Es decir, que cualquier deseo individual debe ser satisfecho, es legítimo y justifica la extracción de metales raros, la contaminación, la explotación de personas. Éticamente este razonamiento se funda en una idea muy particular de libertad y de ser humano que abordaré en el siguiente apartado. Si tomamos en cuenta la interdependencia generalizada del Planeta-Tierra-Mundo la pregunta ética del Antropoceno no se reduce al debate sobre el decrecimiento, ni a la atribución de responsabilidades por las crisis, sino que abre a la pregunta de si cualquier deseo que estimemos “necesario” justifica su realización en un sistema que se encuentra “bajo presión”. (Steffen et al., 2005)

La fragilidad de la vida humana

¿Qué significa ser humanos? ¿Qué significa el *anthropos* del Antropoceno que parece ser tan polémico? ¿Qué clase de humano queremos performar? ¿Las respuestas a estas preguntas están marcadas por proteínas, por enlaces y genes o son decisiones? ¿Qué significa ser humano o ser humana en el mundo?

Estas preguntas abren un campo de batalla entre las disciplinas de la modernidad, ¿quién tiene la última —o la mejor— palabra? ¿la biología? ¿la genética? ¿las neurociencias? ¿la psicología? ¿la antropología social? ¿la antropología filosófica? O quizá podríamos invitar incluso más problemas, y preguntarnos si hay otros saberes y otras culturas que puedan esbozar respuestas sobre la condición humana.

Cuando nos imaginamos al *anthropos* del Antropoceno, ¿a quién se parece? ¿es un bebé? ¿es una niña? ¿qué color de piel tiene? ¿tiene un trabajo con prestaciones sociales? ¿tiene acceso a agua potable? ¿es neurodiversa? ¿habita en una casa? ¿tiene hijos que atender? ¿llega a tiempo a las clases? ¿vive en un mundo meritocrático? ¿fue a la escuela? ¿en qué idioma se expresa? ¿le gusta bailar? ¿tiene una mascota? ¿duerme bien? ¿se preocupa por comer? ¿vive expuesta a tóxicos? ¿canta mientras se baña? ¿hace chistes? ¿cómo son los humanos que nos imaginamos?

En las teorías disponibles, particularmente en el campo de las éticas hegemónicas, las características del modelo de humanidad suelen ser las de

las personas más dominantes de las sociedades: hombres, blancos, adultos, neurotípicos, de clase social alta, habitando el norte global. (Held, 2006) Con ellos como modelo, y medida, de la humanidad universal se imaginan las maneras en que deberíamos guiar nuestras acciones. Todas, todos y todes los que no encajemos completamente en ese molde que norma “lo normal” deberemos entendernos como patológicos, como desviaciones.

Es ese mismo modelo el que se usa (y ha sido creado para sostener) en economía, se asume una definición de humanidad que define incluso lo que serían “las decisiones racionales” (con base en el mismo modelo). Quizá podríamos preguntarnos ¿cómo sostienen los hombres modernos que sean ellos la medida del mundo? No lo hacen. Les parece evidente y no parecen darse cuenta de en qué medida eso es una proyección.

En el apartado anterior, retomaba la idea de Michel Lussault de que una de las creencias fundamentales del Antropoceno es imaginar a los individuos individuales, es decir, independientes. Desde la perspectiva de las éticas del cuidado, en la que me inscribo, el neoliberalismo no es sólo una descripción de la vida económica, sino que se ha convertido en un sistema ético que se imagina a los seres humanos como adultos, “racionales”, modernos e independientes, de forma que puede tranquilizarse al considerar que cualquier teorización sobre la responsabilidad es un asunto que se reduce –y se agota– en la responsabilidad individual. (Tronto, 2013)

Estas teorizaciones están contentas haciendo “ética formal” (que se felicita de estar alejada de las aleas de la realidad). (Laugier, 2009) Parecen no preocuparse por las dinámicas “sociales” que le dan forma a las decisiones. Es decir, no parecen tomar en cuenta que en nuestros mundos hay formas de dominación y estructuras sociales que le dan forma a las elecciones, de forma que las “decisiones libres e individuales” simplemente no dan cuenta de la complejidad de la vida moral.

Reducir la ética a elecciones individuales de una persona, que a su vez se suponen emanar de una profunda reflexión, cuyos fundamentos serían filosóficos, psicológicos, influenciados por valores religiosos o seculares en una búsqueda de universalidad, simplemente no da cuenta de los procesos sociales de la vida moral. Estos procesos muestran hasta qué punto el individuo está atrapado en actividades económicas, culturales y familiares, amistosas y profesionales que definen con fuerza su horizonte moral de una forma que él o ella probablemente sólo sea consciente parcialmente. Finalmente, la ética, si la entendemos como modelo de razonamiento que se afirma al ser el campeón de la reflexión abstracta y la elección racional de individuos autónomos en la búsqueda de criterios morales objetivos, corre el riesgo de no adecuarse al marco de las experiencias humanas que tienen

lugar en circunstancias que casi siempre son inciertas y en contextos muy específicos. (Kleinman, 2013, p. 401)

Hay éticas modernas, que expresamente en sus afirmaciones han validado desestimar las vidas no humanas, o las realidades no vivientes, al afirmar una presunta centralidad o dignidad especial de la humanidad. Hay éticas modernas que, al aceptar cierta racionalidad como medida de la humanidad, han justificado las colonialidades. Hay teorías éticas que ayudan a mantener y perpetuar el Antropoceno. Hay muchas estrategias para hacerlo, y no me interesa entrar al ring de las batallas modernas para criticar todas las teorías que no son la mía, sólo quiero decir que sugiero resistir contra la creencia de que hablar de “ética” es siempre hablar de “bondad”, porque hay, y ha habido, éticas para fundamentar las dominaciones. (Salamanca González, 2022)

Si tenemos una voluntad real de hacernos cargo de la dimensión moral de las vidas humanas necesitamos empezar por una condición humana que no inicie cargada del lado de los dominantes. Propongo entonces comenzar nuestra ética caracterizando la condición humana como indeterminada. Este hecho ha sido teorizado prácticamente por toda la filosofía del siglo XX, por lo que me sentiría deshonesto citando a un autor encima de otros y otras. Entender la condición humana como indeterminada significa aceptar que no sabemos cómo hacer nuestras vidas, que no tenemos guías que nos indiquen qué comer, cómo habitar, qué desear, qué preferir, cómo ser. Dicho con otras palabras, que no hay ni en nuestros genes, ni en nuestra biología, o en nuestras conexiones neuronales, nada que determine nuestras acciones.

Para aclarar qué significa que la condición humana esté indeterminada podemos poner atención en la diversidad cultural, el hecho de que haya muchas lenguas, muchas maneras de alimentarse, muchas maneras de entender la salud y la enfermedad, muchas maneras de vestirse, muchas maneras de generar vínculos sociales, muchas maneras de organizar el tiempo, lo que implica que ninguna de ellas nos es “natural”. Hay una diversidad de posibles configuraciones de sentido que permiten vivir humanamente en el planeta.

Otra interpretación posible de la indeterminación radical humana es nombrar que la condición humana es *vulnerable*. Pareciera que cuando uso la palabra “vulnerable” estoy implicando que es débil, que es “dañable”, pero no es precisamente eso lo que sostengo. Desde mi perspectiva, la condición humana es vulnerable en tres sentidos: es vulnerable porque es finita, porque somos ineluctablemente mortales. En un segundo grado, es vulnerable porque no sabemos cómo ser humanos, es decir como sostener nuestras vidas (qué

comer, cómo hablar, qué elegir...), en ese sentido somos vulnerables porque somos falibles y no tenemos garantía para defender nuestras elecciones. Finalmente, somos vulnerables porque debido a que la vida humana no puede sostenerse individualmente (el recién nacido dejado a su suerte morirá) estamos “obligados” (¿necesitados?) a que los otros (que generalmente son otras) se hagan cargo de nosotros y nos mantengan con vida.

La vulnerabilidad se entiende como “algo malo”, algo que deberíamos trabajar para mejorar, para vencer, como si el objetivo fuera convertirnos en seres invulnerables. Sin embargo, todas, todos y todes somos vulnerables y nos mantenemos vulnerables durante toda nuestra vida:

Tenemos que derribar, abolir y destruir la “casa del amo”, en este caso el modelo del ser humano de alto rendimiento, y pensar el modelo del ser humano en el trabajo a partir de experiencias distintas a las de Terminator y con otra antropología: la antropología del cuidado, en particular, que socava el modelo de autonomía constantemente regenerada y pone de relieve nuestras vulnerabilidades e interdependencias, no como defectos o formas de desviación, sino como constitutivas del ser humano, ese ser afectado, ansioso, imperfecto, cuya cohesión o equilibrio mental se mantiene precario a lo largo de toda la vida. (Molinier, 2013, p. 198)

La condición humana es vulnerable y eso implica que seamos afectables, afectivos, receptivos. Tales características han sido interpretadas por la antropología de *Terminator* como negativas, pero no tendrían por qué serlo. Además, es importante subrayar, que es la misma carencia de sentidos para la acción, justo porque no sabemos qué hacer, que nos permite inventar, imaginar y crear. Justo lo que parece un defecto, es la fuente de nuestra dimensión imaginaria, y de nuestra dimensión afectiva.

La vulnerabilidad tiene graves consecuencias morales. La vulnerabilidad desmiente el mito de que siempre somos ciudadanos autónomos y potencialmente iguales. Asumir la igualdad entre los humanos deja fuera e ignora dimensiones importantes de la existencia humana. A lo largo de nuestra vida, todos pasamos por diversos grados de dependencia e independencia, de autonomía y vulnerabilidad. Un orden político que sólo presuma la independencia y la autonomía como la naturaleza de la vida humana pasa por alto una gran parte de la experiencia humana, y debe ocultar de algún modo este punto en otra parte. Por ejemplo, un orden así debe separar rígidamente la vida pública de la privada. (Tronto, 1993, p. 135)

No sólo somos vulnerables cuando nacemos, o hasta que comenzamos a trabajar en el sistema neoliberal. No sólo somos vulnerables cuando enfermamos. No sólo son vulnerables los y las diversas. Todas, todos y todes somos mortales. Todas, todos y todes carecemos de garantías para justificar nuestras decisiones. Todas, todos y todes dependemos de otros para hacer nuestras vidas cotidianas, no sólo afectivamente, sino materialmente. Es en este sentido que sostengo que el “cuidado” forma parte de la condición humana (Salamanca González, 2019), porque es una condición indispensable para que haya humanos, dado que la vida humana no puede mantenerse individualmente.

Entiendo *cuidado* como una disposición afectiva que percibe y pone atención a las necesidades de *lo otro* (sean personas, seres vivos o no vivos) y que además elige responder a las necesidades detectadas. El cuidado es tanto una disposición como una práctica. (Held 2006)

En la academia contemporánea hay una tendencia a separar estas dos dimensiones, se busca separar el trabajo del cuidado (las acciones concretas con las que se responde a las necesidades) de la ética del cuidado (las disposiciones afectivas que instalan la atención, la escucha y la preocupación por los otros como horizonte moral). Para hacer esta distinción se nombra “el cuidado” (en singular) a la ética del cuidado, y “los cuidados” al trabajo del cuidado.

Este interés en la separación remite a mantener el estudio de los cuidados de manera moderna: medir el cuidado, las horas que implica, la remuneración con la que consideran que se le hace “justicia”, se alinean con la idea de que incluir al cuidado en una lista de derechos universales resuelve el problema. Pero sobre todo se busca “domesticar” el cuidado, poner entre paréntesis (sino quitarle) la disposición afectiva que implica, su desmesura, su invisibilidad. (Molinier y Paperman, 2020)

Desde mi perspectiva, lo que más me interesa del cuidado es la exaltación de las vulnerabilidades, de lo circunstancial de las decisiones. Lo desmesurado del cuidado es lo que me permitió establecer un puente con mi práctica estética. En ese sentido, no tengo ningún interés en alinear los cuidados con el sistema mundo, moderno, colonial, capitalista y patriarcal. Porque, repito, es esa lógica moderna de la racionalidad instrumental universalista-colonial la que nos trajo al Antropoceno y no tengo ninguna esperanza de que la modernidad nos saque del hoyo en el que nos metió.

Me parece que al mantener la batalla (violenta, cruel y absurda) que intenta separar el trabajo del cuidado de la ética que implica, hay que elegir: o creemos en la modernidad-colonialidad con sus racionalidades y sus

universales y entonces buscamos hacer del cuidado una nueva norma regularizable, mercantilizable, etc. O abandonamos las retóricas y las batallas modernas, y retomamos la raíz histórica de las éticas del cuidado: *la otra voz moral* de la que hablaba Gilligan (2008).

La *otra voz moral* implica un giro particularista de la moral (Brugère, 2011), en el que la validación de nuestras decisiones depende de las circunstancias: ¿Cuánto tiempo toma dormir un bebé? ¿cuánto tiempo debe durar una visita? ¿cuándo se debe dar el alta hospitalaria a una paciente en estado terminal?

Dicho de otra manera, las éticas del cuidado, desde su surgimiento, están en contra del distanciamiento, de la universalidad y de la objetividad como características de la moralidad. Las éticas del cuidado reivindican los puntos de vista particulares, emocionales, comprometidos, en ese sentido se posicionan contra la objetivación y la burocratización de la moral.

Mucho más lejos, las éticas del cuidado consideran que la objetivación moral es un ejercicio, y una estrategia, de dominación (Tronto, 1993), ya que se busca imponer una moralidad sin lugar de enunciación (enunciada en derechos universales), lo que reproduce privilegios de clase, de etnia, de género...

Es este arte de ajustarse a situaciones siempre particulares lo que caracteriza a esto que llamamos cuidado, el cuidado entendido como preocupación por los otros, y es también lo que en él constituye lo informe, su invisibilidad o su discreción. (Molinier, 2013, p. 80)

El cuidado es inestimable, es desmesurado, y además el hecho de que sea creado para ajustarse a cada circunstancia no sólo no es un defecto, sino que es su mayor potencia para sostener la diversidad de las vidas en la tierra. (Salamanca González, 2020) Porque somos diversas, necesitamos diferentes cuidados; porque el cuidado, en su horizonte moral, está en función de cómo se perciba, se interprete y se co-construya lo que se estime como “la necesidad”.

Cuando pensamos en el *anthropos* de nuestras crisis de habitabilidad, ¿estamos hablando de Terminator o estamos hablando de los seres humanos frágiles, llenos de incertidumbres, en constante riesgo de error y en latente peligro de muerte?

Estudiar la perspectiva antropológica del cuidado nos permite llegar a algunas conclusiones, por ejemplo, que la tan publicitada autonomía es en realidad muy relativa en las vidas humanas ya que la condición humana subraya la interdependencia y la vulnerabilidad de las vidas, de manera que

nadie puede pretender a la “autosuficiencia”. (Molinier, Laugier y Papermann, 2009)

Las vulnerabilidades que caracterizan al *anthropos* nos permiten llegar a postular que el cuidado forma parte de la condición humana, en ese sentido, la originalidad del cuidado (como teoría, pero también como prácticas) es vincular el trabajo y la ética. La ética del cuidado es una proposición que implica que las normas hacen cuerpo con las prácticas concretas; la ética y las prácticas de cuidado son indisociables. (Molinier, 2013)

En los estudios del Antropoceno, en ocasiones se sostiene que es el antropocentrismo lo que nos hace egoístas, desconsiderados y desatentos con el Planeta-Tierra. Me he detenido en la vulnerabilidad humana para afirmar que incluso en un estudio estrictamente antropológico, una antropología que no sea relacional tampoco es humana.

También la vida humana pensada “en sí misma” (si tal cosa fuera posible más allá de un extraño ejercicio intelectual) es necesariamente interdependiente. Hablar de vulnerabilidad, de fragilidad y de interdependencia no es un capricho feminizado, es la única manera de hablar de la vida humana. Dicho de otra forma, hablar de cuidado no es un acto de caridad, ni un gesto de buena voluntad, es política. (Hersch Martínez y Salamanca González, 2021)

Esto nos conduce a la responsabilidad de marcar formas de lucha no violenta, donde no estemos exaltando la muerte sino la vida, formas de lucha placenteras que también puedan ser escenarios de felicidad. Formas de lucha con nuevas poéticas donde nuestra vulnerabilidad sea nuestro mayor tesoro. (Galindo, 2022, p. 96)

Mi *anthropos* definitivamente no es Terminator. El *anthropos* que puede incluirme (porque todo proyecto antropológico es existencial) es vulnerable, es mortal, no tiene guías ni certezas para sus acciones, depende de los otros y de las otras para hacer su vida. Mi *anthropos* es vulnerable, pero no lo es ni con tristeza (aunque a veces estemos tristes), ni con resignación, es gozosamente vulnerable.

Aceptar, y celebrar, nuestras vulnerabilidades nos hacen liberarnos de estándares imposibles de perfección. Aceptar nuestras vulnerabilidades como las raíces de nuestra imaginación, de nuestra afectabilidad (de nuestras sensibilidades), y de nuestros cuidados, nos permitirá imaginar otras formas de responsabilidad, de ética y de política.

La vulnerabilidad e interdependencia generalizadas

Pensar la vida en el planeta no remite a los humanos, ni a las plantas, ni a la biofísica por sí mismas, la vida en la tierra es relacional. Lo es en un registro físico, químico, biológico, ecológico, económico, antropológico, ético, entre muchos otros. Pensar de manera relacional no es un capricho teórico, es la única manera de hablar de nosotros en el Planeta-Tierra-Mundo.

No hay ninguna carta que me haya guardado bajo el brazo para sostener que nos tenga que importar el planeta, o la tierra, o el mundo, o los otros humanos. No hay nada que pueda decir para “convencer” de que la vida es deseable. Tampoco hay nada que pueda argumentar para irrefutablemente sostener que la vida no-humana es deseable.

En qué horno se puede cocinar esa complejidad que es una complejidad imprescindible, que no estamos ya dispuestxs a poner en discusión. O hacemos una política anticapitalista o aceptamos la muerte; o hacemos una política despatriarcalizadora o aceptamos la muerte; o hacemos una política animalista-ecologista o aceptamos la muerte, y así sucesivamente. (Galindo, 2022, p. 100)

No puedo ofrecerles razones morales para elegir la vida, esa sigue siendo la decisión de cada cual. No soy civilizatoria (lo que menos quisiera es ocupar el sitio del opresor). Lo que puedo ofrecer es honestidad, alguna claridad, alguna especie de higiene mental: podemos elegir la muerte. Más precisamente, si no eliges la vida (vulnerable e interdependiente), entonces eliges la muerte. Si eliges la muerte, aquí se acaba este ensayo. Se termina la conversación. No me interesa el colapso, ni siquiera si es real, razonable, o probable.

Desde el inicio de este ensayo me situé en un optimismo estratégico, lo cual no significa necesariamente que crea que vamos a lograr salir victoriosas de las crisis, significa que elijo la vida. Si elegimos la vida, incluso si fuera sólo la vida humana de la que hablamos, necesitamos tomar en serio la fragilidad, la vulnerabilidad y la interdependencia que la caracterizan, y que caracterizan también el sistema Planeta-Tierra-Mundo. Incluso si sólo elegimos la vida humana, tenemos que pensar que sus condiciones de posibilidad implican las vidas no humanas, elementos no vivos y una biofísica particular en el planeta.

En el plano moral, ¿qué pasaría si dejamos de buscar construir sistemas robustos y nos liberamos de la perfección y del control desde nuestras vulnerabilidades y fragilidades? Sé que esto podría ser interpretado como la

ventana por la que me voy a escapar al arte, pero no es así, parte del equipo de investigadores de la Escuela urbana de Lyon es el biólogo Olivier Hamant (2021, 2023) quien en dos cursos públicos exploró en qué sentido las estrategias adaptativas de la vida no pasan necesariamente por el modelo performante (Terminator).

Al postular la vulnerabilidad, la fragilidad y las interdependencias generalizadas que sostienen el sistema Planeta-Tierra-Mundo ya he desarrollado dos de los componentes de la ética del cuidado decolonial (Salamanca González, 2020, 2021; Hersch Martínez y Salamanca González, 2021): la aceptación de nuestras vulnerabilidades que implica nuestra incertidumbre y el riesgo de nuestra falibilidad; y la impronta de que los juicios morales estén “ajustados” a las circunstancias, es decir, hemos develado la importancia de la justeza moral.

