

Las prácticas de muerte y vida en la configuración del espacio habitado.

Diana Karina Padilla Herrera^(*)

Marysol Uribe Pérez-Coeto^(**)

Resumen: El artículo reflexiona en torno a la desconexión contemporánea entre cuerpo, espiritualidad y territorio, proponiendo la recuperación de la consciencia como medio de transformación del habitar. A partir del acto simbólico de orar a la lluvia, se plantea una comunión entre cuerpo y naturaleza que revela la interdependencia vital entre vida y muerte. Desde enfoques decoloniales, ecosóficos y relacionales (Gudynas, Mignolo, Escobar, Naess), se critica el desarraigo impuesto por la modernidad/colonialidad y sus dispositivos de poder —como el extractivismo, las zonas de sacrificio y la necropolítica— que gestionan la existencia de los cuerpos y los territorios. El artículo, con una metodología cualitativa y crítica, propone la Teoría U de Scharmer como herramienta para reconectar cuerpo y territorio a través de procesos de co-sentir y co-crear. Asimismo, cuestiona la fragmentación del conocimiento y la subordinación del saber al poder (Foucault), reivindicando los saberes encarnados y conscientes. Desde la propuesta de la “genealogía del espacio”, se busca reconocer los códigos profundos del habitar y fomentar una praxis colectiva, donde espiritualidad, memoria y consciencia se entienden como tecnologías vitales para sanar los cuerpos y regenerar los vínculos entre humanidad y planeta.

Palabras clave: cuerpo - consciencia - territorio - decolonialidad - espiritualidad - transformación

[Resúmenes en inglés y portugués en la página 203]

^(*) Es profesora y coordinadora del Doctorado en Filosofía con Orientación en Arquitectura y Asuntos Urbanos en la Universidad Autónoma de Nuevo León, UANL. Graduada en arquitectura por la UANL, con maestría en diseño arquitectónico por la UANL. Doctora en Filosofía con Orientación en Arquitectura y Asuntos Urbanos por la UANL. <https://orcid.org/0000-0002-2848-9974>

^(**) Es profesora y coordinadora del departamento de Fundamentos Teóricos y Metodología de la Licenciatura en Arquitectura en la Universidad Autónoma de Nuevo León, UANL. Graduada en arquitectura por la Universidad Autónoma de Coahuila, con maestría en diseño arquitectónico por la UANL. Doctora en Filosofía con Orientación en Arquitectura y Asuntos Urbanos por la UANL. <https://orcid.org/0009-0005-1473-3349>

Introducción

Imaginemos el acto consciente de conectar/orar con la lluvia, sin importar realmente si es un dios o no. Dicho acto se provoca por la carencia continua, una carencia que orilla a la necesidad de atender el cuerpo en niveles más profundos, una atención hacia la vida o la muerte. Necesitamos agua para vivir, beber, regar, asearnos, mantener la vida que nos rodea; sin lluvia habrá muerte, lo cual provoca más muerte aún. Sin agua habrá desesperación, violencia y carencia; estos grados de conciencia generan caminos profundos de relación entre el cuerpo, otros cuerpos, el territorio y el planeta entero. La carencia provoca estados de conciencia incorporados, es decir, experimentados en carne propia; esta atención conecta con códigos más profundos de las rutas de muerte y vida, que a su vez conectan al cuerpo con su relación plantearía, individual y colectiva, incluso la unidad cósmica. Si atendemos el rezo como un acto repetitivo, sin experiencia del cuerpo consciente, pierde por completo el impacto que este tiene en la configuración del espacio; por lo tanto, la posibilidad de transformar el espacio y eventualmente su materialidad se reduce, pues con ello pierde la profundidad. Son muchos los frentes teóricos que están rescatando la espiritualidad por su importancia nuclear en las búsquedas hacia las profundidades del el cuerpo, el ser y el habitar; desde pensamientos decoloniales (Gudynas, 2011; Mignolo & Walsh, 2018), ontologías relacionales y pluriversos (Escobar, 2014) y ecosofías (Naess, 2008) se han logrado distinguir el desarraigo que la modernidad/colonialidad ha generado entre la relación de los seres humanos y el sistema planetario, y con ello la superficialidad de las formas de habitar. Es por eso que desde estos enfoques se propone abordar la espacialidad habitada y trabajar en saldar esta gran distancia.

La abstracción moderna ha separado la posibilidad de resolver, de reparar y de transformar lo cotidiano. Cada vez son más cercanas o evidentes las maquinaciones de muerte: las zonas de sacrificio (Gudynas, 2015), la necropolítica (Mbembe, 2003), desplazamiento forzoso (Sassen, 2014), el extractivismo como motor económico, el genocidio, por nombrar algunas. Mecanismos de control y poder que justifican cómo se gestiona la vida y la muerte en la actualidad. Esto tiene implicaciones temporales: Algunos cuerpos tienen futuro (pueden proyectar, soñar, planear) mientras que otros cuerpos son relegados a la inmediatez de la supervivencia o a una muerte anticipada (migrantes, poblaciones racializadas, colonizadas) (Fry, 2020).