Debemos aprender a desarrollar una sensibilidad moral y política que nos permita reconocer la importancia de soluciones ajustadas a necesidades y circunstancias específicas que no pueden deducirse de principios generales supuestamente imparciales. (Molinier, 2013, p. 206)

Si elegimos la vida, y dentro de esa vida implicamos las vidas concretas, necesitamos una ética particular, contextual. Es decir, si valoramos las vidas en concreto y la posibilidad de vida sobre el planeta, tenemos que actuar en este mundo, desde nuestros lugares, desde nuestras posibilidades y limitaciones. Si no es así, se puede valorar la vida en teoría, en retórica, y seguir manteniendo todo como está.

Dicho de otra forma, si en mi labor intelectual, verdaderamente me importa incidir en este mundo mío, mis teorizaciones deben ser compatibles, practicable, como una posición ético-política. En ese sentido, desarrollar justeza moral, se convierte en la realización de una apuesta para las vidas. En medio de incertidumbre, información opaca, incompleta y variable, en medio de escalas espaciales y temporales que no alcanzamos ni a percibir (mucho menos a entender o predecir), ¿cómo podemos imaginar la responsabilidad moral ajustada a nuestros límites y a nuestras posibilidades? Al reconocer las vulnerabilidades que nos caracterizan, nuestra fundamental dimensión sensible, propongo concentrarnos sobre nuestros sentires, sobre nuestras percepciones y omisiones, para hacernos cargo de la dimensión moral de las crisis que vivimos en este Planeta-Tierra. Frente a la pregunta moral de qué hacer respecto a las crisis de habitabilidad del sistema Planeta-Tierra-Mundo les propongo una respuesta estética: las estéticas del cuidado, que elaboraré en los tres capítulos siguientes.

El arte de escuchar o “a palabras necias, oídos sordos”



Fotografía del taller Estéticas del Cuidado para el Antropoceno con el grupo Teatro Nómada, por la fotógrafa Perla Brambila. Febrero de 2023.

Primera escena

En el escenario hay una mujer sentada.

Entran 5 personajes y caminan girando en torno a ella.

Comienzan a llamarla por su nombre.

La mujer se protege: cierra los ojos, se tapa los oídos. Ignora a quienes la llaman.

Las llamadas suben en intensidad y frecuencia.

Ante la ineficacia de nombrarla, comienzan a tocarla: primero en el hombro, después en la espalda.

La mujer hace más esfuerzos por protegerse e ignorar a quienes requieren su atención.

Los personajes suben la intensidad de sus llamados, comienzan a jalarla y sacudirla.

Finalmente, la mujer se desespera y grita su propio nombre (hay una pausa, todo y todes se detienen).

Los personajes que la circundaban acuden al llamado, comienzan a atenderla, a darle cariños y masajes.

Segunda escena

En el escenario hay una fila de seis actores y actrices viendo al público.

La primera persona (en el extremo derecho): (pasa este mensaje a la persona a su derecha) La escucha es fundamental para la vida en sociedad.

Segunda persona: (un poco confundida, pasa el mensaje a la persona a su derecha) Escuchar es bueno

Tercera persona: (divertida pasa el mensaje a la persona a su derecha) Hablar y hacerse escuchar es mejor

Cuarta persona: (convencida pasa el mensaje a la persona a su derecha) Es importante defender tu verdad

Quinta persona: (Gira para pasar el mensaje a la última persona)

La sexta persona en la línea: (la interrumpe con un gesto señalándole que se detenga y le grita molesta) ¡No!

Escuchar. La escucha como posición política es la apuesta que le da sentido a las éticas y estéticas del cuidado, además de ser una de las premisas que

sostienen las propuestas que instauran el cuidado como horizonte de deseo. Para cuidar, hay que escuchar. Muchas preguntas se abren, al proponer la escucha: ¿Escuchar? ¿A quién? ¿Para qué? ¿Por qué? ¿Escuchar implica una visión capacitista que pone en el centro de la vida social la dimensión auditiva?

Las dos escenas que narré al iniciar este capítulo forman parte de esta reflexión-acción compartida; ambas fueron creadas en el taller de estéticas del cuidado para el Antropoceno que compartí con el grupo *Teatro Nómada* en febrero de 2023. Es un buen momento para recordar, y agradecer, la generosidad con la que compartimos cada sesión, el entusiasmo que compartimos en los juegos y la disposición al diálogo. En este grupo, hubo una disposición a la fragilidad y la vulnerabilidad extrema, que implicó poner a discusión toda su práctica, su historia, sus elecciones. Hay mucho que aprender de las profesiones teatrales, mucho de lo que *siento-y-pienso* lo aprendí haciendo teatro.

Dentro de los talleres de estéticas del cuidado realizo uno de mis sueños más grandes: no hay distinción entre la teoría y la práctica, hacemos y pensamos los asuntos. Jugamos seriamente. Practicamos la increíble fuerza de la vulnerabilidad. Nada es solamente individual, aunque se realice en nuestros cuerpos.

Una de las lecciones fundamentales que aprendí del teatro, que subyace este capítulo, es a practicar una escucha que no es solamente auditiva y que no está centrada solo en una atención autorreferencial. Es decir, haciendo teatro una aprende a “dividir” la atención: estás en ti, en tu propósito, en tus líneas y gestos; *al mismo tiempo* que estás en toda la escena, recibiendo direcciones, interactuando.

Esta atención-escucha entrenada y potenciada se realizó de una forma increíble en una de las sesiones. Usualmente dedico una sesión completa para entrenarnos en la capacidad de poner atención a la colectiva, sin que esa atención se realice a costa de los individuos. Normalmente, para las personas no entrenadas teatralmente, este tipo de atención es de realización compleja, requiere mucha concentración, lo que conlleva a un estado de alerta prolongado.

El juego que les describiré es uno de los juegos “clásicos”⁹ de nivel de atención avanzado. Comienza con una ronda musical, en la que el grupo se

⁹ Al decir “clásico” me refiero a que es probable que el juego fuera conocido por los participantes, que tiene consignas claras y conocidas, no era una interpretación propia ni un juego inventado por mí.

integra en un baile con un ritmo particular. Una vez que todos estamos literalmente en el mismo ritmo, comenzamos a pasar una energía que se debe acoplar al ritmo, además de que implica un sonido y un gesto. Después, se complejiza el juego haciendo que las personas que estén a los costados de quien tiene la energía hagan otro gesto-sonido, todos los gestos-sonidos acoplados al ritmo inicial en el que baila el grupo.

Muy pronto en el juego, uno de los participantes cambió el gesto y el sonido al pasar la energía, y el grupo no dudó en establecer que la nueva norma sería que cada persona que tuviera la energía comenzara por adaptarse al gesto-ritmo que se le proponía para después inventar un nuevo gesto-sonido que sería transmitidos a la siguiente persona. Ahí donde la mayoría de los grupos hubiera sancionado a la primera persona por “haberse equivocado” este grupo decidió hacer de la variación la regla.

Esto implicaba el problema de adaptar los gestos-sonidos tanto de los costados de quien tiene la energía, como, eventualmente, el ritmo del grupo entero que sostenía el ejercicio. En lugar de parar porque la complejidad había aumentado mucho (en un juego que ya “normalmente” implica mucha atención), el grupo decidió que todo el grupo se adaptaría manteniendo su rol, pero al servicio de la propuesta de quien tuviera la energía.

Lo que sucedió fue maravilloso, hubo una emancipación completa de la consigna, que nunca fue planeada, ni conversada. El ejercicio creó formas extremas de atención colectiva: inventamos y bailamos nuevos ritmos, cantamos de formas diversas, imaginamos muchos nuevos gestos y en todo momento estábamos al ritmo con el grupo, porque el grupo acoplaba el ritmo general a la persona en turno. Además, esta experiencia fue vivida con diversión y gozo, nadie estaba estresada o estresado.

Parte de la lección de esta experiencia es que no necesariamente es “más fácil” adaptar lo individual a lo grupal, e incluso si fuera “más fácil” no es claro por qué la facilidad debería ser el criterio moral imperante. La sabiduría popular diría que, si “se complejiza de más, las cosas se saldrían de control, sería un caos”. Parte de lo que quiero compartir en este capítulo es que lo que desde miedos se proyecta como caótico, no necesariamente lo es, lo complejo no necesariamente es estresante o difícil. Dicho de otra forma, la práctica teatral tiene muchas pistas para nuestros problemas morales, tiene alternativas para preguntas como: ¿Cómo hacer relaciones sociales que no sigan la dicotomía entre tú y yo? ¿Cómo hacer que lo colectivo no sea a costa de las subjetividades? ¿Cómo adaptarse a roles “secundarios” de manera gozosa?

Para compartir estos sentipiensos, este capítulo se divide en cuatro partes: en la primera abordaré el rol de la sensibilidad en la moralidad, es decir, el vínculo ética-estética; en la segunda, desarrollaré en qué sentido las decisiones están construidas en momentos de atención la cual es precedida por la percepción enraizada en una dimensión sensible; en el tercer apartado desarrollo la apuesta por la escucha como posición política; finalmente, describiré la dimensión sensible de las crisis del Antropoceno.

Sentipensar

Celebración de las bodas de la razón y el corazón

¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos?

Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón.

Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad.

(Galeano, 1989, p. 89)

Cuando uso en entornos académicos el término “sentipensar” a veces siento que es hacerle injusticia tratar de “explicarlo”, “describirlo” o “elaborarlo”. ¿Quién necesita que se le explique y qué me hace creer que puedo hacerlo sin usurpar voces que vienen nombrándolo desde mucho antes y sin necesidad de autorías o patentes?

Primera e importantísima precisión: no es mi concepto. Tampoco sabría hacer su genealogía moderna. La primera vez que lo leí fue en la obra de Eduardo Galeano; y elegí escribir en el epígrafe de este apartado una de las citas que mejor (me) lo explican.

Este importante saber, la vinculación de la dimensión intelectual a la dimensión sensible, no está completamente alejado de la ética moderna. La mayoría de las teorías morales se hacen cargo de la sensibilidad. Aunque, la forma de hacerse cargo de la sensibilidad suele ser dominándola, controlándola, educándola (donde *educar* quiere decir reprimir).

Para escribir sobre el sentipensar, me es necesario rehabilitar mi frontera: he aprendido mucho de la sabiduría de los pueblos originarios con quienes he tenido el gozo de convivir; y al mismo tiempo, soy parcialmente hija de la modernidad-colonialidad, formada en sus aulas. Muchas veces, como en este tema, primero aprendí a ver con ojos modernos. Me tomó mucho tiempo, y

grandes esfuerzos, lograr descolonizarme para permitirme mi propia sensibilidad y mis propias prácticas estéticas.

Y esa es la actitud y el gesto descolonial básico: ya no queremos ser modernos, posmodernos o altermodernos. Estamos en otra cosa: ya no estamos solo reclamando la pluriversalidad en el campo de lo sensible, sino que la estamos actuando, haciendo, construyendo. [...] Y ese es el punto de partida para nosotros los bárbaros, los primitivos, los esencialistas, los tradicionales... y todos esos adjetivos que nos endilga la imperialidad de lo posmoderno y lo altermoderno. Llegados a este punto, quedan dos opciones: aceptar las reglas del juego y esperar que a mí, como bárbaro, se me reconozca en el panteón imperial (lo cual es una actitud de un cierto patetismo) o desengancharse (delinking), es decir, llevar a cabo el desenganche a partir del cual me afirmo con orgullo de ser el otro, bárbaro de la modernidad y sus legados. Y de eso se trata cuando nos involucramos en el arte, la educación y las estéticas descoloniales. (Mignolo, 2015, pp. 442-3)

Compartir la proposición de las estéticas del cuidado, me implica y me implicó, reconocirme en el lugar que ocupo en la matriz colonial: mujer, madre, actriz, alegre, ingenua, neurodiversa, sólo con mi fuerza de trabajo, percibida como blanca, con un doctorado francés, y sin ningún interés en convertirme en hombre moderno. Renuncié a pasar mis días respondiendo las dudas, inconformidades o desacuerdos que los modernos tengan conmigo. Decidí practicar una estética del cuidado, desligarme de la modernidad para hacer lo mío. Lo mío, no tiene que ver con la modernidad, ni siquiera me interesa destruir la casa del amo, lo que suceda con la modernidad se lo dejo a los modernos. A mí me interesa que haya alternativas, me interesa que la modernidad-colonialidad no sea la única opción.

Desde esta perspectiva, cuando utilizo el concepto “estética” no me refiero a la estética moderna que busca colonizar el sentir, con criterios eurocéntricos y burgueses del “buen gusto” o “lo universalmente bello y sublime” como piedras de toque para jerarquizar los sentires (Mignolo y Gómez Moreno, 2012):

El problema es que la experiencia singular del corazón de Europa se traslada a una teoría que descubrió la verdad de la *aesthesis* para una comunidad particular (por ejemplo, la etnoclase que hoy conocemos con el nombre de burguesía), que no es universalizable. Lo anterior no significa que civilizaciones no europeas desconocieran aquello que en Europa fue definido como «lo bello». Basta observar cualquier civilización del planeta de la cual se guarden documentos para comprobar que en el Antiguo Egipto y en la

Antigua China, así como en Tawantinsuyu y en Anáhuac, la satisfacción de las sensaciones y el gusto por la creatividad en el lenguaje, en las imágenes, en los edificios, en las decoraciones, entre otros, no eran ajenos a nadie. (Mignolo, 2015, pp. 400-1)

La estética, y el arte, no son dominios de Europa. La práctica artística, la creación y la expresión sensible están en todos los grupos humanos, aunque la historia –¿única? – del arte diga lo contrario. La estética moderna, que presume “estudiar” lo bello y lo sublime, decide que son ellos mismos quienes crean el canon estético de manera completamente autorreferencial; de forma que las ocurrencias de cierta Europa se convierten en la medida de la sensibilidad universal. Además, dado que ciertas Europas son coloniales, se impuso que la estética debía serlo, en ese sentido, se creó e instituyó la idea de que hay algunos que “nacen” artistas y el resto del mundo tendrá que censurar su sensibilidad al carecer del genio creador. Dentro de la estética moderna-colonial, el único otro rol (además del genio creador) es el del *buen gusto* del *amateur*, que responderá también a las jerarquías eurocéntricas.

Todos sabemos que la distinción entre arte y artesanía es una distinción moderna. Una distinción que tiene que ver, precisamente, con el establecimiento de ciertas reglas del gusto y que corresponde a una serie de distinciones como la historia/el mito, el arte/la artesanía, la religión/la espiritualidad, etcétera, etcétera. La cuestión entonces para nosotros ya no es hacer estas restricciones sino empezar a pensar por qué estas clasificaciones se hicieron. ¿Quién las hizo, por qué se las hizo, quién se benefició de estas clasificaciones? (Mignolo, 2013, p. 15)

Al nombrar mi proposición una “estética” de ninguna manera reduzco la sensibilidad a la esfera del arte, mucho menos del arte colonial. Tampoco me interesa entrar al ring de las batallas modernas para dictar un nuevo canon estético a mi imagen y semejanza. Cuando digo “estética” estoy haciendo referencia a la palabra en griego *aesthesis*, que se refiere a los sentidos (en sus dos significados: los cinco sentidos y la construcción social de sentido). Al usar la palabra *estética* estoy afirmando la capacidad de todos de sentir y crear, estoy posicionándome contra la jerarquización de los sentires, contra la colonialidad estética.

descolonizar la estética para liberar la *aesthesis*. Liberar la *aesthesis* significa realizar dos movimientos simultáneos; por una parte, desprogramar la filosofía moderna y posmoderna que se amparan en la regionalidad del concepto occidental de estética y, por la otra, desprogramar la estética que

reduce la *aesthesis* a la esfera del arte: la *aesthesis*, el sentir, los sentidos nos afectan en todo momento del existir. La *aesthesis* no se reduce a lo bello y lo sublime, sino a los procesos y acontecimientos por los cuales determinados actores e instituciones manipulan los sentidos; es decir, las respuestas de los cuerpos a los estímulos. (Mignolo, 2015, p. 435)

Es por lo que para mí decir *una ética-estética* es equivalente a decir *sentipensar*. Sustituyo la ética por la dimensión reflexiva y argumentativa de nuestras vidas; y entiendo por estética la dimensión sensible de nuestras vidas. La dimensión sensible, remite a un sustrato biológico sobre el que se construye socioculturalmente lo que experimentamos como sensibilidades e insensibilidades.

Por medio de nuestros sentidos, de nuestras sensibilidades, establecemos nuestras relaciones con nuestros mundos. Nuestras vidas tienen una dimensión corporal-sensible desde la que construimos y desde la que nos construimos. Nuestra relación con los otros y con el mundo, es fundamentalmente corporal.

Para alguien, sentir dolor significa siempre experimentar una alteración inmediata en su relación con el mundo. Por eso, sentir dolor significa simultáneamente sentir y descubrirse cambiado en su relación –más exactamente, en su relación corporal– con el mundo. (Straus, 1989, p. 48)

En esta cita Erwin Straus hace referencia a la experiencia del dolor, pero su afirmación es extensible hacia las demás sensaciones, es por medio de la dimensión sensible-corporal que tenemos acceso al mundo y a lo social. Aunque la sensibilidad ha sido subalternizada y feminizada no deja de ser la dimensión central desde la que nos vivimos, no sólo en situaciones de vulnerabilidad, sino de manera general: nuestra vida pasa en nuestros cuerpos.

La percepción, la sensación, la afectabilidad y las representaciones sensibles, es decir, *la dimensión sensible de nuestras vidas* es el fundamento de nuestra humanidad, y es también la raíz de los vínculos sociales.

Una estética del cuidado es una invitación a sentirse y construirse sobre la vulnerabilidad que experimentamos todos y cada uno de nosotros. Sentir todo aquello de lo que carecemos, a saber: de sentido para nuestras acciones y de garantías para nuestras decisiones. Es una invitación a sentir nuestra vulnerabilidad primaria, nuestra mortalidad, nuestras incertidumbres y nuestras carencias. A partir de ahí, la tarea se convierte en construir una sensibilidad orientada hacia la vida, hacia las atenciones inscritas en el

cuerpo, hacia las relaciones con los demás, hacia las comunidades y las formas plurales de compartir.

Una estética del cuidado es una sensibilización a la atención, a la escucha, a la corporalidad y a su expresión, a los gestos, a los silencios, a todas esas formas de cuidar que necesitamos adivinar, percibir, interpretar, asumir e imaginar. Cuidar es siempre la puesta en práctica de una determinada estética, sensibilidad, indiferencia o dominación, hacia el otro. Cuidar es necesariamente una tarea sensible, aunque es posible realizar el cuidado con indiferencia o incluso crueldad. (Salamanca González, 2023, p. 99)

La propuesta de las estéticas del cuidado implica proponer sensibilidades que sostengan –y se sostengan en– las relaciones. Es decir, que no basta con decir que la condición humana es indeterminada y requiere cuidados, sino que propongo comenzar ya mismo a ejercer estas sensibilidades atentas, cuidadosas. Es importante entonces desarrollar una estética del cuidado, pero no sólo en teoría, sino que es importante desarrollar sensibilidades cuidadosas de sí, y de los otros.

Esta proposición funda la ética en la estética, al sostener que las motivaciones para nuestras decisiones necesariamente se construyen a partir de nuestras sensibilidades o insensibilidades. La intención no es que la dimensión sensible sea “más” importante que la dimensión reflexiva, sino que se trata de balancear el valor excesivo que se le ha dado a la racionalidad en el ámbito moral. En otras palabras, se trata de vincular la dimensión afectiva y la dimensión argumentativa como igualmente importantes para nuestras vidas, y para nuestras decisiones. Se trata de aprender a corazonar:

En el Corazonar no hay centro, hay un descentramiento del centro hegemónico marcado por la razón; el Corazonar, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad; Corazonar, de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el Corazonar le nutre de afectividad, a fin de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido. (Guerrero Arias, 2020, p. 41)

Una ética-estética del cuidado implica que la disposición moral es sensible, es en realidad sensibilidad, ya que las decisiones son tomadas en función de los valores sensibles que la persona ha incorporado (literalmente) a lo largo de su vida, en función de los lugares que ha habitado. La responsabilidad se realizará, si, y sólo si, la persona aprende a sentirse responsable.

Los afectos de sufrimiento y placer en el trabajo son éticos en la medida en que expresan siempre, de forma sensible, afectiva, emocional, no intelectual, una concepción de lo que agrada o desagrada, de lo que es importante o de lo que importa. (Molinier, 2018, p. 25)

Cuando nos separamos de las éticas coloniales que fundamentan las decisiones en presuntas naturalezas o en racionalidades universalizadas, entonces nos quedamos sin fundamentos para nuestras decisiones. Desde esta propuesta, habría que darle atención a la dimensión sensible como raíz de la moralidad, es decir, propongo que primero sentimos lo que nos agrada o no, lo que nos es importante, lo que nos importa o no. Primero lo sentimos, y después puede –o no– que lo elaboremos, que lleguemos a generar una ética (una explicación sobre nuestras preferencias morales).

El aprendizaje moral está abierto en dos direcciones: aprender a sentir nuestras preferencias morales (ponernos atención) y aprender a generar y habitar espacios para la elaboración de las moralidades. En el primer sentido, con relación a la posibilidad o imposibilidad de poner atención a la propia sensibilidad, podría sorprender que muchas veces en los talleres de estéticas del cuidado, varios participantes me han expresado que una de las partes más complicadas de la conversación es cuando les pregunto: ¿cómo se sintieron en los ejercicios? ¿cómo los vivieron?

Esto se debe a la educación a la insensibilidad instituida en el sistema-mundo-moderno; una persona *bien educada* “no se deja controlar por sus emociones”. Mejor aún, no tiene emociones, o si las tiene, las reserva para el ámbito privado. Nada puede darnos demasiada alegría, ni tristeza, ni enojo.

El ejercicio de la moralidad no es sólo cuestión de saber qué queremos o qué preferimos, es decir que no es sólo cuestión de conocimientos (aunque sí los implica), y tampoco es sólo una cuestión de afectos (aunque se base en ellos), sino que implica la conversación social, el diálogo, las diferencias, la alteridad, la colectividad que nos ayude a “acomodarlos” con justeza en la situación determinada. (Molinier, Laugier y Paperman, 2009)

Es importante que estos espacios sean seguros emocionalmente, espacios en los que podamos nombrar nuestras dudas, nombrar y elaborar nuestros errores (y no sólo sentirnos avergonzadas por ellos). Las deontologías, las normas y las consecuencias punitivas de ciertas proposiciones morales no nos hacen infalibles (eso es imposible). Nuestra apuesta moral es aceptar que no sabemos qué hacer, no sabemos cómo decidir y esto implica que podemos equivocarnos. Necesitamos espacios seguros para elaborar nuestros malestares morales, porque lo que es considerado un

error, una equivocación, o una buena decisión, también está en función de quiénes están juzgando.

Por esto las teorizaciones no bastan, porque se siguen manteniendo en el registro de las cosas que se dicen, de los conocimientos. Tampoco bastan los ejercicios sensibles en los talleres. Para hacernos cargo de la dimensión existencial de la moral necesitamos generar espacios de diálogo para interpretar colectivamente nuestros sentires, darles lugar, nombrarlos y poder interpretarlos de la mano de nuestros saberes y los de los demás.

Esto quiere decir que en la práctica de las estéticas del cuidado generamos situaciones que nos hagan sentir nuestras moralidades, nuestros gozos, nuestras dudas, nuestras certezas, en situaciones compartidas y siempre concretas: ¿cómo representamos el buen cuidado? ¿cómo se ven los descuidos en el territorio? ¿cómo se vería un cuidado de las niñeces que no sea adultocéntrico? A estas situaciones les permitimos que nos invadan, les prestamos nuestros cuerpos para representarlas teatralmente, y después, nos detenemos y dedicamos tiempo a dialogar sobre qué emociones nos fueron acompañando a lo largo del taller, y qué preguntas o ideas se iban asociando a las emociones, a las historias. Para finalizar, analizamos colectivamente las moralidades que nos habitan, las ponemos en duda, analizamos en qué creencias se sostienen y cuáles son las consecuencias que podemos asociarles y anticipar.

La atención y la desatención

Volvamos a la premisa que sostiene la necesidad de sentipensar: la dimensión sensible es fundamental para la vida humana porque nuestras vidas se realizan en nuestros cuerpos. La primera educación moral se anclaría en la percepción misma, en la capacidad de sentir estímulos.

Cabe precisar que no existe tal cosa como “la normalidad” de la sensibilidad. No todas, todos y todes sentimos de la misma manera. Hay quienes no pueden ver, o escuchar, hay quienes son hipersensibles. El propósito de una estética del cuidado no sería generar una biopolítica en la que los cuerpos tengan que sentir de una determinada manera.

Una ética-estética del cuidado no es una propuesta sobre cómo deberíamos percibir, sino sobre cómo ponemos atención. La atención es un movimiento psíquico asociado a la percepción, que implica decisiones (que pueden ser o no conscientes). La atención es la realización de una moralidad

sobre la sensibilidad, implica elegir qué estímulos son importantes, en qué debemos detenernos, qué variables cuentan.

Sin embargo, la vida sensible está saturada dada la cantidad de estímulos que nos rodean (visuales, sonoros, táctiles...). Imposible poner atención a todo lo que percibimos. Una de las primeras cosas que nos enseña nuestra cultura es a discernir de entre todo lo que percibimos qué es lo que importa y qué no importa. Aprenderemos qué sonidos son normales, cuáles son los olores de la comida, qué gestos son relevantes, qué tonos de voz son preocupantes. Nuestra supervivencia requiere que aprendamos a qué ponerle atención, y también, a qué no ponerle atención. La atención –o la desatención– precede las acciones.

Se dice que el cuidado es la respuesta adecuada a una necesidad. La atención sería una respuesta a la expresión de una necesidad, que en sí misma ya da forma a la respuesta. Pero la expresión de la necesidad, como he dicho, no es tan clara. La atención es interpretación. (Molinier, 2023, p. 75)

Las acciones –entre ellas las acciones de cuidado– dependen de cómo distribuimos nuestra atención ante el panorama de estímulos en los que vivimos, pero dicha atención implica cómo hemos aprendido culturalmente a interpretar las situaciones. No hay acción u omisión en la vida humana que carezca de sentido social, cuando algo es tratado o percibido como irrelevante lo que está detrás es una cultura que lo ha determinado así.

Así, por ejemplo, habrá quien haya aprendido a poner atención en la cantidad de comida disponible en una cacerola antes de elegir cuánta comida servirse, quizá haya aprendido que la cantidad de comida a tomar está en función de la cantidad de personas que van a comer. Habrá quienes sean culturalmente entrenadas a hacer el cálculo entre las personas y la cantidad de comida mucho antes de percibir “cuánta hambre tengo”. Mientras que habrá quienes puedan auténticamente no poner atención ni a cuánta gente hay, ni cuánta comida disponible, ni cuánta hambre se tiene. La atención es percepción aprendida, sensibilidad educada.

Por esta razón es que afirmamos que en la mayoría de las situaciones sociales lo contrario del cuidado no necesariamente es el daño directamente infligido, sino que la estrategia para no cuidar, para no responder a las necesidades, es precisamente no ponerles atención o, en los casos más extremos, no percibirlos. (Molinier, 2013; Tronto, 1993)

La atención es la realización de una elección moral, elegir qué merece nuestra consideración. Su contrario, será la indiferencia: lo que no nos interesa, lo que no merece nuestra consideración. La estrategia más potente para mantener las cosas como están es mantener la distribución hegemónica de la atención. La mejor manera para que algo no cuente es precisamente que no cuente, desestimarlos como irrelevantes¹⁰.

Hay una tercera posibilidad que ha sido estudiada en el contexto de la salud colectiva latinoamericana, ya que muchas veces lo contrario de la atención (en este caso la atención sanitaria) es justamente la desatención. La desatención es un concepto muy potente para explicar la distribución social de la atención, puesto que la estrategia sociopolítica más convencional implica condescendencia, no necesariamente la indiferencia o la negación. La desatención implica que vamos a aceptar que hay ciertas variables que son relevantes para la decisión que nos ocupa, pero nos daremos permiso de “ponerlas entre paréntesis”. (Salamanca González, 2021) La desatención es la estrategia que usamos cuando “reconocemos” que hay estímulos o variables importantes que vamos a ignorar.

En el campo de la salud, podemos reconocer que la salud, la enfermedad, la vida y la muerte están afectada por “los determinantes sociales” (o por su determinación social), pero se puede elegir que el acceso a alimentos, las migraciones forzadas, la violencia de género, el alcoholismo, la contaminación por extracción minera son asuntos que tienen que ver con la salud, pero “indirectamente”. Así que nos podremos dar autorización para no atenderlos, porque decidiremos cuáles son las variables que sí merecen atención “directa”, en el caso de la salud, la atención se valida en la incidencia de enfermedades o en las primeras causas de mortalidad (aunque *desatenderemos* si la primera causa de muerte en ciertos grupos es el homicidio o el suicidio).

A nivel individual, dado que la atención está configurada de manera social (es la cultura la que nos enseña qué cuenta y qué podemos ignorar) no estamos frente a una cualidad o defecto de las personas, dicho de otra manera, no hay personas que sean atentas mientras que otras no lo son. Más bien, hay configuraciones socioculturales que hacen que se expresen actitudes y acciones atentas, mientras que hay otras configuraciones en las que gana la indiferencia. (Molinier, 2013)

¹⁰ En el contexto de las discusiones públicas esta estrategia se usa nombrando las prioridades o los intereses de los otros como “fuera de tema”.

A nivel colectivo, habría que reconocer que hay dinámicas instituidas que deciden cuál es la agenda para la atención y, sobre todo, cuáles son las desatenciones que nos permitiremos. Tanto la atención como la desatención están estructuradas socialmente de manera que hay colectividades, personas, lugares, problemáticas que son sistemáticamente desatendidas. (Hersch Martínez, 2019) En el ámbito político podemos llegar a reconocer que ciertas personas con ciertas necesidades existen y que tienen argumentos para exigir nuestras atenciones, pero el sistema hegemónico ofrecerá razones para seguir dando atención a las mismas problemáticas, a las mismas personas, a los mismos lugares, mientras que se siguen desatendiendo las personas racializadas o las zonas de sacrificio. (Hersch Martínez, 2020, 2013; Hersch Martínez y González Chévez, 2011) La desatención también se naturaliza.

Con la vocación de generar alternativas a las sensibilidades e insensibilidades instituidas por el sistema-mundo-moderno, si partimos desde esta manera de entender la atención y la desatención, no hay personas que “no puedan” poner atención, lo cual abre posibilidades para práctica de una sensibilidad atenta. En este sentido, como lo he comentado a lo largo del ensayo, mucho de lo que hacemos en los talleres de estéticas del cuidado es jugar a *poner atención*: juegos que involucren la atención al propio cuerpo y a los cuerpos otros, juegos que impliquen poner atención a los gestos, a las actitudes, a las “pequeñas nada” que acaban determinando nuestras experiencias sensibles. (Molinier, 2013)

Desde esta perspectiva la percepción, la atención, la necesidad y el cuidado son parte del mismo flujo sensible, se construyen una sobre la otra. Además, están envueltas en configuraciones culturales que implicarán muchas interpretaciones, preconcepciones, prejuicios, conocimientos y experiencias previas. Es precisamente por esta razón que desde mi perspectiva es un absurdo tratar de separar el trabajo del cuidado de las disposiciones emocionales y sensibles que le dan forma, y que de muchas maneras determinan su realización.

En situaciones reales, la necesidad suele ser silenciosa; hay que adivinarla, inventarla. Tomarse su tiempo, observar, mirar alrededor. Interpretar significa percibir e imaginar. [...] Es este arte de adaptarse a situaciones siempre particulares lo que caracteriza lo que llamamos cuidado, el cuidado visto como preocupación por los demás, y es también lo que lo hace informe, invisible o discreto. (Molinier, 2013, pp. 75 y 80)

El cuidado, la mayoría de las veces, está en la anticipación: la buena cuidadora tiene la comida lista antes de que dé hambre, tiene los ingredientes

para cocinar, sabe cuándo hay que cambiar las sábanas, sabe quién se está sintiendo incómodo, sabe cómo hacer sentir a las personas incluidas, apreciadas. El *buen* cuidado está ajustado a las situaciones, dicho ajuste es en gran medida un ajuste al contexto sensible y emocional que caracteriza las circunstancias. En ocasiones me gusta nombrar que el “buen” cuidado está en el “pre”, prever, preatender, preimaginar...

Una ética del cuidado significa considerar que realizar las acciones que mantienen las vidas en el planeta es importante, pero decirlo sólo así, significaría decir que el cuidado es importante. Una *ética* del cuidado implica instalar como horizonte de lo que cuenta, de lo que realmente vale, las acciones que sostienen la vida cuando se realizan “cuidadosamente”. Dicho de otra forma, se puede defender el cuidado y que éste se realice de forma violenta o mercantil. Una ética del cuidado implica instalar como horizonte moral el realizar las acciones que sostienen las vidas en el planeta buscando que se ajusten a las circunstancias, tanto material como sensiblemente.

Un ejemplo que nos muestra cómo la necesidad, la anticipación, la opacidad y la interpretación pueden jugarse en una misma situación es la primera historia que compartí al inicio de este capítulo. En ella tenemos una protagonista que escucha que la llaman y se imagina quiénes son las voces, se imagina además para qué la quieren, y elige no escucharlas. El día de la representación, en el taller, no había razón clara para el público del porqué la protagonista elegía ignorar las voces. No sonaban impositivas ni intimidantes. Fue muy sorprendente, cuando la protagonista gritó su propio nombre (el mismo que llamaban las voces) que todas las personas que estaban alrededor llamándola, decidieran venir a ayudarla, a prestarle atención, a cuidarla.

La percepción, la atención, la desatención, la interpretación de necesidades y los cuidados se realizan siempre sobre un fondo de opacidad:

La opacidad acoge y recoge el misterio y la evidencia de todas las poéticas, es decir, de todos los detalles de los lugares del mundo, sin ofuscarlos nunca y sin tratar de reducirlos a la unidad. (Glissant, 2009, p. 70)

Particularmente en la práctica de los teatros de participación queda claro cómo podemos entrenarnos a aceptar la opacidad que caracteriza nuestras relaciones con los otros. En estas prácticas, hay muchos ejercicios o espectáculos que implican que una persona o un grupo re-presente una historia real que acaba de ser compartida por su protagonista. Es decir, que

alguien cuenta un relato que efectivamente vivió y los actores y actrices hacen su interpretación-representación de ella.

Hay muchos niveles de opacidad a los que nos entrenamos: primero, a saber que ponemos atención a ciertas partes del relato, que nuestra escucha está filtrada por nosotros mismos, por nuestras propias historias; también nos entrenamos a la opacidad frente a nosotras mismas, al permitirnos resonar afectivamente con las historias, muchas veces sin entender por qué resonamos o no con cierta historia; hay una opacidad creada por la representación misma que es colectiva, en ese sentido ninguna resonancia (interpretación, gesto, sonido...) de una actriz individual es la representación completa; finalmente, hay una opacidad en la recepción de la representación, nunca sabemos cómo está entendiendo el público lo que le presentamos.

El pensamiento del Otro es la generosidad moral que me inclina a aceptar el principio de alteridad, a darme cuenta de que el mundo no está hecho de un solo bloque y que no hay una sola verdad, la mía. [...]

El Otro del pensamiento es movimiento mismo. Tengo que actuar. Es el momento en que cambio mi pensamiento, sin abdicar mi contribución.

Cambio, intercambio. Se trata de una estética de la turbulencia, cuya ética correspondiente no está dada de antemano.

Si aceptamos que una estética es un arte de concebir, imaginar y actuar, el Otro del pensamiento es la estética puesta en práctica por mí, por tí, para alcanzar una dinámica de la que podamos participar. (Glissant, 1990, p. 169)

La ética, la epistemología y la estética no están separadas, no se viven de forma independiente. Aceptar la alteridad del otro tiene una dimensión moral en la que valoro la diferencia, tiene una dimensión epistémica en la que acepto que no puedo apropiarme del otro (conocerlo igual o mejor que él mismo), tiene también una dimensión estética en la que nos toca imaginarnos manera de comunicarnos, de colaborar, de construir, de jugar.

Las relaciones sociales no están hechas todas con el mismo molde, porque las vidas no siguen un solo patrón. La vida humana implica una dimensión fundamental de imaginación moral (Pierron, 2016), las vidas y las morales se hacen en el caso por caso (Kleimann y Benson, 2014). Sólo si aceptamos la alteridad de los otros y del mundo podemos valorar el poner atención. Sólo ponemos atención cuando no “nos las sabemos todas”. No ponemos atención si tenemos la certeza de que podemos predecir a las personas, las circunstancias o las dinámicas sociales.

Necesitamos valorar la opacidad en sus dimensiones éticas, epistémicas y estéticas para darnos cuenta de en qué medida es indispensable poner

atención. O más precisamente, para mantener la habitabilidad del planeta (y para otros fines) necesitamos una redistribución de las atenciones y las desatenciones estructuradas por el sistema-mundo-moderno.

La escucha como posición política

En la práctica teatral contemporánea (en varias formas de teatro comunitario y en los teatros de participación, por ejemplo) comenzamos siempre por la propuesta de interpretar al otro como alguien radicalmente otro, del que no sé todo —ni puedo saberlo, ni quiero saberlo—. Cuando alguien se acerca, tenemos que escucharle para conocerle. En la vida cotidiana estamos acostumbradas a interpretar sobre la base de nuestros prejuicios: “sé todo de una persona al ver sus gestos, al escuchar su voz y sus maneras de hablar, al ver cómo está vestida”. Escuchar es la alternativa que proponemos frente a la interpretación desde nuestros prejuicios.

La escucha no es auditiva, o no es *solamente* auditiva. Escuchar para nosotras implica detener los juicios —sobre todo detener los prejuicios—. El primer paso para escuchar es justamente detener el discurso. Si bien es cierto que escuchar no se reduce a cerrar la boca, también es cierto que escuchar se dificulta mucho (¿se imposibilita?) si no estamos dispuestas a detener nuestras palabras.

Escuchar es detener el juicio, detener las significaciones imaginarias que nos han sido dadas por nuestra historia y cultura para permitirle al otro, otra, u otre, codificarse como desee. Significa que prestaremos atención a las interpretaciones que ella misma propone para sí.

Suspender todo juicio de realidad para poder disponerse a escuchar lo que se dice o los hechos del lenguaje, que son a su vez inseparables de intensidades específicas (o afectos); en otras palabras, no sólo dejarse afectar, sino simultáneamente tomar en serio lo que se dice, para *entrar en las formas de vida*. (Molinier, 2018, p. 81)

Intelectualmente, o epistémicamente, escuchar significa partir de la premisa de que “no nos las sabemos todas”, es decir, que no conocemos a la otra. Si siento que sé suficiente sobre ti, no necesito escucharte “ya sé lo que vas a decir”. Escuchar significa luchar contra la transparencia colonial. La apuesta por la escucha es una faceta de la defensa de la opacidad, aceptar que: no sé todo sobre ti, no sé lo que vas a decir, no sé cómo interpretas tu mundo, no te conozco mejor que tú misma.

Entender la escucha como una posición política, como una apuesta para la vida común, o como una forma *otra* de estar en el mundo, implica dividir nuestra atención: cuando escuchamos no estamos completamente encerradas en nosotras mismas, ni tampoco implica estar completamente vertidas en la otra persona. Escuchar implica una posición atravesada entre lo otro y yo.

Desde mi perspectiva, esta escucha está muy bien realizada y desarrollada en el teatro; por esta razón que insistía en la introducción en que hay mucho que podemos aprender de la práctica escénica. Cuando estás en escena debes aprender a poner atención al escenario, a ti misma y tus memorias (tus líneas, los gestos, los trazos escénicos) y *al mismo tiempo*, debes poner atención a lo que pasa tras bambalinas, a las direcciones que te den desde fuera del escenario, a tus compañeros de escena, al público...

Gran parte del entrenamiento que implica ser actriz es justamente aprender a escuchar, a escuchar las pausas, los silencios que implican las entonaciones o las palabras. Aprender a escuchar el tiempo que toma un gesto, o una respuesta (sea verbal o corporal).

Insisto en que las actrices y actores desarrollan esta escucha porque quiero decir que la propuesta de la escucha como base de las relaciones con la alteridad, o, dicho de otra forma, la escucha como posición ética y política, no es un ideal irrealizable. La escucha como manera de ser y estar se realiza en los escenarios y en los ensayos teatrales todos los días. Mi propuesta es sacar la escucha corporal y sensible de los escenarios y de los espacios escénicos para extenderla a la vida social.

La escucha como posición política implica salir de la experiencia individual de la vida propia, implica quedarnos atravesados a la mitad, entre mi propia experiencia y el mundo. Detener la percepción entre la autopercepción y la percepción del mundo. Esta posición no niega el “yo” o sus experiencias, simplemente disminuye su protagonismo. La escucha como posición política implica el valor moral de la diferencia, que la vida moral divida su atención: mitad yo, mitad el mundo.

Escuchar implica habitar desde una apertura a la alteridad. Ahí se funda su justificación y pertinencia ética. Sin embargo, su potencial político es mucho más amplio. Es desde la escucha como manera de estar en el mundo que podemos abrir espacio para el encuentro con lo otro (humano o no humano), es precisamente desde el encuentro que podemos construir maneras de ser y de relacionarnos que sean autónomas, no verticales, ni coloniales. En la resonancia (que depende del encuentro, de la escucha y de la percepción) es que podemos construir comunidades autogestionadas desde sensibilidades compartidas.

En un mundo saqueado por el neoliberalismo, sus mentiras, sus estafas, sus falsos valores y su falso lenguaje, el movimiento del cuidado saca a la luz otras narrativas que cuestionan lo que es importante para los seres vivos. Las historias del cuidado conmueven. Apelan a lo que yo preferiría llamar lo pático más que a las emociones, o incluso a los sentimientos. Lo pático se refiere a lo que en fenomenología psiquiátrica se denomina el encuentro –es decir, lo que me sucede por la presencia del otro en el campo de proximidad, o cómo me afecta la presencia del otro. (Molinier, 2018, p. 41)

El énfasis que hace Pascale Molinier es en la escucha y el encuentro como sostenidos en una sensibilidad “anterior” a la elaboración sociocultural de lo percibido. Digamos que en cierto sentido una sensibilidad “anterior” temporalmente a las emociones y a los sentimientos. De ahí la sugerencia de volver al griego con la raíz en el *pathos*, la raíz del encuentro estaría en la sensibilidad, en la percepción. El encuentro se construye sobre este afecto, sobre el permitirse ser afectado por las alteridades.

Dicho de otra forma, los encuentros con lo otro están montados en una dimensión sensible. En ese contexto, existen al menos dos alternativas: darme tiempo de percibir y sentir el encuentro o imponer mis conocimientos previos, mis interpretaciones previas, mis palabras, juicios y prejuicios preconstruidos.

Hay dos vías de argumentación para defender la escucha como posición política, por un lado, el potencial violento de las interpretaciones estereotípicas, y por el otro, el potencial creativo e in-surgente del encuentro con lo otro. Para explicitar la primera argumentación retomo a Pascale Molinier:

Lo que podemos hacer por la democracia y contra la violencia, nosotros los psicólogos, cuando prestamos atención, cuando nos preocupamos por los demás y por el lenguaje, es decir, cuando amamos lo suficiente a las palabras y a las personas, es tener en cuenta que las palabras hieren, y a veces son nuestras propias palabras, nuestras interpretaciones, nuestros conceptos. Existe una vulnerabilidad lingüística y las heridas simbólicas pueden ser irreparables. Conviene entonces sostener *una política de la escucha*. (2013, p. 46)

No escuchar es elegir los discursos hegemónicos, las voces altas, las interpretaciones estereotípicas. No escuchar es elegir al “yo” sobre todo y sobre todos. No escuchar es una forma de violencia simbólica que encierra las identidades individuales y sociales en los discursos que se generan sobre ellas, sin ellas. No escuchar hace daño, nos hace daño. No nos permite

comunicarnos, no permite una acción social que no nos reduzca a la obediencia. Sin escucha no hay posibilidad de relaciones horizontales. Sin escucha no hay más que la reproducción de los discursos hegemónicos, y en ese sentido, sin escucha el único cambio posible es el dictado desde lugares de poder. Para los subalternizados, sin escucha sólo hay reproducción.

Desde una perspectiva optimista, elegir la escucha permitirá el encuentro y a todo lo que pueda surgir de él. Si adoptamos una posición de escucha podremos cuestionar lo que sabemos o sentimos, podremos cambiar de maneras de estar en el mundo y podremos crear espacios para la imaginación colectiva, para resonancias que permitan la construcción de futuros.

La escucha como posición política implica comprometer nuestros cuerpos con aquello que escuchamos, sentipensando el porqué escuchamos, a quién escuchamos y qué consecuencias tiene dicha escucha. En ese sentido, la primera consecuencia política de la escucha es la apuesta precisamente por lo político, por formas de relación que exceden el protagonismo y la centralidad del individuo. Una segunda potencia política, es que tanto la escucha como las interpretaciones pueden ser colectivas. Finalmente, la escucha puede dar lugar a la resonancia que implicará nuevas vinculaciones.

Apostar por la escucha, dentro de la estructuración moderna-colonial de la sensibilidad, puede ser percibido como violento. Dado que en la sensibilidad neoliberal no hay nada más importante que el individuo, la propia palabra, la autodeterminación, el “sálvense quien pueda”, no parece claro por qué o para qué salir de mí misma. No sólo eso, sino que la escucha como posición política, implicaría reconocer las diferencias de poder que la realizan en el caso por caso, en ese sentido, entre más privilegios goce en un contexto, tendría que escuchar más y hablar menos, lo cual va a contracorriente de la institución actual del mundo.

Apostar por la escucha es entonces un acto de resistencia contra la individualización y el egocentrismo instituido sobre el sentir. Escuchar es un asunto político que permite nuevas formas de in-surgencia de lo social (Rolnik, 2018), es una alternativa que podría permitir revertir ciertas relaciones de poder al abrazar el encuentro y la diferencia. Escuchar es apostar por que la estética esté en el proceso, y no necesariamente en el producto “artístico” terminado. (Boal, 2004)

La dimensión sensible del Antropoceno

Desde el inicio de este ensayo quedó manifiesto que entre todas las discusiones sobre el “Antropoceno” una de ellas se refiere a cuáles son las crisis, cuáles son las perspectivas, cuáles son las voces que serán tomadas en cuenta. ¿Quién ocupa el lugar de enunciación que le permita definir el Antropoceno, y, en consecuencia, una agenda para hacerle frente?

Desde la mirada que he ido argumentado, una de las facetas del Antropoceno implica la insensibilidad generalizada, que no se resuelve con argumentaciones. No hay nada que podamos decir, ningún argumento, ni racional, ni ético o moral, que nos obligue a percibir o a poner atención a los problemas y urgencias de los otros. No hay manera en que podamos obligar que nos importe lo que no nos importa, lo cual se vuelve mucho más grave al considerar las realidades no humanas.

Es como si el hecho en sí, el estado de las cosas, obedeciendo a leyes subterráneas, siguiendo su propio camino fijo, engendrara a su alrededor un nuevo tipo de indiferencia, que no es realmente egoísmo o estupidez, y menos aún ignorancia o falta de valor. Así se extienden formas de sensibilidad erosionadas o estandarizadas, pero a ambos lados de la demasiado visible línea divisoria. (Glissant, 1990, p. 178)

Uno de los problemas que encontramos presente, tanto en los nortes como en los sures, es una forma de sensibilidad erosionada –¿o insensibilidad? – que nos lleva a no percibir, o a naturalizar nuestras propias experiencias sensibles de las crisis. Dichas insensibilidades contra nuestras propias percepciones hacen que “el Antropoceno” parezca una amenaza futura que nada tiene que ver con los olores en las ciudades, con la basura en nuestros territorios, con la escasez de agua para las personas (no para las industrias), nada que ver con el aumento de la temperatura cada año, nada que ver con los temporales de sequedad cada vez más largos y acentuados, nada que ver con los autos abarrotando las calles de una persona por auto...

Las reflexiones del Antropoceno nada parecerían tener que ver con nuestros cuerpos y nuestros problemas reales. En este sentido la dimensión sensible del Antropoceno parece un contrasentido, nada del Antropoceno pareciera sensible, quizá sería más comprensible su opuesto: el Antropoceno tiene una dimensión de insensibilidad; se basa en una serie de insensibilidades, de no-percepciones, estructuradas y entrelazadas.

La estructuración de la dimensión sensible es una tarea fundamental de toda sociedad. (Castoriadis, 1989, 1999a) En ese sentido, en las opciones e instituciones disponibles sobre qué es el mundo y cómo se habita hay siempre subyacente un reparto de lo sensible. (Rancière, 2011) Esto significa que hay

un régimen de lo sensible del sistema-mundo-moderno que cultiva la insensibilidad, incluso la crueldad.

El régimen sensible del sistema-mundo-moderno se ha construido sobre el mandato de esconder, negar y patologizar la sensibilidad. La sensibilidad es el enemigo del sistema-mundo moderno en todos sus ejes: es la enemiga inventada de la racionalidad, no da dinero lo que significa que no sirve en un sistema capitalista, está feminizada lo que la convierte en enemiga del patriarcado. Dado que la sensibilidad es signo de debilidad, la insensibilidad (incluso frente a sí misma) se convierte en una virtud moral, se trataría de no sentir, ignorar, dejar pasar, ser indiferente y tomar distancia.

Subestimar la sensibilidad es pertinente para mantener la estructuración moderna-colonial del mundo, particularmente pertinente para mantener la indiferencia de los privilegiados: si me educan para no poner atención, no me siento responsable de mis acciones, mucho menos de mis omisiones. En ese sentido, las desatenciones patogénicas del sistema-mundo se fundan en la desensibilización (de preferencia la no-percepción) frente a ciertas realidades.

Hay también una estructuración de la desatención a nivel sistémico, lo cual significa que usualmente los daños, muertes y crisis que se presentan son precedidos por desatenciones. Usando una metáfora médica, podríamos decir que el Antropoceno es la falla orgánica múltiple de todo aquello que el sistema-mundo-moderno decidió desatender, minimizar e ignorar. Con otras palabras, la desensibilización y la consecuente desatención sistémica frente a ciertas realidades, geografías, personas, etc. Es patogénica, engendra daños y muertes evitables. (Hersch Martínez, 2019)

Aquí se sitúa una de las preguntas morales del Antropoceno ¿cómo imaginar la salida de las crisis en una sociedad que hace el elogio del individualismo, del egoísmo, la sociedad del *homo economicus*? Porque es ese modelo de humano, el *anthropos* del Antropoceno, es él quien lo causó y quien lo sostiene. Desafortunadamente, ese modelo no existe solamente en las clases de economía, en las leyes, o los mercados, sino que está en nuestras significaciones para vivir, en nuestros deseos, en nuestros sueños, en lo que interpretamos como “éxito”, en nuestras aspiraciones, intereses, en nuestros cuerpos.

Una de las victorias del sistema-mundo es la creencia compartida de que el mundo “es así”, que el sistema-mundo-moderno es “la realidad”, de manera que es imposible imaginar fuera de sus mandatos. Parece que ser racional se reduce a aceptar la institución actual del sistema-mundo-moderno como condición de posibilidad para cualquier proyecto histórico y político.

Sabemos, sin embargo, que el sistema-mundo ha subestimado la vulnerabilidad e interdependencias generalizadas que permiten las vidas en el planeta, en ese sentido, una parte del pensamiento en el Antropoceno implica repensar seriamente los modelos e imaginarios que utilizamos para crear y proyectar tanto las ciencias modernas, como las descripciones y alternativas a las crisis actuales.

Una lectura sentipensada del Antropoceno puede afirmar que no podemos seguir imaginando y soñando con las mismas imágenes, simplemente porque no tenemos un planeta que pueda sostener el modo de vida imperial para todas, todos y todes. No podemos seguir deseando el mismo “desarrollo” que el norte global, puesto que ese camino moderno está arriesgando –y comprometiendo– la posibilidad misma de la vida en el planeta a costa de mantener la ganancia capitalista de algunos.

Seguir soñando –y proyectando el mundo– en moderno es insostenible. No hay planeta que alcance a “elevar” el nivel de vida del 99% para “alcanzar” al 1%, simplemente no hay materiales para la distribución equitativa de las tecnologías que el modo de vida imperial implica; dejando de lado la contaminación, los problemas de salud y la pauperización que ocasiona la megaminería a cielo abierto, por mencionar un ejemplo.

Desde esta perspectiva es imposible predecir el o los caminos para salir de las crisis, lo que es posible sostener es que las crisis tienen una dimensión imaginaria que está construida sobre un régimen de sensibilidad o de insensibilidad que permite o impide ciertas formas de creatividad y ciertos futuros alternativos.

Una lectura sensible de las crisis implica aceptar que incluso sólo imaginar las posibles alternativas requiere movilizar otros imaginarios que aquellos que impone el sistema-mundo-moderno. En este contexto, para imaginar de maneras no-modernas, o anti-modernas, presento las estéticas del cuidado como alternativas. (Wolfesberger, Kaltmeier y Volmer, 2024)

Si reconocemos la irrupción del sistema-mundo-moderno en nuestras sensibilidades, y en nuestros cuerpos, postulo que el Antropoceno se construye sobre una dimensión sensible. En ese sentido, una de las vías de acción para responder al Antropoceno es cultivar otras maneras de percibir, cultivar la escucha como modo de relación social, cultivar otras maneras de distribuir la atención y la desatención, otras maneras de *sentipensar*.

La Relación no infiere ninguna de nuestras morales; depende enteramente de nosotros inscribirlas en ella, mediante un esfuerzo terriblemente autónomo de la conciencia y de nuestros imaginarios del mundo. Las conductas morales sufren ya no por historias que nos contamos a nosotros mismos, sino

que emanan directamente de la estética (una visión aproximada o imaginaria del mundo), que experimentamos conjunta y directamente, por lo general en caos. (Glissant, 2009, pp. 73-4)

Este estudio tiene como raíz una pregunta moral que cuestiona cómo hacer para que la vida del otro humano, y las vidas no humanas, adquieran valor para nosotros de manera que nos comprometamos con la vida en nuestras esferas. La respuesta que hemos ido construyendo son las estéticas del cuidado, como concepto y práctica. Es decir, a una pregunta moral le construimos una respuesta estética que implica, como señala Édouard Glissant en esta cita, que las conductas morales dejen de surgir de mandatos verticales y se construyan desde nuestras sensibilidades compartidas.

Considerando seriamente la dimensión estética de las crisis, optando por una política de la escucha, podemos preguntarnos ¿qué pasaría si ampliamos la escucha sobre las crisis de habitabilidad? ¿qué pasaría si redistribuimos la atención y la desatención alrededor del Antropoceno? ¿qué voces y qué discursos se pronuncian respecto a los cambios globales? ¿qué significaría mantener una política de la escucha frente al Antropoceno?

Desde un optimismo estratégico, ¿qué resonancias y qué vinculaciones podrían in-surgir si elegimos sentipensar el Antropoceno desde la escucha? ¿Qué alternativas al Antropoceno podemos cocinar si elegimos escuchar lo que parece que ya está hirviendo por todos lados?

Otro mundo en este mundo para todo el mundo



Fotografía del taller Estéticas del Cuidado para el Antropoceno con el grupo Teatro Nómada, por la fotógrafa Perla Brambila. Febrero de 2023.

Inicio¹¹

Algunas cosas están desenfocadas, pero permanecen, no se han ido, están ahí. Algunas lastiman, unas solo incomodan. Otras están por nombrarse. Y las que resaltan, se admiran como si fueran únicas, desbordamos cada pedacito del interés para presentarlas. Quedan muy pocas de éstas, varias personas las llamaban fronteras. Los más viejos entes suelen extrañarlas. Soy uno de ellos, pero no las extraño porque he dedicado mi vida a deshacerlas ¿Sientes mi diversión? Las primeras que borramos fueron las que estaban dibujadas, fuimos desapareciendo todo rastro. Las que estaban señaladas con letreros fueron las más sencillas de quitar. Pero las que estaban custodiadas y

¹¹ Este cuento es producto de la Colectiva Narvales: Ale Esquer, Alessa Silva Igartúa, Angélica Haydeé Anguiano Macías, Damariz Hernández Espinoza, Enrique Ruíz García, Martha Leticia García Solano, María Grace Salamanca González, Octavio Corona Ochoa...

patrulladas tuvieron que esperar, pues redistribuir en nuestro equipo de borrafrontiers a quienes vivían de la vigilia fronteriza fue un diálogo que duraba entre diez a doce años. Muchos se resistieron. Aunque la palabra “frontera” ya no existía en los acuerdos imaginarios, poco a poco notamos que había más opciones para organizar nuestra vida y que en las nuevas dimensiones podíamos hacer más tiempo para nuestras hijas e hijos. Fuimos sintiendo motivos más valiosos al compartir pensamientos que al separarlos, fuimos uno y luego no, los nombres se olvidaban y la tierra empezaba a respirar con el latir del cuerpo.

+++++

**Lector para continuar la lectura puedes ir a cualquier desarrollo, puedes leerlos todos, o solo algunos. Puedes leer en el orden impreso, o en cualquier otro. Al final, hay un solo desenlace.*

+++++

Desarrollo 1:

Noté que no había ni una frontera más, pero seguíamos buscando. Había quienes estaban convencidos de que quedaban algunas escondidas, algunas imaginarias, tal vez en el pensamiento de quienes aún se nombraban aguerridos, pues corrían secretos entre las orillas de lo que antes fue un “hasta aquí”, que decían que todavía no lo habíamos logrado.

La mar tenía su marea baja ese día. Seguíamos buscando, pero ya no sabíamos qué. Había pasado tanto tiempo que ya éramos seres extraños. El aire cambió, comíamos lo que estaba al paso, descubrimos objetos que nos permitieron reconocernos en el otro y comunicarnos a través de otros sonidos. El olfato era nuestro sentido más desarrollado, habíamos retomado el presente abriendo el pasado, había mucho más qué sentir, fue por eso que dejamos de dormir. Buscando, empezamos a bailar sonámbulos, ya no éramos borrafrontiers, ni personas, éramos una comunidad de seres extraños que buscaban algo.

+++++

Desarrollo 2

Hace unos minutos, recién he borrado la frontera que dividía a mi yo que está leyendo y mi yo que escribió esto en algún punto del pasado que ya está fundido con este presente continuo. En este ahora perenne todos mis yoes son un mismo yo, sin ser, de hecho, nadie. Dejé de preguntarme ya mi nombre, hace un par de semanas lo diluí entre la marea de recuerdos que vienen y van sin ser contenidos; los nombres son cosas casi obsoletas ya en este mundo.

Los nombres eran solo fronteras simbólicas que nos impedían ser algo más allá del “uno mismo”, que al final de cuentas no era ni “uno” y mucho menos “mismo” que nada ni nadie. Eso siempre fue una ilusión ¿Cómo podía un “alguien” ser solamente “uno”? ¿Cómo podía el “alguien” ser lo mismo? Aquí ya nadie piensa en la banalidad de ser ajeno, de separarse del todo, de ponerle nombre a su pedazo de existencia corporizada.

Ahora todo es más complejo porque, por cierto, también ya está pasando de moda esa obsesión humana por reducir el mundo a lo simple. Sí, definitivamente eso de las dicotomías: que si hombre o mujer, que si tierra o cielo, que si bueno o malo, que si dentro o fuera, que si tú o yo, eran vicios de la modernidad que tardamos mucho tiempo en quitar los borrafrontiers. Fueron requeridas varias décadas para el procedimiento, pero finalmente las más abrasivas soluciones de pensamiento crítico, agua destilada y granalla de amor lograron ese cometido.

Como decía, ahora todo es más complejo, pero ello paradójicamente lo hace menos complicado. En el mundo del presente todos somos parte de todo lo que sea parte de lo que somos, es decir, estamos interconectados. Pero no me malinterpretes, no es que estemos conectados “los unos con los otros”, porque ni los “unos” ni los “otros” existen ¿Recuerdas? ¡Vaya! ¿Cómo lo explicarías?

Bueno, diré sencillamente que la organización de nuestro mundo actual reposa sobre la aceptación de lo complejo, de ese espacio simultáneo que enlaza y articula todas las realidades posibles. Nuestro mundo ahora se vive bajo el entendido de que eso que solíamos llamar “tú” y “yo”, “el esto” y “el aquello”, ahora colapsa mutuamente, interdependiente, son la complejidad entera en que habitan coexistiendo.

¿Recuerdas cuando la gente solía decir que el arcoíris tenía siete colores? ¡Vaya sesgo al que nos llevaba la ociosidad de la fragmentación! Por eso los nombres cayeron en desuso. No nos alcanzaban para denominar las cosas que no tienen cortes claros. No nos servían para reconocer las gradaciones posibles del entremedio, los detalles que se esconden diminutos cuando observas el silencio, cuando escuchas a las flores abrirse, cuando

huelo el regocijo, cuando palpas la dulzura y degustas las asperezas en el andar.

Aprendimos que lo que no se podía decir con palabras, eso que llamábamos “lo subjetivo”, había que comunicarlo compartiendo y aceptando la multiplicidad de sentires y sentidos que se manifestaban en cada experiencia particular. Sin juicios, sin pretender cristalizar momentos, sin intentar unificar formas de significar la vida. Simplemente inter-estando, coexistiendo en la pluralidad que hace a nuestro mundo tan grande como para albergar infinitas verdades simultáneas, indisociables y multiversales.

¡Ah, pero claro! Todavía usamos los números, y también decidimos conservar algunas fronteras como los umbrales de las puertas, las ventanas con sus cortinas y los armarios. Fue una decisión sencilla que tomamos sin chistar: los niños son muy felices jugando a las escondidas.

+++++

Desarrollo 3

Aquí hay calma, se respira en paz y se camina en paz. No hay órdenes, ni autoimpuestos. Hay risas y hay bromas, pero borramos las burlas, borramos sus sarcasmos y sus ironías tan montadas en la neurotipicidad de antes.

Acá hay caricias, hay nuevas formas de ternuras, hay caricias y hay ternuras interespecies. Por ejemplo, de los elefantes aprendimos a escuchar con los pies.

Nuestras relaciones se emanciparon del corsé dicotómico del “tú o yo”. Los jardines ya no tienen rejas. Los cubículos han sido abandonados. Los dictadores desertaron. Hemos erradicado con éxito la enfermedad de querer convencer. Ya no necesitamos antídotos.

Nos autoliberamos de tener que responder. Aquí se transpira calma.

+++++

Desarrollo 4

No existe una palabra o varias... Tal vez las palabras no basten para describir ese ritmo que nos consuela desde el vientre, por el que uno vive y por el que uno cuida el todo y la nada al mismo tiempo y sin la certidumbre de saber cuál es cuál.

Altas notas,
bajas notas,

silencios,
interludios:
y en cada clímax,
rebasa la escucha.

+++++

Desarrollo 5

Todes dicen que es otro mundo, para mí es “el antiguo mundo”. Aquel, que la modernidad nos hizo pensar que era inservible e inhabitable. Le habíamos hecho modificaciones y ese fue nuestro error. Hubo quienes nos enseñaron a odiarlo, a sentirnos avergonzados. Para muchos de los borrafrontiers y para mí, el alma se sentía inquieta. Seguro te llegó a pasar que te sentías desencajade.

Yo sentía como que algo y todo, me jalaba a lo profundo de la tierra, como si me reclamara la tierra. Mi mente divagaba imaginando cómo sería caminar todos los suelos, todas las tierras, y soñando que había ojos para todas las miradas ¡Ahora estamos aquí! No es un sueño ¡Espera, hagamos una breve pausa! Toma aire, respira profundo.

De nuevo, ¡inhala, exhala! Aaaaahhhhhh...

Tómate tu tiempo ¿Puedes verlo? Cuando leas esto seguro encontrarás que no somos tan distintos, pues las semillas sembradas por los antecesores de los borrafrontiers han germinado. Como dije, ha sido un trabajo de años. De aquellos que resistieron y cuidaron con cuerpo y espíritu lo que los borrafrontiers concretaron.

Ahora sentimos, pensamos y entendemos las conexiones entre el tiempo-tierra- espacio. Abandonamos la idea de ser humanos. Aceptamos nuestra más sencilla razón que nos permite habitar la tierra: somos seres vivos. Al quitarnos lo que se ha malentendido por “humanidad” nos acercamos a la vida.

Mis interconexiones como ser-vivo, para servir y para vivir se habían desdibujado en el mundo banal. Pero hoy, tejemos una nueva manera de comunicarnos y coexistir ¡Sí! Este telar hace evidente que no somos sólo yo o sólo tú, ni sólo ellos, somos todes los que habitamos y compartimos el espacio tierra.

La vida se volvió más simple. El tiempo es señalado por la luz del sol y la luna. No está ese ajetreo afuera de llegar al trabajo ¡Ah, por cierto! El trabajo había sido una de las cosas más terribles que atormentaba a los humanos.

La palabra futuro existe cuando se habla de la comunidad y desaparece cuando se habla de individualidad. Entendimos que la tierra, el agua, el viento y el fuego, no son de nosotros los seres vivos, nosotros somos de la tierra. El reconectarnos con la tierra nos hizo aceptarnos como seres interconectados. Nuestra espiritualidad ha vuelto y nos ayuda a pensarnos como un todo, aunque ahora somos más uno.

+++++

Desarrollo 6

Dejaron de existir los ejecutivos y los ejecutados. Comenzamos a ser más bonobos y menos chimpancés. Retomamos la sacralidad del Rito y de los Ciclos. Nos divertimos mucho creando. Volvimos a la tierra. A observar las sombras de los árboles. Aprendimos a fluir con las fases de las lunas y las estaciones. Los ancestros de todas las culturas nos enseñaron que nosotros somos nuestra propia medicina. La enfermedad la recibimos como guía que nos muestra dónde enfocar la energía. Nos entrelazamos en una interdependencia nutricia, emocionalmente ecológica. Sabemos quienes somos, de dónde venimos y a dónde vamos. Sentimos la misma energía que nos habita y que nos mueve. SOMOS UNO en la diversidad que cuidamos y respetamos, promovemos y valoramos. Somos salvajemente Libres. Anárquicos seguidores de la sabia razón del corazón, de la inteligencia Poética, de la ley del Amor.

+++++

Desarrollo 7

¿Que cómo llegamos aquí? Bueno, mira, para ti que naciste ya de este lado, te parece muy natural que el mundo sea así, interdependiente. Para los que vivimos el tránsito del pasado al presente, llegar hasta acá, fue como desaprender el mundo, fue como quemarnos la piel esperando que sanara, fue como romper la naturaleza que domesticamos y nos domesticó, pero no todos lo vivieron igual y no todos lo narran de la misma manera. Lo que nos trajo acá no fue la homogeneización ni el acuerdo, más bien fue una especie de desconfianza en los grandes consensos y en los proyectos globales. Para ser te honesto, todavía creo que antes y hoy, no sabíamos y no sabemos lo que el nuevo mundo significaba y significa, pero sí sabemos lo que no queremos que sea. No queremos un mundo en el que ser diferente duela. No queremos

un mundo en el que debamos mutilar la sensibilidad para encajar. No queremos un mundo en el que la sagacidad y la inteligencia eliminen la ternura y la honestidad. No queremos un mundo en el que las fronteras valgan más que la vida. No queremos un mundo en el que el yo se imponga al todes. Eso nos confrontó con la contradicción: O nos concentrábamos en lo que nos hace iguales y promovíamos “derechos humanos universales”, o celebrábamos las diferencias y promovíamos la relatividad de lo humano.

+++++

Desarrollo 8

Un caudal de pensamientos fue llegando a un bosque de palabras, ya crecidas, fueron madera para los sentidos ¿Cómo no temblar si siento? ¿Cómo no llorar si muerdo la aguja del compás por el sentido? Cargábamos furiosos nuestros temperamentos, —desdibuja paralelos— dijo el viento. Y más allá del horizonte, un abrazo se hizo monte y la niebla de adjetivos, largos viejos blancos pastos cubren nuevas bastas e hirvientes semillas que efervescen roncadas, bajo estelas cortas, a la espera de que el mundo también muerda como yo, el anzuelo. De a poquito cambió el tiempo, movió todo lo imaginario. Se combinó lo propio con lo otro y en las fricciones se comprimieron las voces para el nuevo canto. Las fronteras físicas cayeron antes, las mentales le siguieron, luego las abstractas y las conceptuales, la frontera entre el que come y el que es comido y la del que es deseo y el que es deseado, fueron las últimas en borrarse.

Desenlace

Me marchó ya, desde mi memoria, recordando batallas perdidas, las puertas cerradas, las sonrisas vacías. Sigue ahí la ventana. Me voy entre las grietas por las que se cuela la luz. Y en esa luz aparecieron ellos. Eran extraordinarios, casi invisibles. De múltiples formas y con raíces cortadas. Me abrieron una puerta, también invisible, y entré. Todes reían, jugaban, bailaban y la pasaban bien. Latires que se sentían a flor de piel y que traspasaban los cuerpos. Había espacios para todos los modos, para todos los tiempos, todos los pasos y todas las risas.

En un momento dado y de la manera más extraña, pero sutil, el clima se templó, la tierra se acomodó y las melodías eran armoniosas... Ya no

provenían sólo de aves, sino de las respiraciones coordinadas al viento, a un espíritu colectivo.

Después de haber recorrido todas las tierras, cerciorándose de que no quedara ninguna frontera sin borrar, el nuevo ente se plantó en algún sitio y con sus nuevas voces habló a la tierra y su canto no tuvo fin.

Silencio. Calma. Opacidad. La aparente dualidad se integra. Todo cabe, en todas partes, al mismo tiempo. Fuera del lenguaje. todo. palabras-que-se-resignifican. Es simple. Reír, mecer, lactar, cuidar en comunidad. Cabemos porque lo hemos creado. No hay palabra última, no hay argumento vencedor. No hay historia lineal. No hay versiones encontradas. Cabemos en un círculo que se expande, un Sí agradecido a todo lo que es.

— Si quieren será imperfecto, pero ya es otro, porque lo hicimos nuestro —.

Este multi-cuento fue escrito colectivamente por algunas de las personas que asistieron al taller de *Estéticas del cuidado para el Antropoceno* abierto a todo el público y organizado por el CALAS en enero de 2023 en la ciudad de Guadalajara, México. Estructuré este taller en cuatro sesiones que me parecen proposiciones para experimentar algunos de los conceptos fundamentales de las estéticas del cuidado:

1. Percibir es interpretar
2. Las dinámicas de atención y desatención
3. La escucha
4. La interdependencia generalizada de las vidas.

Cada taller estuvo dividido en tres momentos, iniciamos con juegos colectivos, seguido de un momento para co-crear improvisaciones escénicas, y finalmente, nos dábamos un tiempo para la reflexión y el diálogo colectivo. Para cada sesión, elegí un tema para las improvisaciones:

1. ¿Cuáles son nuestras crisis de habitabilidad? ¿qué problemas tenemos para vivir aquí?
2. Historias sobre lo que verdaderamente cuenta en la vida
3. Teatro espontáneo: cómo escucho e interpreto a la historia de la otra

¿Y la cuarta sesión? La cuarta sesión fue muy compleja y me implicó mucho tiempo, mucho *sentipensarla*. Me enfrenté al reto que muchos enfrentamos al sentipensar las crisis de habitabilidad, sentí que estaba frente a una coyuntura

que me obliga a elegir: o buscamos cómo reparar los problemas que hemos detectado, o generamos espacios para imaginar nuevas utopías.

Claro que pueden creer –con razón– que yo sola me metí en ese problema, bien hubiera podido hacer las dos cosas si hubiera organizado de otra forma el taller, pero para cuando esta reflexión me llegó, ya era un tanto tarde. Como escribí antes, parte fundamental de la disposición que estos talleres requieren es estar abierta a la escucha, al grupo. En ese sentido, planeo los talleres antes de que sucedan, y los voy re-imaginando a medida que se van sucediendo. Para cuando me llegó esta reflexión, ya había pasado la tercera sesión, había que elegir.

Viví esta decisión como un verdadero dilema moral: ¿mi trabajo es generar estrategias para reparar los problemas existentes o mi trabajo es imaginar otros mundos posibles?

Elegí un lado, más bien, construí mi lado. Mi lado en este debate es imaginar alternativas, mi reafirmada apuesta es que haya alternativas, que la modernidad-colonialidad no sea la única opción. Por consiguiente, la cuarta consigna para construir las historias fue: “ya reparamos todas las crisis, vamos a mostrar cómo se vive en el mundo reparado”. El texto que inauguró este capítulo es una de las formas de compartirles el contenido de nuestras utopías, nuestros sueños, nuestras contra-narrativas. Así imaginamos, y cocreamos que sentiríamos cuando las crisis hayan terminado.

Este capítulo estará dividido en dos partes, que de alguna manera dan cuenta de este dilema que habita la generación de alternativas: primero compartiré los riesgos de aceptar que nuestros sueños deben caber en los muros de la modernidad; después, en un segundo momento, justificaré mi elección de seguir construyendo utopías.

¿Tenemos que ser realistas?

Nuestra utopía es sencilla y se reactiva cada día: aquí todo el mundo come, y come
caliente y come sabroso.
(Galindo, 2022)

Muchas veces me he hecho la pregunta sobre si debería intentar “ser realista”, además, quizá es la pregunta que más me han hecho cuando comparto las temáticas para realizar improvisaciones en talleres teatrales. Algunas veces no me hacen la pregunta, y cuando no la formulan, normalmente es porque se ha asumido que “tenemos que ser realistas”. *Ser realista* significa que

nuestras imaginaciones deben “ajustarse” al mundo instituido. Parte fundamental de lo que se hace en las formaciones artísticas es precisamente aprender a permitírnos la creación i-real. Darnos permiso de escapar del sistema-mundo.

Hay mucho miedo que vencer para permitírnos “no ser realistas”. En mexicano hay un dicho que resume la sensación: *más vale malo por conocido, que bueno por conocer*. El sistema-mundo está terrible, pero al menos ya sabemos vivir aquí. Sí, está contaminado, sí nos enferma (y algunas veces nos mata de muertes evitables), sí nos lastima, sí nos preocupa, sí nos estresa; pero ya hemos aprendido y aceptado que esto significa vivir. Vivir es que haya problemas, vivir es obstáculos. Vivir es sobrevivir, vivir es mal-vivir, vivir implica mal-estar.

Desafortunadamente estos párrafos no son una retórica dramática, estas discusiones se tienen en la mayoría de los talleres que he compartido. Los proyectos de alternativas, los “otros mundos” de ninguna manera generan consenso. Incluso en el taller que narro en esta sección, y en el proceso de escritura que subyace el texto colectivo que inició este capítulo, hubo mucho disenso, mucho contrariarse, mucha discusión, molestias, frustraciones.

Para contextualizar esta problemática, me gustaría compartirles un poco de mi propia historia con el Antropoceno. El primer taller teatral que facilité para explorar la temática del “Antropoceno” fue en el junio de 2019 en la primera escuela latinoamericana sobre el Antropoceno urbano realizado en la Universidad de San Martín, en Buenos Aires. En ese momento yo misma me preguntaba qué podían mis herramientas teatrales y filosóficas hacer frente al tamaño del problema. Afortunadamente, las organizadoras de la escuela (Débora Swistun y Julie Le Gal), junto con la experiencia de las colectivas que las sostienen, pudieron arroparme y darme pistas para el futuro. Ellas me invitaron a explorar *la incertidumbre* alrededor de las crisis.

Al planear ese taller me sentía bastante perdida, no sabía qué hacer, cómo reconfortar. Me daba la impresión de que abriría una herida que me atravesaba también a mí, y que no había forma en que pudiera contenerla. Tampoco sabía qué más hacer con lo que tenía para compartir. Decidí hacer un taller para experimentar nuestras incertidumbres antropocénicas (las estéticas del cuidado no existían, en alguna medida son deudas de ese y otros talleres que me fueron formando).

Entre tantos miedos, vulnerabilidades e incertidumbres había algo que sí me habían enseñado las prácticas escénicas, particularmente los teatros de participación: nadie está solo, ni sola. Ninguna de estas exploraciones es individual.

En ese taller en 2019, experimentamos nuestros miedos e incertidumbres compartidas. No alcanzábamos a ver una salida, tampoco teníamos el objetivo generar alguna alternativa. Aprendimos una cosa, una de las lecciones más valiosas que me ha enseñado el teatro antropocénico; compartimos un ejercicio teatral que implica elegir y habitar el espacio ideal, y desde ahí imaginar cuál sería el final soñado para esta sensación. El final soñado para la incertidumbre del Antropoceno fue para nosotras la compañía.

De ahí en adelante, me fui construyendo una manera de habitar, jugar y experimentar teatralmente las crisis antropocénicas, sabiendo que tanto en el teatro como en las crisis lo más importante es la certeza de no estar solas. Habitar, jugar, experimentar, sentir y pensar, siempre acompañadas.

Gracias a ese taller tuve una respuesta que me permitió abrir la puerta a la creación, la creación radical, la creación de alternativas al Antropoceno. Sin ese taller, quizá yo también seguiría eligiendo ser realista frente a las crisis.

¿Qué significa, o qué implica, seguir *siendo realistas*? Significa seguir aceptando el sistema-mundo-moderno en su institución histórica actual como condición de posibilidad para el imaginario. Significa mantener el mundo como está, creer que las crisis se van a reparar con algunas reformas, significa creer que podemos seguir contaminando, que podemos seguir consumiendo como lo dicta el modo de vida imperial, significa que ni la modernidad, ni la colonialidad, ni el capitalismo, ni el patriarcado son problemas estructurales y estructurantes. Significa que no queremos cambiar el sistema-mundo. Pero ese no es el problema más grave, sino que:

No estamos hablando únicamente de la operación de exclusión, estamos hablando de construcciones conceptuales que omiten, niegan, inferiorizan, enmudecen y construyen imaginarios, categorías, paradigmas al servicio de las estructuras de poder cíclicamente. (Galindo, 2022, p. 133)

El problema de ser realistas no es sólo que se sigue reproduciendo el mundo *de y para* los privilegiados, sino que además se imposibilita el cambio al negar la misma posibilidad de imaginar alternativas fuera de las significaciones impuestas. Como ya lo apuntó Audre Lorde (2007), las herramientas del amo no van a destruir su casa; en ese sentido, ser realistas es considerar que la modernidad-colonialidad debe darnos su aprobación para nuestros proyectos de vida en el tercer mundo, es creer en los diálogos democráticos que lograrán convencer a los privilegiados de dejar caer sus privilegios. Es creer que las instituciones republicanas lograrán que los opresores dejen de oprimir. Ser realista es continuar rebotando en los muros

de la modernidad; y en el sistema-mundo-moderno el *buen* subalterno, es, y se mantendrá, siempre, subalterno. (Salamanca González, 2021)

Estrictamente hablando, yo no sé si las herramientas del amo puedan destruir su casa, yo no sé si tenga algún sentido mantener las batallas contra los modernos (que habitan de todos los lados de las fronteras, incluso al interior de nosotros). Tampoco comparto la opinión de que las crisis de habitabilidad nos obligan a dejar de lado nuestra historia de violencias y opresiones para hacer frente “a las crisis democráticas que nos afectan a todos”. No. Esa es otra discusión *en moderno*, universalista. Lo que estoy eligiendo es abandonar la modernidad y sus retóricas como condición de posibilidad de la realidad. Responder a la modernidad no es mi tarea, no es mi trabajo, ni, de ninguna manera, mi obligación.

El desafío frente al cual estamos paradas es el de la privatización de la política y la necesidad de inventar otros marcos; por lo tanto, debemos tener cuidado de no actuar como restauradoras de los viejos marcos, sino dejarlos caer. [...] El desafío frente al cual estamos paradas es el de producir nuevos sentidos y formular infinitas utopías para colocarnos dos pasos por delante de la amargura, de la cooptación, de la repetición. (Galindo, 2022, p. 56)

Mi trinchera es imaginar alternativas, imaginar mundos en los que quepan muchos mundos. Un mundo en el que quepan modos y ritmos (en plural). Quizá con estéticas no se pueda cambiar el mundo, pero se puede mantener la interrogación, se puede mantener el imaginario vivo, se pueden mantener insurgencias a la vuelta de la esquina. Al no ser realistas estamos defendiendo la creatividad y la imaginación, al mismo tiempo que estamos manteniendo nuestra voz inconforme con el sistema-mundo. Al sostener la alegría, el gozo, la creación y la imaginación, también sostenemos la resistencia, y la certeza de que otros mundos son posibles.

Por esta razón propongo un acercamiento estético a las crisis de habitabilidad, mi pregunta no es quién las causó, ni quién es el responsable, o quién es el afectado; mi pregunta es cómo imaginar alternativas fuera del imaginario moderno-colonial.

Uno de los retos de la imaginación es precisamente que es, por su propia naturaleza, impredecible. En ese sentido, ¿qué significa imaginar fuera de los muros de la modernidad? ¿cómo “sabemos” si estamos reproduciendo los sentidos instituidos o no? No sabemos, no podemos saber. El primer paso que implica la creación es el salto al vacío que implica no saber hacia dónde van los proyectos, hacia dónde van las significaciones. La modernidad-colonialidad, en la concepción que sostengo, refiere a un conjunto de

relaciones simbólicas, refiere a la institución de ciertos sentidos, de ciertos valores, de ciertas jerarquías que atraviesan nuestras vidas, nuestros cuerpos y nuestros saberes. Constituyendo lo que Suely Rolnik (2018) denomina el inconsciente moderno-colonial que se mantiene en la repetición, en la afirmación de la “identidad” de los sentidos y significados. Para nosotras, imaginar alternativas, implica tomar otros caminos, girar en otras direcciones, sin saber hacia dónde nos llevan, abandonando las certezas de la repetición. En otras palabras, no podemos saber qué va a resultar de nuestras imaginaciones y creaciones, pero la riqueza de la práctica artística está precisamente en el proceso, en la descolonización del sentir, en la reapropiación de nuestras sensibilidades y de nuestras capacidades expresivas.

Esta posición es ética, estética y política al mismo tiempo, dado que cuestiona quién puede imaginar las salidas a las problemáticas actuales, quién tiene el lugar de enunciación que le permita “hablar seriamente” de las crisis y proponer estrategias que sean escuchadas como “practicables”. Desde esta perspectiva, la política es el hacerse cargo de sentir, pensar e imaginar alternativas frente a nuestros asuntos comunes, frente a los gozos y los problemas compartidos. (Rancière, 2011)

Al defender la creación “no realista” estoy defendiendo la creación política. Esta elección no está hecha desde la completa ingenuidad, sino desde la más profunda reflexión. Encuentro fundamental la defensa de la creatividad política, de la imaginación con raíces éticas y políticas que sostienen nuestras formas de habitar los espacios creativos, artísticos o escénicos.

La relación entre ética y estética involucra todo el proceso creativo;
La forma que es el contenido y el contenido que es la forma,
El cómo y el cuándo
El para qué y el por qué,
El con que sí y con qué no,
Y todas las preguntas que este proceso cierra
Y todas las preguntas que abre.
Nuestras acciones creativas tienen color de piel, género, clase social, opción sexual y posicionamiento.
Las de ustedes y de aquellos que no desean reconocerlo, también.
No hay una estética más allá del bien y del mal,
No hay una estética más allá de la historia y de las relaciones sociales en las que se encuentra. (Galindo, 2022, p. 131)

Aceptando la relación entre la ética y la estética podemos vislumbrar más claramente las implicaciones de mi respuesta ante la pregunta ¿tenemos que ser realistas? No, tenemos que ser anti-realistas. Propongo hacer creaciones que sean anti-sistema-mundo-moderno, asumiendo que somos los inconformes con él, somos –algunos– de los subalternizados por él.

Las estéticas del cuidado están situadas en los sures de las maternidades, de las neurodiversidades, los territorios contaminados, de los extractivismos y neocolonialismos, en el sur de ser mujeres, de sólo contar con la fuerza de trabajo para sobrevivir. No soy neutral, no estoy más allá de mis circunstancias, de mis subalternidades y privilegios. Desde aquí propongo una práctica sensible anti-moderna. Y no vamos a ser realistas. “No queremos inclusión, ni conciliación, no queremos bendiciones, ni aplausos, ni perdones. Queremos amor y luchamos por todo el paraíso” (Galindo, 2022, p. 177).

Este *no ser realistas* tiene también la precisión que esboqué hace unos párrafos: con las estéticas del cuidado no vamos a explorar alternativas que “respondan” al sistema-mundo-moderno. No vamos a ser “contestatarias” porque nos seguirían dictando la agenda de lo pensable, de lo imaginable, las crisis a las que *tenemos* que responder (además de que nos seguirán imponiendo los criterios para ser consideradas como una alternativa “viable”). Deber interlocución a los modernos es también una trampa para no modificar las estructuras de poder. No debemos interlocución. Principalmente porque no hay reciprocidad dialógica, porque si seguimos respondiéndoles nunca vamos a llegar a discutir nuestros problemas, nuestras preocupaciones, ni nuestros sueños.

Con las estéticas del cuidado busco que salgamos por las grietas del sistema-mundo moderno, que abandonemos la modernidad, y sus retóricas, como causas perdidas. Que dejemos de creer y de reafirmar que son la condición de posibilidad para los diálogos, para la creación, o para la imaginación. Dicho con otras palabras, que dejemos de buscar la bendición de los nortes e imaginemos nuestro propio paraíso, sin sueños prestados.

Mezclando utopías con urgencias

La búsqueda fundamental de las estéticas del cuidado es abrir espacios de excepción, donde podamos sentirnos cómodas, donde defendamos el juego, la risa y la alegría. Paradójicamente, para lograrlo necesitamos poner ciertos

límites, algunas reglas: lo único que no es válido es traer burlas, juicios, opiniones sobre sí mismo o sobre los demás.

Al iniciar el trabajo en los talleres, comenzamos por presentarnos, introduzco el formato del taller y les pido que, para la primera parte, de ejercicios corporales, dejemos el lenguaje verbal: que no hablemos. Lo que nos permite ir calentando una escucha que no es solamente auditiva, y además nos separa de los juicios, burlas, justificaciones, opiniones...

Quisiera insistir en la importancia de este primer objetivo, crear un espacio emocional para la imaginación, para el juego, para la alegría y el gozo no es un objetivo secundario, ni menor. Incluso si lo único que logramos con las estéticas del cuidado es pasarla bien, ya habremos hecho suficiente. “Para nosotras luchar se conjuga con amar, con sentir, crear y divertirse.” (Galindo, 2022, p. 129)

Un segundo ingrediente que prepara el camino para la creación y la imaginación es aceptar el juego, jugar, decir que sí. Muchas resistencias y miedos nos habitan, para hacerles frente propongo la siguiente consigna: lo más importante en estos juegos no es no equivocarse o prevenir los errores, lo más importante es que el juego continúe, lo más importante es la colectiva y no el desempeño particular.

Esto significa que la imaginación y la creación que nos interesa no es la resultante de una genialidad individual, sino aquella que resulta del grupo, de la colectividad, aquella donde todos, todas y todes podamos pasarla bien. ¿Cómo balancear la relación entre el grupo y el individuo? Propongo la escucha que desarrollé en el capítulo anterior, practicar una atención dividida, 50% en el grupo y 50% en mi propia sensibilidad.

La atención colectiva (50-50) no es un supuesto de las estéticas del cuidado, es más bien uno de los primeros objetivos. Parto del supuesto de que uno de los roles políticos de la práctica de las estéticas del cuidado es ir moldeando nuestras sensibilidades de manera que logremos sentir, poner atención, notar y responder a las necesidades propias y ajenas. En ese sentido, la atención colectiva es una apuesta política que se performa desde los primeros juegos.

Con otras palabras, después de establecer un ambiente para el gozo y la creatividad, lo habitamos tejiendo comunidades desde otros sitios, con otros modos, nos vinculamos desde la opacidad de la alteridad y la ternura con nosotras mismas, y con las otras. *Senti-sabemos* que no podemos saber todo de la otra, que no sabemos qué se está jugando en cada juego para ella, *senti-sabemos* que no alcanzamos a comprender completamente qué significan sus

gestos, su atención o su desatención; en ese sentido, le damos, y nos damos, el regalo más grande: la liberamos de nuestra mirada.

Muchos de los miedos y las vulnerabilidades vienen de la mirada del otro: no querer parecer tonta, no querer equivocarme para que no me juzguen. En ese sentido, mi insistencia por el silencio, y por la concentración 50-50, tiene como objetivo político lograr liberar al otro de mi mirada. No sé si el otro o la otra puedan o quieran dejar de querer complacerme, la apuesta es dejar de calificar, dejar de juzgar las acciones de los demás, ni aplaudimos, ni abucheamos. Disolvemos el tribunal.

Otra de las apuestas políticas detrás de los juegos colectivos con los que comienzan las estéticas del cuidado es recuperar la colectividad, recuperar la comunidad y la vivencia grupal desde el gozo y la ternura. Esta apuesta tiene dimensiones políticas dado que estamos luchando contra la desesperanza que reina en el sistema-mundo, parcialmente sostenida por la individualización de la vida y de los males que nos atraviesan.

El segundo momento de los talleres es la creación de historias. En esta etapa recupero mi experiencia teatral y particularmente la práctica de los teatros de participación que tienen su raíz en formas estéticas latinoamericanas sostenidas por posicionamientos éticos y políticos muy claros en los que no me detendré en esta ocasión¹². Mencionaré únicamente aquellas premisas ético-políticas que voluntariamente persigo con la práctica de las estéticas del cuidado.

La primera apuesta es aquella que tiene validada el arte: creamos. Damos espacios y buscamos la creatividad y la espontaneidad, en ese sentido buscamos interpretar de maneras alternativas al sistema-mundo. La creatividad nos abre la puerta para salir de las significaciones imaginarias instituidas, estamos manteniendo la resistencia contra la estandarización de las sensibilidades. Al crear y soñar alternativas estamos generando nuestros propios sueños, estamos disputando y creando nuevos imaginarios.

Al insistir en la espontaneidad (insisto en dedicar poco tiempo para pre-fabricar las historias) sigo las apuestas del teatro espontáneo que al generar espacios para la sorpresa (Castillo Rodríguez, 2023) abren espacios también para las emergencias o las insurgencias de nuevas significaciones, de nuevas imaginaciones. Es importante entonces no permitir “demasiado diálogo”, o

¹² Para saber más sobre estas prácticas y sus opciones éticas, estéticas y políticas recomiendo la investigación doctoral de Ana Margarita Castillo Rodríguez intitulada “Teatros de Participación en México. Praxis y territorios liminales de la Red Mexicana de Teatro espontáneo y Teatro playback”. Sostenida en 2023 en la Universidad Autónoma de Aguascalientes con la dirección de la Dra. Ximena Gómez Goyzueta.

“demasiado acuerdo” porque correríamos el riesgo de que por medio del discurso verbal las voces altas apaguen las voces bajas (si es que éstas se han pronunciado), además de que correr el riesgo de reproducir el sistema-mundo, de volver a lugares comunes, a la sensibilidad estándar, *la sensibilidad erosionada*. (Glissant, 1990)

No podría terminar este apartado sin volver a la premisa fundamental de los teatros de participación, formulada muy claramente por Augusto Boal en el marco del teatro del oprimido (Boal, 1976, 1980, 1982), en la práctica de las estéticas del cuidado cada una ponemos nuestras voces, contamos nuestras historias, ponemos nuestros cuerpos y sus sonoridades para representarlas. Valoramos nuestras propias experiencias colectivas de vida, y no necesitamos que nos representen. Nadie cuenta nuestra historia en nuestro lugar, nos posicionamos contra la usurpación de la palabra y de las experiencias.

Siguiendo las propuestas del teatro del oprimido, además de colectivizar nuestros problemas, después de ponerlos en nuestros cuerpos, les ensayamos soluciones corporales que también pasan por la separación del lenguaje oral, para privilegiar la acción y el gesto (la separación de la palabra es una de las premisas fundamentales del teatro del oprimido). (Boal, 1980) Al ensayar soluciones a nuestras crisis, estamos generando contra-narrativas, estamos generando nuevas utopías, estamos colectivizando sueños propios.

Finalmente, el momento de diálogo colectivo, que no tiene un rol de “ronda de cierre” como podría ser el caso en muchos talleres, sino que suele ser un tercio o incluso la mitad del tiempo que se dedica a la práctica de las estéticas del cuidado. En esta etapa la finalidad es responsabilizarnos de nuestra propia voz, de nuestras ideas, de nuestros gestos. Es decir, si a lo largo del taller no delegamos nuestras capacidades y nuestros poderes, tampoco delegaremos nuestras responsabilidades.

Anteriormente señalé que para responder a las crisis los conocimientos intelectuales no son suficientes, pero tampoco son suficientes solo los sentires, desde mi perspectiva, necesitamos su articulación: practicar el *sentipensar*. Para lograrlo, le pido a las personas participantes que nos sentemos en círculo, que estemos lo más cómodas posibles (podemos acercar comidas, bebidas, cuadernos...) y la última instrucción que doy con la voz alta de tallerista es que sugiero que comencemos el diálogo en el registro del sentir (¿cómo vivimos el taller?) y que poco a poco, sin necesidad de pedir la palabra, vayamos transitando a las ideas que nos acompañaron, las reflexiones y las preguntas que vengán instalándose en la conversación.

Porque de lo contrario, ante tanta ambigüedad perturbadora, ¿quién puede estar seguro de haber percibido, comprendido y actuado correctamente? La función de la informalidad, de las pausas para el café, de los momentos de debate espontáneo, no enmarcados por la presencia de directivos o por una prescripción de reunión, es permitir la expresión de estas narraciones desbordadas que contienen a la vez la narración de la situación que provoca ansiedad, su desdramatización y el debate sobre sus implicaciones morales. (Molinier, 2013, pp. 139-40)

En este último momento hay espacio para explicar-me, si siento la necesidad. Hay espacio para preguntar cómo interpretar las acciones. Hay espacio para el inconfort por la falta de consenso, para compartir cómo nos sentimos al jugar lejos de la palabra, cómo vivimos las negociaciones en las historias, cómo experimentamos los juegos colectivos. Hay espacio para la elaboración de moralidades autónomas, para la imaginación de nuevos gestos, de nuevos códigos, para responsabilizarnos no sólo de nuestras acciones, sino también de nuestras omisiones.

Durante el diálogo, según las necesidades de cada grupo, según las inquietudes que van surgiendo también participo activamente. No es una conversación “entre los participantes” en la que me sitúe en una posición de exterioridad. Durante la conversación voy tejiendo las elecciones que subyacen la propuesta, los conceptos que me han ido guiando para construirla. Lo más importante es que no uso mi voz para dar una clase o una lección moral, sino que comparto la teoría de las estéticas del cuidado en la medida en la que sea requerida por el grupo y la conversación (podría suceder –aunque no fue el caso en los talleres que narro en este ensayo– que no llegue a hablar de la propuesta de las estéticas del cuidado, y estaría bien).

Finalmente, en los talleres que realicé para escribir este ensayo sí teníamos un tema, no sentipensábamos las estéticas del cuidado “en general”, sino que nos centramos en las crisis de habitabilidad del Antropoceno. El sentido político de esa elección es el que le da título a este apartado, y viene de la reflexión de María Galindo, y de la *colectiva Mujeres Creando* en Bolivia: “Trabajamos mezclando utopías con urgencias; por lo tanto, para nosotras el papel de la ideología es convertirse en política concreta, en hecho tangible” (Galindo, 2022, p. 105). El reparto de lo sensible, nuestra apropiación de la creatividad, nuestra emancipación para generar utopías no es la defensa de un capricho, no es una nimiedad feminizada, es nuestra política, nuestro oasis de alternativas.

Las estéticas del cuidado como alternativa



Fotografía del taller Estéticas del Cuidado para el Antropoceno con el grupo Teatro Nómada, por la fotógrafa Perla Brambila. Febrero de 2023.

Soy el tejido, soy la tejedora. Soy el sueño y la soñadora.
Canción ritual mexicana intervenida por mis amigas oaxaqueñas

Las estéticas del cuidado son una opción, entre otras. Primero, son una opción de práctica sensible que se concentra en defender el gozo y, desde ese lugar, invita las sensibilidades a disposiciones afectivas que permitan el cuidado como valor: sostener las vidas en la tierra como horizonte de lo deseable. En segundo lugar, las estéticas del cuidado son una propuesta teórica que traduce la pertinencia de esta práctica a los campos de la antropología, la ética y la estética.

Parto de una comprensión de la vida humana como relacional, una antropología relacional que, aunque suene redundante, se concentra en la interdependencia de las vidas en el planeta. Dicha *relacionalidad* será jugada en los talleres, y será el cimiento teórico sobre el que construiremos apuestas éticas, estéticas y políticas. La relación y las interdependencias son el comienzo (la raíz) y el objetivo (el fruto) de esta práctica-teoría.

En la Relación, lo que conecta es, ante todo, la secuencia de relaciones entre las diferencias, a medida que se encuentran unas con otras. Las raíces (rizomas) de ideas, identidades e intuiciones lo atraviesan todo: se revela el terreno común, y sentimos que lo compartimos. Es necesario también decir, nuestros silencios hablan, y el poema ya está creciendo bajo el orden de las palabras.

Las poéticas relatan, no cuentan, dicen. La relación se refuerza cuando (se) dice. [...]

Imagine que la belleza surge de la conjunción de tantos trastornos, que lo que llamamos estética es quizá ante todo la vía no normativa: el rastro de los lugares donde los diferentes se oponen y concuerdan. (Glissant, 2009, pp. 72-3)

Al nombrar la relación, necesariamente implicamos la cuestión de la diferencia, de las alteridades. Desde el inicio, comencé por aceptar que no hay esencia única de “lo humano”, que no hay un *anthropos* universal, que lo propiamente humano es no saber cómo ser humanos. A partir de dicha apertura, sabemos que la diferencia humana es posible, y, aún más lejos, no hay razón para asumir uniformidad u homogeneidad.

La diversidad es la condición humana. Somos diferentes, sentimos diferente, vivimos en contextos diferentes, comemos de manera diferente. No es necesario justificar la diversidad, en todo caso, si alguien estuviera interesado en hacerlo, habría que hacer el trabajo para justificar la pretendida homogeneidad humana.

Las estéticas del cuidado son estéticas de la relación entre diferencias, son sensibilidades (y sensibilizaciones) que tientan las posibilidades para las vinculaciones con las otras, les otros, lo otro. Intentamos las relaciones no sólo porque nuestra vida depende de ellas, sino también porque podemos llegar a disfrutarlas.

Valorar nuestras sensibilidades y experimentarlas colectivamente con gozo ya constituye un fin en sí mismo, sin embargo, no está solamente ahí la motivación detrás del desarrollo de esta propuesta. Para mí, las estéticas del cuidado son una respuesta a una pregunta ética. Mi pregunta es cómo hacer para practicar valores morales sin que dicho ejercicio se convierta en una práctica colonial o civilizatoria.

Si volvemos al punto de partida y concedemos que la condición humana no nos dicta cómo ser ni qué preferir, entonces cómo fundamentar nuestros deseos, nuestros proyectos colectivos de vida, cómo justificar nuestras maneras de habitar el planeta. Desde esta perspectiva, las conductas morales, las relaciones y las interdependencias emanan de la estética, de nuestras sensibilidades.

La Relación no influye ninguna de nuestras morales; depende enteramente de nosotros inscribirlas en ella, mediante un esfuerzo terriblemente autónomo de la conciencia y de nuestros imaginarios del mundo. Las conductas morales sufren de ya no regirse a partir de historia que nos hubiéramos contado a nosotros mismos, sino a emanar directamente de la estética (una visión aproximada o imaginaria del mundo), que experimentamos directa y conjuntamente, en caos la mayoría de las veces. (Glissant, 2009, pp. 73-4)

Las estéticas del cuidado parten del reconocimiento de la indeterminación humana, que posibilita las diversidades. En ese contexto, las moralidades son creaciones imaginarias. La ética está sostenida por la imaginación moral. (Pierron, 2006)

Esta es la última etapa del ensayo, que tiene por objetivo repasar por algunos de los pilares que sostienen tanto la teoría como la práctica de las estéticas del cuidado. Lo que sigue a continuación ya ha sido mencionado en las páginas anteriores. Mi interés fundamental es que las personas interesadas en practicar las estéticas del cuidado puedan orientarse en el sentido de la práctica (que no está acabada, y que necesariamente será recreada para cada contexto).

Con esta finalidad dividí este capítulo en cinco apartados, los primeros cuatro son los ejes que le dan cuerpo a las estéticas del cuidado: redistribuir la atención y la desatención, apropiarse de las capacidades expresivas, ejercer la opacidad y ejercer la no neutralidad. En la última sección, repasaré por última vez la hipótesis de que las estéticas del cuidado puedan convertirse en una alternativa frente al Antropoceno.

Redistribuir la atención y la desatención

Si la condición humana no dicta nada una de las primeras educaciones que nos da nuestra cultura es la educación de la sensibilidad: aprender a percibir, a poner atención, aprender qué es importante y, al mismo tiempo, aprender qué personas, variables, objetos, situaciones o problemas serán desdéniables.

Sabemos que es imposible percibir todos los estímulos con los que estamos en contacto, imposible poner atención “a todo”. En ese sentido, la propuesta de las estéticas del cuidado implica redistribuir la atención y la desatención. Modificar la distribución moderna-colonial de la atención.

Esta proposición implica hacernos cargo –hacernos responsables– de nuestras atenciones, desatenciones e indiferencias. No hay ninguna distribución de la atención que se justifique por sí misma, no hay “la agenda”

de prioridades universales, debemos dar cuenta de nuestras preferencias, y nuestras preferencias inician en qué elegimos percibir y qué no.

Para responder esta importante pregunta moral propongo ejercicios estéticos de imaginación moral que nos inviten a cuestionarnos cómo sería un reparto de la atención y de la desatención que nos parezca deseable. Después de las exploraciones sensibles (que no me gustaría dictar cómo “deberían” de ser, justo aquí cabe la capacidad creativa de cada practicante de las estéticas del cuidado), es indispensable dialogar colectivamente sobre por qué ciertos repartos de la atención y la desatención nos parecen deseables o problemáticos. Dicho de otra forma, la exploración sensible es la raíz, pero no basta, la elaboración moral requiere las conversaciones grupales.

Me parece relevante subrayar que no hay una pretendida neutralidad detrás de esta propuesta ética-estética, sino que elegir a qué le damos atención implica también qué vamos a permitirnos ignorar. La comprensión de que hay dinámicas de atención-desatención que le dan forma a nuestras vidas no quiere decir que podamos poner atención a todo; significa solamente que nos haremos responsables de nuestras desatenciones también, que las habremos elegido (en la medida de lo posible). Vamos a asumir no solo lo que atendemos, sino lo que ignoramos.

La estética del cuidado se funda en la responsabilización de nuestras percepciones, de nuestras atenciones y de nuestras desatenciones. No desde un paradigma punitivo que busque dar lecciones morales sino desde la profunda implicación sensible. Siendo conscientes de que somos falibles, además de que nuestra percepción es parcial y está moldeada culturalmente.

La responsabilidad que aquí se modela es la responsabilidad social que se reúne a ensayar maneras anti-moderno-coloniales de sentir y percibir. Sensibilidades que se reúnen a dialogar cómo nos gustaría distribuir nuestra atención y qué asuntos, personas, objetos, estamos dispuestos a dejar en segundo plano (siendo responsables de esa elección también).

Finalmente, quisiera insistir en que la ética no se hace desde un lugar sin lugar de enunciación, la ética que propongo se hace en el caso por caso. En ese sentido, podemos elegir una cierta distribución de la atención y la desatención para una circunstancia, y cambiar de opinión para otra, o para otro momento.

Aceptamos también que podríamos equivocarnos. Frente a las equivocaciones, debemos resistir a la idea neoliberal de que todo daño puede ser restituido porque *sentisabemos* que hay muchas personas, condiciones, objetos y seres que son irremplazables. Somos conscientes de que incluso con nuestras mejores intenciones siempre estamos en riesgo de equivocarnos.

Incluso cuando nos equivoquemos, es fundamental saber que somos nosotros quienes elegimos, que somos los responsables. Sólo así podremos volver sobre nuestros pasos, rectificarlos, cambiar de opinión, rediscutir, y cuando sea posible, restaurar.

Esta propuesta ético-estética se funda en el reconocimiento de nuestras vulnerabilidades, para el caso que nos ocupa, no sólo no sabemos qué hacer, sino que además corremos el riesgo de equivocarnos. Contra la vergüenza de equivocarnos, propongo la responsabilidad colectiva, el diálogo, la ternura frente a nosotros, nuestras inseguridades, nuestros miedos y nuestros errores, pero, sobre todo, quizá debamos cultivar y visibilizar una sana vergüenza:

Es claro que existen, al menos, dos cosas que están por encima de las fronteras: la una es el crimen que, disfrazado de modernidad, distribuye la miseria a escala mundial; la otra es la esperanza de que la vergüenza sólo exista cuando uno se equivoca de paso en el baile y no cada vez que nos vemos en un espejo. Para acabar con el primero y para hacer florecer la segunda, sólo hace falta luchar y ser mejores. Lo demás se sigue solo y es lo que suele llenar bibliotecas y museos.

No es necesario conquistar el mundo, basta con hacerlo de nuevo... (Don Durito de la Lacandona, 1995)

Quizá haya acciones, decisiones, problemas, omisiones y silencios que sean vergonzosos. Quizá no haya que buscar ser sinvergüenzas, quizá no se trate de atreverse a todo, a cualquier costo. Quizá la vergüenza no sea un asunto individual. Quizá debería haber vergüenzas históricas, vergüenzas colectivas. Quizá deberíamos hacer pausas para aprender a sentir de nuevo, sentir la incomodidad moral, sentir vergüenza por algunas de nuestras acciones u omisiones.

Así como el dolor tiene una función para el mantenimiento de la vida, así como el miedo es también una estrategia para sobrevivir, quizá la vergüenza sea un límite moral por cultivar. La vergüenza de la que hablamos no es la vergüenza civilizatoria de no ser un hombre, blanco, heterosexual, del norte global. ¿Cómo imaginar una vergüenza no colonial ni civilizatoria?

Esta vergüenza no es la que viene de la mirada externa que viene a juzgarnos o a evaluarnos, sino que propongo cultivar una vergüenza con una misma, con mi comunidad, con mi historia, con mis raíces, con mis pactos y compromisos elegidos. Una vergüenza que está aún por ser creada.

Redistribuir la atención y la desatención no es un movimiento individual, y no tiene que ver solamente con las percepciones “externas”. Al experimentar las atenciones y las desatenciones invitamos a mantener la

atención dividida (el reiterado 50-50, donde el 50% se sitúa en mí y el otro 50% en mis circunstancias), significa sentir nuestras vergüenzas, nuestras incomodidades. La propuesta de límite moral implica dejar de esconder nuestros enojecimientos o nuestras lágrimas y darle espacio para sentir lo que nos dicen.

¿Cómo elaborar nuevas moralidades que no se construyan sobre negar, civilizar o acallar nuestras sensibilidades?

Esa es la pregunta, y no hay respuesta prefabricada que escribirles. La pregunta es una invitación a caminar, a crear y a imaginar colectivamente.

Apropiarse la sensibilidad y las capacidades expresivas

La práctica de las estéticas del cuidado inicia con la invitación a habitar el cuerpo, la propia distribución de la sensibilidad y de la atención. Es una invitación a apropiarnos nuestras corporalidades, dejar de atender los roles de sensibilidad o insensibilidad que nos han sido asignados.

Antes de elaborar algunos de los elementos detrás de este eje, cabe mencionar que por su propia naturaleza ésta es la noción que más escapa al lenguaje escrito. Los saberes de la descolonización de la sensibilidad, del cuerpo y de las atenciones son precisamente corporales y se transmiten de esa forma. Es importante subrayar que la descripción que sigue es muy escueta si la comparamos con la experiencia que la funda.

Volvamos a la primera premisa: vivarnos desde el cuerpo. Vivarnos desde el cuerpo es ya una liberación, porque implica ir contra la institución actual que sacrifica al cuerpo (enfermándolo literalmente al sentarlo durante largas jornadas, por ejemplo) en nombre de valores más importantes como la razón o el capital. Convocarnos desde el cuerpo implica estirarnos, implica hacer ejercicios corporales, activar nuestra atención, jugar desde la alegría. Defendemos, para iniciar, la salud mental (que no es poca cosa).

Es importante recordar que las experimentaciones no son “individuales”, recordemos la atención dividida. Jugamos colectivamente y logramos poner en pausa la apatía, el miedo, el enojo, las tristezas y las vergüenzas coloniales de habitar la sensibilidad y la corporalidad.

Cabe insistir en la relevancia de hacer estos ejercicios jugando, lo cual parecería infantil e improductivo. Los juegos que propongo muchas veces necesitan que habitemos gestos, palabras o personajes que tenemos prohibidos en el sistema mundo moderno. Es decir, que una primera forma

de ampliar las capacidades expresivas pasa por explorar posibilidades que nos han sido negadas en el reparto instituido de lo sensible.

Jugamos al teatro y no delegamos nuestras historias, ni necesitamos representaciones heterónomas. Augusto Boal (2004) considera que lo que se logra al compartir la propia historia y ensayarla en los talleres es lo contrario de la catarsis. No es que al contar nuestros problemas nos liberemos de ellos, sino que al nombrarlos los colectivizamos, los desindividualizamos y no nos contentamos con mostrarlos en una imagen, sino que les ensayamos colectivamente respuestas.

Jugar colectivamente también permite mirarnos en los otros, decidir si les responderemos de manera estereotipada, si repetiremos los patrones instituidos, o no. ¿Y qué (me-nos) pasa si no repetimos las respuestas legitimadas? ¿Cómo (me-nos) afecta la mirada del otro? ¿Cómo (me-nos) afectan los gestos o las palabras de los otros?

Hay un potencial político-terapéutico (Molinier, 2018) en ensayar respuestas en improvisaciones, puesto que al sentir cómo se sienten las alternativas, al practicarlas, tenemos más oportunidades de poder llevarlas a nuestras vidas cotidianas. Por ejemplo, supongamos que el problema que trabajo en el taller sea que sufro violencia verbal en mi empleo y no sé qué puedo hacer porque necesito el trabajo. En el teatro voy a ensayar cómo me siento si lo dejo pasar, cómo me siento si respondo, cómo responder con un gesto, cómo responder con palabras, qué pasaría si las demás personas presentes en la escena hacen algo. Con suerte el ensayo sea el ensayo de la revolución que auguraba Boal, es decir que al ensayar varias posibilidades en escena siembro semillas para ampliar mis posibilidades de respuesta en la vida cotidiana. Además de que el ensayo de “mi” problema al ser colectivizado, también tiene el potencial de modificar lo que los demás participantes elijan hacer frente a las violencias.

Esto significa que no sólo salimos de la experiencia individual de la vida, sino que ensayamos respuestas a nuestros problemas. Muchas de esas alternativas pueden venir de las proposiciones de las personas que comparten la escena conmigo. Es decir, la ampliación de las posibilidades expresivas no es solamente resultado del genio creador de una participante, sino también de la colectividad.

Finalmente, apropiarnos de nuestras capacidades expresivas implica apropiarnos de la creación. Nos legitimamos como personas creativas, creadoras. Al mostrar nuestros problemas actuales e inventarles soluciones, confirmamos que la institución imaginaria actual es solamente una opción y

nos atrevemos a imaginar y a jugar otras utopías, otros sueños, otras realidades, otros mundos.

El Teatro del Oprimido crea «espacios de libertad» donde la gente puede dar rienda suelta a sus recuerdos, emociones, imaginación, pensar en el pasado, en el presente, e inventar su futuro en lugar de sentarse a esperarlo de brazos cruzados. (Boal, 1980, p. 14)

Las estéticas del cuidado son estéticas de la liberación porque no necesitamos que venga nadie a decirnos cómo vivir, representar, imaginar, entender o resolver nuestras vidas. Es liberación porque confirmamos que detrás de las significaciones imaginarias –incluso las instituidas– hay ejercicios de imaginación. Imaginación que nosotras también tenemos y podemos ejercer.

El sentido de las imaginaciones por crear queda por crear. ¿Hacia dónde, con quiénes, qué imaginar? Son preguntas que este estudio abre, y elijo mantener abiertas. Que cada colectiva, que cada practicante, que cada artista elija su camino y su compañía.

Hace un tiempo, acompañé con una formación en estéticas del cuidado a una actriz que se autoidentifica como parte de un pueblo maya, originario del sur de México. Visitamos desde sus propias experiencias muchos de los conceptos que han ido apareciendo en este ensayo y hasta llegar a la creación, a cómo crear, desde dónde crear, hacia dónde ir, dialogábamos sobre algunos textos y experiencias compartidas por autores. Y entonces me dijo: “estos autores decoloniales me han dejado completamente insatisfecha, ninguno sabe ni puede decir claramente qué es hacer arte decolonial”. Añadió: “yo esperaba algo así como la receta del arte decolonial, y nadie la tiene”. Nos reímos, y propuse que construyera su propia respuesta, hicimos una exploración sensible de lo que sería para nosotras una respuesta deseable a esas preguntas.

Lo más valioso, es, y fue el proceso. Y aquí se vuelve importante omitir el resultado de la escritura de este ensayo. Tienen razón todes los que consideran que omito qué serían significaciones no-modernas, no doy contenidos, sino que hago esfuerzos por compartir sólo el sentido de los ejercicios, sus fundamentos éticos y estéticos, su metodología, pero no los resultados. No comparto los contenidos porque apuesto a la libre determinación de las personas y de los pueblos, porque todes somos frágiles ante los significados, las imágenes y los sentidos que aprendemos. Hay aquí un vacío, que elijo mantener vacío. Nos propongo que nos demos la oportunidad de experimentar en nuestros cuerpos, en nuestras historias, en nuestros contextos: ¿hacia dónde ir? ¿qué imaginar?

Ejercer la opacidad

La opacidad es una condición epistemológica que refiere a los conocimientos que tenemos y a los que podemos acceder. Conocimientos que pueden ser sobre nosotros mismos, sobre los otros, sobre el mundo. Defender la opacidad es posicionarnos contra las pretensiones de transparencia, que son coloniales y que implican que tenemos un acceso simple, completo y transparente a lo otro, los otros, las otras...

La transparencia ya no aparece como el reverso del espejo en el que la humanidad occidental reflejaba el mundo a su imagen; en el reverso del espejo aparece ahora la opacidad, todo un limo depositado por los pueblos, un limo fértil pero a decir verdad incierto, inexplorado, incluso hoy, las más de las veces negado u ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de experimentar. (Glissant, 1990, p. 125)

Es una actitud soberbia-colonial el creer que mis posibilidades epistemológicas me permiten conocerte y entenderte, incluso mejor que tú mismo. Pensar que no necesito ni escucharte, ni pasar tiempo contigo, ni conocer el sentido que le das a tus acciones o a tus omisiones.

No nos es necesaria una epistemología moderna de la opacidad, de hecho, Édouard Glissant en la *Filosofía de la Relación* sostendrá simpáticamente que la opacidad no se define ni se comenta. (2009, pp. 69-70) Desde mi perspectiva, la opacidad puede ser vislumbrada en varias dimensiones, guiadas por estas preguntas: ¿Será que sé todo sobre mí? ¿Será que alcanzo a entender –y hasta qué punto– lo que tú eliges compartirme? ¿Qué pasa si te interpreto sin tu voluntad? ¿Qué tanta comprensión alcanzo? ¿Para qué quiero entenderte o entenderme? ¿Cuál es la finalidad del conocimiento y cómo dicha finalidad afecta la comprensión e interpretación?

En las prácticas de las estéticas del cuidado esta dimensión es fundamental, de hecho, muchos de los ejercicios son precisamente para evidenciar nuestras capacidades de comprensión de la otra en sus términos. *Sentisabemos* que la historia de la otra es suya.

No somos el otro. No podemos serlo. No queremos apropiarnos la historia del otro y transformarla a nuestra medida. No queremos colonizar su experiencia. La historia de la otra es suya. A lo que podemos entrenarnos, es a conectarnos con las emociones que nos comparte, que vamos a transcribir en nuestros cuerpos, para darles cuerpo y mostrarlas de la manera en que nosotros las sentimos. Es decir que se trata de mi vivencia de su emoción. O mi encarnación de la emoción que ha compartido, que probablemente él

siente y expresa (si/cuando la expresa) de otra manera. (Salamanca González, 2021, p. 134)

La opacidad en la práctica escénica tiene también la dimensión de la representación. Es decir que mi propia corporalidad, mi historia, mis emociones y mis circunstancias dan forma a los personajes que encarno. No hay transparencia interpretativa. De este reconocimiento parten algunos de los debates actuales sobre si cualquier persona puede representar cualquier personaje.

En la propuesta de las estéticas del cuidado nos entrenamos a las representaciones no anecdóticas, las representaciones que pasan por la metaforización de las historias. Es decir, que las historias compartidas vamos a tratar de representarlas por medio de metáforas sin repetir la literalidad de los personajes, de las acciones o de los contextos.

Hay un potencial revictimizante al replicar la literalidad de las historias, sobre todo en historias de violencia. (Rea, 2008) ¿Qué sentido tiene violar o asesinar en escena? Apegarse a una presunta objetividad o neutralidad no permite la multiplicidad de interpretaciones, reproduce la idea de que hay una sola interpretación hegemónica y universal para cada situación. En ese sentido, apostar y defender la multiplicidad de interpretaciones es fundamental.

Al defender la opacidad, defendemos también la diversidad de sensibilidades. El hecho de que hay muchas formas de narrar “una misma historia” porque hay muchas maneras de vivirla, de percibirla, de sentirla, y muchas maneras de interpretarla. Dicho de otra forma, al defender la opacidad defendemos las diversidades.

Hay en efecto un espíritu de dominación y de control en la ambición de vampirizar al otro, de penetrar en él para robarle, como si fuera posible, incluso para él mismo, tener un acceso transparente a su propia psique, a sus motivaciones y acciones. ¡Más dominación aún en el deseo de apropiarnos de él! Al sostener que mi interpretación de él sea él. No se trata solamente la ambición de asimilarme la alteridad, sino de creer que mis posibilidades (psíquicas y físicas) me permiten una representación “transparente”, “neutra”, tipo “espejo” del otro. Epistemologías coloniales. (Salamanca González, 2021, p. 324)

La epistemología colonial es problemática incluso usando sus lógicas, categorías y criterios, pero debo recordarme que las batallas contra el amo están arregladas (la casa nunca pierde, los modernos siempre caen parados).

En consecuencia, definiendo la opacidad como una precisión epistemológica, como una posición ético-política frente a la alteridad, y es importante subrayar que su opuesto es defender la transparencia, la apropiación y la asimilación moderno-colonial.

En otras palabras, si la opacidad es una opción, la transparencia también lo es. En ese sentido, mi objetivo no es convencer de tener la razón, ni ganar alguna especie de acuerdo que me permita imponer mi visión, con-vencer. Lo que pretendo es crear un espacio en el que puedan caber, en el que no se nieguen, subestimen o inferioricen mis propias diferencias.

Mi tarea ética es proteger las diversidades, y para hacerlo, he encontrado indispensable sostener la opacidad epistemológica. La opacidad puede defenderse y argumentarse, y quizá sea muy interesante hacerlo. Sin embargo, he encontrado urgente desnaturalizar la transparencia como condición epistemológica, me parece que, si hay interés en defender la transparencia, dicha argumentación debería tomar en serio los mismos resultados de la ciencia moderna, en psicología, epistemología, psiquiatría y neurociencias, por ejemplo. La modernidad-colonialidad es solamente una opción, no es la única opción, no es la realidad, y no constituye garantía de precisión epistemológica.

Ejercer la no-neutralidad

Ejercer la no-neutralidad es reconocer que hemos sido formados por nuestra cultura, que nuestras percepciones e interpretaciones están moldeadas por nuestro lugar de enunciación. Dicho con otras palabras, la no-neutralidad comienza con la aceptación y la habitación de nuestros lugares de enunciación.

No somos neutrales, ni podemos ser objetivos porque habitamos nuestros cuerpos, porque nuestra atención ha sido dirigida culturalmente de una determinada manera. La no-neutralidad es una consecuencia de nuestras limitaciones epistemológicas, de nuestras materialidades, nuestras corporalidades.

La no-neutralidad es además el fundamento de la acción moral, no ser neutrales implica que ante cada situación o circunstancia las tomas de posición son inevitables. Aceptar la no-neutralidad es aceptar la pesada responsabilidad moral de tomar partido, “elegir un lado” es el fundamento de la acción moral, y, eventualmente, de la ética. (Kleinman, 2013)

El fundamento de la responsabilidad moral es poner nuestra piel en juego, comprometernos con nuestras elecciones, con nuestras acciones, preferencias, pero también comprometernos y hacernos responsables de nuestros silencios y de todo lo que elegimos dejar pasar. La responsabilidad moral es aceptar, asumir y correr el riesgo de elegir. (Taleb, 2018)

Por supuesto que la no-neutralidad en el campo de la ética implica que la disciplina misma no es neutral, que no todos podemos ser amigos, que no todo (ni todes) se puede conciliar a través de los valores republicanos. Significa aceptar que la disciplina filosófica tiene también lugares de enunciación, tiene intereses y lógicas legitimadas.

La no-neutralidad implica el reconocimiento de que, en un mundo injusto y desigual, estructurado por el sistema-mundo moderno, colonial, capitalista y patriarcal, el esfuerzo por reconciliar al oprimido con el opresor necesariamente se hace a costa de los subalternos y refuerza las distribuciones hegemónicas (de poder, de palabra, de lo sensible, de la razón moral, la política...). Hablar de no-neutralidad es hablar de política, de una manera de vivir en colectivo.

Por eso hay que hablar de política y no de derechos.

Pero si quieren hablar de derechos, hay que decir que son retóricos, porque no es lo mismo enunciarlos que ejercerlos.

Si quieren hablar de derechos, hay que decir que es una discusión chantajista: te los doy, te los quito, o te los recorto y mutilo.

Si te dan derechos, no puedes cuestionar la estructura sistémica que te los otorga. Porque los derechos te colocan en el lugar de cliente del sistema y no de sujeto.

Si quieren hablar de derechos hay que decir que se segmentan por orden de prioridad e importancia, y que quienes estamos a la cola esperando los nuestros estamos ya cansadas de tanta postergación histórica.

Si quieren hablar de derechos hay que decir que el capitalismo nos ha quitado la soberanía sobre nuestros cuerpos, por lo que habría que hablar de recuperar lo perdido y no de obtener lo nuevo.

El problema no son los derechos que faltan sino su definición misma, su pretensión de universalidad en un mundo pluriversal.

No se traguen el cuento de que universal quiere decir para todos, todes y todas.

Universal quiere decir europeo, blanco, imperial, colonial y de una única matriz civilizatoria entendida como modelo de sociedad y modelo de democracia único que debemos acatar y copiar. (Galindo, 2023)

Hablar de no-neutralidad es vincular la ética a la interdependencia generalizada, y confirmar que la decisión moral no pasa en un no-lugar, en

algún vacío, sino que el lugar de la decisión moral es nuestra vida, nuestras circunstancias relacionales. En ese sentido, hacer ética es hacer política. La responsabilidad moral real (realizable, practicable) es la toma de posición; y las tomas de posición son siempre políticas, incluso si lo niegan. Nuestras decisiones tienen color de piel, tienen pertenencia de clase, tienen nacionalidad, tienen género, preferencia sexual, entre otras identificaciones relevantes.

La no-neutralidad no sólo es un concepto con implicaciones morales, éticas y políticas, sino que tiene maneras de realizarse corporalmente en nuestras acciones y omisiones en la práctica estética. Un ejemplo que repito con frecuencia es la decisión no-neutral de cómo representar historias de opresión. En una ocasión, durante una función de teatro espontáneo, sucedió que una persona presumió tener “dos plazas” (eso en México significa tener dos trabajos de tiempo completo para el gobierno). Y sólo tenemos unos segundos antes de comenzar nuestra interpretación, la posición política de la colectiva tiene que estar clara desde antes.

En otra ocasión, facilitaba un taller de teatro del oprimido y trabajábamos en escena la narcoviolencia mexicana. La historia terminaba en un asesinato. El público intentaba e intentaba opciones que no deténían las violencias ni las opresiones. Hubo tal desesperanza –demasiado similar a la que nos paraliza en la vida cotidiana– que el público simplemente dejó de proponer alternativas. Ahí estábamos todes, siendo testigos de la muerte, sin poder hacer nada, viendo todas las propuestas fracasar. Yo también estaba ahí, insistiendo al público que había que proponer alternativas, que podían detener la historia, y nadie decía nada. Unos segundos antes de que sucediera el asesinato por segunda vez, yo detuve la historia. Yo también estaba ahí, y no podía soportar que esa muerte nos volviera a pasar.

Nuestras posiciones políticas se juegan en lo que parecen decisiones estéticas. Imposible decir qué significa la no-neutralidad en cada una de las situaciones que enfrentaremos en la práctica de las estéticas del cuidado. Este eje se resume en aceptar la dimensión moral-ética-política de nuestras decisiones. Significa que la responsabilidad moral se realiza en tomas de posición de las que deberíamos poder dar cuenta. Significa que no hay estéticas del cuidado más allá de las circunstancias, significa que al practicar estéticas del cuidado asumimos la responsabilidad moral de tomar partido en las situaciones que enfrentemos.

En mi manera de practicar las estéticas del cuidado he elegido la opción por la neurodiversidad, por las mujeres, por las disidencias, las minorías, las

personas racializadas, las personas que solo tienen su fuerza de trabajo. Elegí proteger las diversidades.

Posicionarme implicó que no podía —y eventualmente tampoco quería— quedar bien con todos. En mi práctica, el *ethos* de las estéticas del cuidado ha sido escuchar, particularmente hacer espacio (muchas veces callándome) para las voces bajas, ha sido acompañar con la mirada, con la sonrisa, con el gesto. No soy neutral, definiendo, y he defendido, la ternura, la suavidad, el gozo, la discreción y la risa como opciones políticas.

Las estéticas del cuidado como alternativa frente al Antropoceno

Las estéticas del cuidado pueden ser una alternativa frente a la desesperanza y la falta de imaginación que caracterizan a las crisis antropocénicas; su práctica colectiva permite acompañarnos, sostenernos y, a partir de ahí, crear alternativas para enfrentar nuestras circunstancias.

No hay una receta sobre cómo practicar o conceptualizar las estéticas del cuidado. No es una propuesta normativa, las creatividades de las y los participantes son indispensables para imaginar cada ejercicio, para elaborar las secuencias, para involucrarse en los diálogos.

El dominio de una acción se da en su acto.

El sentido-completo de una acción se da en su lugar.

El devenir de una acción se da en la Relación.

(Glissant, 1990, p. 217)

No sólo estoy defendiendo el no ser normativa, sino que además sentipienso que la realización de las estéticas del cuidado, su actualización, vale más que cualquier intención. Sé que lo que logremos en la práctica envuelve parcialmente en sus mismas concreciones su sentido (sentido dependiente de las personas presentes, sus disposiciones, el espacio, la creación compartida). Los alcances y horizontes se enraízan en las prácticas sensibles comunitarias. Sólo puedo desear que esos alcances y horizontes excedan completamente lo que pueda imaginar al escribir estas líneas.

Volviendo al Antropoceno una última ocasión, quisiera terminar repitiendo que las crisis de habitabilidad que amenazan la posibilidad de la vida en la tierra tienen dimensiones sensibles y morales, que implican lo que se percibe como problemático, normal, aceptable o valioso y sobre esa distribución de la sensibilidad se fundan las escalas de valor que dictan la agenda mundial de lo que habría que atender y lo que no.

No podremos invertir la tendencia a la estandarización internacional del consumo si no sacudimos las distintas sensibilidades comunitarias ofreciendo la perspectiva, o al menos la oportunidad, de una relación estética renovada con la tierra. (Glissant, 1990, p. 165)

Si abandonamos los proyectos civilizatorios-coloniales y dejamos de tratar de obligar nuestra agenda moral en las demás personas, la única alternativa de motivación moral autónoma que conozco es la sensibilidad.

Es importante señalar que los proyectos civilizatorios, la modernidad-colonialidad y sus formas erosionadas de sensibilidad existen de todos los lados de las fronteras, incluso dentro de nosotras mismas. No hay un villano claro por eliminar. Mi comprensión del sistema-mundo refiere a una imbricación de significados estructurados, jerarquizados y naturalizados que dictan lo que será considerado como lógico, legítimo, razonable y normal y lo que será considerado como desviaciones.

Quizá una consecuencia no buscada del pensamiento situado sea la afirmación de un sitio, y la desconsideración de los demás. Hablo desde México, desde Guadalajara, porque desde ese sitio construí este ensayo, pero yo misma he practicado –y adaptado– esta propuesta a otros sitios de México, a otros países Latinoamericanos, y también he construido y practicado esta propuesta en Europa, en distintos países, y en distintos contextos. Mantener mi voz situada durante este ensayo es una apuesta ética para resistir la usurpación de la palabra, o las tentativas de generalización o universalización de las experiencias. Dicho esto, las estéticas del cuidado pueden practicarse en todas las geografías, y en muchos contextos, desde la particularidad de las circunstancias y las voluntades de los participantes.

La ética-estética que les propongo, siguiendo a las éticas del cuidado, implica partir de nuestras vidas, de nuestros problemas morales para ensayar cómo podríamos hacerles frente, para hacerlo efectivamente y no para universalizar o escalar nuestras respuestas. (Paperman y Laugier, 2011)

Contrariamente a lo publicitado por el sistema moderno-colonial a los humanos no nos gusta que nos controlen a través de edictos, no queremos mandamientos, ni disposiciones que acatar. Si nos los obligan, usaremos nuestra creatividad para burlar sus normas. No son los valores, ni las reglas las que pueden orientar las conductas morales: “Es la trama la que dice la ética. Toda moral es utopía” (Glissant, 1990, p. 207).

Para ser una alternativa frente al Antropoceno, necesitamos que cada una, en comunidad, elijamos la vida. Las vidas en la tierra se sostienen en los detalles, en las anécdotas, en el trabajo invisibilizado de millones de personas que se levantan cada día eligiendo la vida, y, por lo tanto, sosteniendo el

cuidado como horizonte moral. Necesitamos propiciar sensibilidades que elijan cuidar y sostener las vidas en la tierra.

Ahí aquí una paradoja, la escala planetaria de las crisis sí demanda que seamos muchos los que elijamos la vida, y al mismo tiempo, la vida se sostiene en las diversidades. Esta propuesta elige también proteger las diferencias, en ese sentido, importa que no haya mandato, que no haya heteronomía. La moralidad que surge desde la sensibilidad necesita muchas formas, muchos modos y muchas voces.

Aquí planto la semilla de las estéticas del cuidado, aquí hay una opción.

Bibliografía

- Adichie, Chimamanda Ngozi (2009). The danger of a single story [Video]. TEDGlobal.
https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story
- Anzaldúa, Gloria ([1980] 1988). Hablar en lenguas: Una carta a escritoras tercermundistas. En Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 219-229). San Francisco: ism Press.
- A°2022. À partir de l'Anthropocène. Lyon, France: Éditions Deux-Cent-Cinq et École urbaine de Lyon.
- Bidaseca, Karina (2011). “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café”: Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios*, 8(17), 61-89.
- Boal, Augusto (1976). *Teatro Popular de Nuestra América*. Cuernavaca: Ediciones Mascarones.
- . (1980). *Teatro del oprimido: Teoría y práctica*. Ciudad de México: Nueva Imagen.
- . (1982). *Ejercicios para actores y no actores: Teatro del Oprimido*. Ciudad de México: Nueva Imagen.
- . (2004). *Jeux pour acteurs et non-acteurs*. Paris: Éditions La Découverte.
- Brugère, Fabienne (2011). *L'éthique du «care»*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Castillo Rodríguez, Ana Margarita (2023). *Teatros de participación en México. Praxis y territorios liminales de la Red Mexicana de Teatro espontáneo y Teatro playback* [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Castoriadis, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad: Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets.
- . (1989). *La institución imaginaria de la sociedad: el imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets
- . (1999a). *Les carrefours du labyrinthe: Domaines de l'homme*. Paris: Seuil.

- . (1999b). *Les carrefours du labyrinthe: Figures du pensable. La couleur des idées*. París: Seuil.
- Castro Gómez, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 88-98). Buenos Aires: CLACSO.
- . (2005). *Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Comas Martí, Júlia (2015). La lucha contra las empresas transnacionales, una lucha contra los engranajes del sistema de dominación. *Lan Harremanak*, 33, 193-208.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN] (1996). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN] (2021). Primera parte: una declaración por la vida. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/01/01/primera-parte-una-declaracion-por-la-vida/>
- Crutzen, Paul Josef y Stoermer, Euege F. (2000). The Anthropocene. IGBP's Global Change Newsletter.
- Declaración Mama Quta Titikaka. (31 de mayo de 2009). IV Cumbre de los Pueblos Indígenas de Abya Yala, Puno, Perú.
- Degeorges, Patrick (2019-2020). La quatrième voie: Les politiques de la Terre face à l'Anthropocène [curso público]. École urbaine de Lyon, Lyon, Francia.
- Disdier, Valérie y Herrmann, Lou (eds.) (2021). *Néolithique Anthropocène. Dialogue autour des 12 000 dernières années. À partir de l'Anthropocène*. Lyon: Éditions Deux-Cent-Cinq et École urbaine de Lyon.
- Don Durito de la Lacandona (7 de agosto de 1995). La historia del ratoncito y el gatito. Enlace Zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/08/07/la-historia-del-ratoncito-y-el-gatito/>

- Espinosa Miñoso, Yuderlys; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Feminismo Comunitario. (20-22 de abril de 2010). Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático [Pronunciamiento]. *Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra*, Gobierno de Bolivia, Cochabamba, Bolivia.
- Galeano, Eduardo (1989). *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galindo, María (2022). *Feminismo Bastardo*. Ciudad de México: Canal Press, Editorial Mantis.
- . (5 de marzo de 2023). El proyecto no es tomar el poder. Ante el poder no te empoderas, te rebelas. *Contexto y Acción*. https://ctxt.es/es/20230301/Firmas/42263/Maria-Galindo-feminismo-revolucion-poder-derechos-humanos-dominacion.htm?fbclid=IwAR2dwTWkSbUhgVUIHCzusvalnXbyOUEIYrtZ7KuyK0oiWSv_UjO2Yxu4bsw
- Gilligan, Carol (2008). *Une voix différente pour une éthique du care*. París: Paris Flammarion.
- Glissant, Édouard (1990). *Poétique de la Relation*. París: Gallimard
- . (2009). *Philosophie de la Relation*. París: Gallimard.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guerrero Arias, Patricio (2010). *Corazonar: por una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Hall, Stuart y Du Gay, Paul (eds.) (1996). *Questions of cultural identity*. Londres, Thousand Oaks: Sage.
- Hamant, Olivier (2021). Résilience des vivants [curso público]. École urbaine de Lyon, Lyon, Francia. <https://ecoleurbainedelyon.universite-lyon.fr/cours-publics/cours-public-2021-resilience-des-vivants-par-olivier-hamant--211816.kjsp>
- Hamant, Olivier (2023). Inversion: Naviguer à contre-courant dans un monde incertain [curso público]. École urbaine de Lyon, Lyon, Francia

<https://ecoleurbainedelyon.universite-lyon.fr/cours-public-2023-inversion-naviguer-a-contre-courant-dans-un-monde-incertain--293830.kjsp?RH=1510909846029>

- Held, Virginia (2006). *The ethics of care: personal, political, and global*. Oxford: Oxford University Press.
- Hersch Martínez, Paul (2000). *Plantas medicinales: Relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH.
- . (2013). Epidemiología sociocultural: una perspectiva necesaria. *Salud Pública de México*, 55(5), 512-518.
- . (2019). La colonialidad como dispositivo patogénico estructural: Hacia una sociología de las emergencias en el campo de la salud. En Boaventura de Sousa Santos, Joao Nunes Arriscado y Maria Paula Meneses (eds.), *Polifonias da saúde: Participação e interculturalidade no direito à saúde* [en prensa]. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Universidad de Coimbra.
- Hersch Martínez, Paul y González Chévez, Lilian (2011). *Enfermar sin permiso: un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH.
- Hersch Martínez, Paul y Salamanca González, María Grace (2021). El cuidado y los procesos de atención-desatención como referentes analíticos y operativos para la salud colectiva. *Rev. Fac. Nac. de Salud Pública*, 40(1).
- Kleinman, Arthur (2013). Repenser la nouvelle bioéthique. En Didier Fassin (ed.), *La question morale* (pp. 398-410). París: Presses Universitaires de France.
- Kleinman, Arthur y Benson, Peter (2004). La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina. *Monografías Humanitas*, 2, 17-26.
- Latour, Bruno (2015). *Face à Gaïa*. París: La Découverte- Les Empêcheurs.
- Lorde, Audre (2007). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. En Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (pp. 110-114). Berkeley: Crossing Press.

- Lussault, Michel (2018-2019). Qu'est-ce que l'anthropocène? [curso público]. École urbaine de Lyon, Lyon, Francia. <https://medium.com/anthropocene2050/quest-ce-que-l-anthropocene-8da66c93ff22>
- . (2019-2020). L'Anthropocène est-il un urbanocène? Ou comment l'urbanisation généralisée a bouleversé le système planétaire? [curso público]. École urbaine de Lyon, Lyon, Francia. <https://medium.com/anthropocene2050/lanthropocene-serait-il-un-urbanocene-a73d2e0d757>
- Méndez Torres, Georgia; López Intzín, Juan; Marcos, Sylvia y Osorio Hernández, Carmen (eds.) (2013). *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México; Red de Feminismos Descoloniales.
- Mignolo, Walter D. (2013). Aesthesis descolonial [videoconferencia]. *El arte fuera de sí. Reflexiones sobre la nueva fisonomía del arte contemporáneo*, Instituto Universitario Patagónico de las Artes - IUPA- G. Roca, Río Negro, Argentina. <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0005/11Mignolodici21.pdf>
- . (2015). *Habitar la frontera: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*. Barcelona: CIDOB y UACI.
- Mignolo, Walter D. y Gómez Moreno, Pedro Pablo (eds.) (2012). *Estéticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Molinier, Pascale (2013). *Le travail du care: le genre du monde*. París: La Dispute/Snédit.
- . (2018). *Le care monde: Trois essais de psychologie sociale*. Lyon: ENS Éditions.
- Molinier, Pascale; Laugier, Sandra y Paperman, Patricia (2009). *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. París: Éditions Payot & Rivages.
- Molinier, Pascale y Paperman, Patricia (2020). Liberar el cuidado. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 38(2), 327-338.
- Ortega y Gasset, José (1985). *El hombre y la gente*. Ciudad de México: Porrúa.

- Paperman, Patricia y Laugier, Sandra (eds.) (2011). *Le souci des autres: Éthique et politique du «care»*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Pierron, Jean-Philippe (2016). *Ricœur: Philosophe à son école*. París: Vrin.
- Rancière, Jaques (2011). *El tiempo de la igualdad: diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.
- Rea, Dennis (2008). Refugee performance: Aesthetic representation and accountability in playback theatre. *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance*, 13(2), 211-215.
- Rolnik, Suely (2018). *Esferas da insurreição: Notas para uma vida não cafetinada*. Sao Paulo: N-1 Edições.
- Salamanca González, María Grace (2019). 2019. *Care as the human condition*. *Texto Aberto IEF*, (7), 1-8.
- . (2020). Éticas del cuidado, decolonialidad e interculturalidad. *Revista RedBioética, UNESCO*, 1 (21), 59-67.
- . (2021). *Soin et résistance en anthropocène: Une éthique-esthétique du care décoloniale* [Tesis de doctorado]. Université Lyon- Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (2022). La ética como máscara: El imperialismo moral del norte global. En *el Volcán Insurgente*, 66, 14-25
- . (2023). *Esthétiques du care pour l'anthropocène*. Lyon: Éditions Deux-Cent-Cinq.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI, CLACSO.
- Steffen, Will et al. (2005). *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Straus, Erwin (1989). *Du sens des sens: Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Taleb, Nassim Nicholas (2018). *Skin in the Game: Hidden Asymmetries in Daily Life*. Nueva York: Random House.
- Taylor, Charles (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

- Thuillier, Pierre (1995). *La Grande Implosion: rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*. París: Fayard.
- Thunberg, Greta (23 de septiembre de 2019). How dare you? [Discurso]. *Cumbre sobre la Acción Climática*. Organización de las Naciones Unidas, ONU, Nueva York, USA.
- Tronto, Joan C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for An Ethic of Care*. Nueva York: Routledge.
- . (2013). *Caring democracy: markets, equality, and justice*. Nueva York: NYU Press.
- Valencia, Sayak (2016). *Capitalismo Gore*. Ciudad de México: Paidós.
- Wolfesberger, Philipp, Kaltmeier, Olaf, y Volmer, Ann-Kathrin, eds. *Los cuidados en y más allá del Antropoceno: Un recorrido interdisciplinario ante las crisis socioecológicas*. Buenos Aires; Guadalajara: CLACSO; CALAS, 2024.