El supuesto que guía este documento se basa en identificar estas grandes grietas provocadas por la dicotomía entre la separación de cuerpo y mente, naturaleza y cultura, abstracciones que se dan entre las prácticas de muerte (inercia) y vida (conciencia) que se suscitan en la vida cotidiana (Uribe y Padilla, 2024). Así, este artículo propone encontrar los rastros profundos que permitan generar cambios sustanciales del espacio, aquellos arraigados a la configuración del ser (Sadhguru, 2016 y Naess, 2008), el alma (Abram, 2021) y el cuerpo colectivo (Uribe, 2025), así como valores que permiten abrir este camino como la solidaridad (Morton, 2015), la esperanza (Steves, 2024),

La investigación se desarrolla desde un enfoque cualitativo. Como parte de la primera etapa, se parte de una teoría crítica como método de análisis, por lo que se realiza una revisión bibliográfica que permita identificar ideas clave relacionadas con hegemonía, capitalismo, muerte, apropiación, territorio, experiencia corporal, entre otros. El cruce

de información teórica permite una articulación conceptual para relacionar territorio-cuerpo-habitar. Posteriormente, se utiliza la propuesta de Otto Scharmer (2016) sobre “La Teoría U” como proceso de transformación del territorio desde el cuerpo. La “U” revela la noción de las prácticas de vida y muerte desde la visión de la opresión y del oprimido de Freire (1970) y el pensamiento decolonial (Walsh & Mignolo, 2018; Fry, 2020; Escobar). Scharmer (2016) explica en cinco etapas el camino que se debe seguir, teniendo en la primera el *Co-iniciar*, donde se escucha; la segunda la interpreta desde el *Co-sentir* donde se interioriza algo, la tercera *Presentir* visualizando la transformación, la cuarta etapa la explica como el *Co-crear* el hacer juntos, por último el *Co-evolucionar*, cuando sucede la transformación. El autodescubrimiento y entendimiento personal, se convierte en esa pala que ayudará a excavar los rastros.

Partiendo de lo anterior, este artículo se divide en cuatro apartados. El primero: *Prácticas habituales. El orden y lo establecido*, hace un recorrido sobre la forma en que se conciben las ideas, es decir, establece porque pensamos como pensamos y cómo estas prácticas se convierten en la norma a seguir. En el segundo apartado, *La muerte como parte del sistema*, se expone el progreso como una estrategia disfrazada y naturalizada, es decir, se convierte en un mecanismo que pone en “zona de sacrificio” a más del 99 % de la población. El tercer apartado, *En busca de la grieta*, explica las fisuras que intentan desarticular el sistema. Por último, se expone *La genealogía de la vida desde el espacio habitado*, donde se recalca la importancia del acuerpamiento del espacio, es decir, conciencia sobre la relación del cuerpo-territorio. A manera de cierre, se integran las conclusiones finales.

1. Prácticas habituales. El orden y lo establecido

El concepto de conocimiento se concibe como el pensamiento que dirige el actuar y establece las reglas del juego. Según el diccionario la palabra conocimiento se define como “acción y efecto de conocer; entendimiento, inteligencia, razón natural, cosas que se conocen o se saben” (RAE, 2025) El conocimiento se produce a partir de algo, regularmente, de lo que existe y se puede comprobar; sin embargo, Ruiz y Ayala (2015) establecen que el conocimiento científico puede ser de dos tipos 1) imaginativa, es decir, se crean teorías y 2) crítica lo que significa la contrastación de teorías. Si la teoría explica algo y descubre relaciones, cruces o intersecciones entre los fenómenos (Ruiz y Ayala, 2015). Así, las teorías sirven para deconstruir fenómenos, pero también para entenderlos de manera integral. Immanuel Wallerstein (2022) realiza un recorrido histórico sobre las disciplinas y el saber, y acentúa la separación entre la filosofía y la ciencia a finales del siglo XVIII (p. 14). El “divorcio” como lo llama Wallerstein (2022) se fundamenta en la manera de obtener “verdad”, lo que se puede comprobar una y otra vez; por otro lado, aquello que no tiene un patrón y se basa en deducciones, es decir, la ciencia se concibe desde lo empírico, mientras que las humanidades recaen en la intuición; sin embargo, no siempre fue así, ya que Wallerstein (2025) menciona que las universidades medievales estaban conformadas bajo cuatro facultades específicas: teología, medicina, leyes y filosofía, por lo que el aprendizaje pudo haber sido contemplado de manera integral. A manera de interpretación, se puede

decir que existió una integración del espíritu, el cuerpo, la ética/moral y la crítica/pensamiento complejo de la vida, es decir, había un conocimiento sobre el actuar-pensar-hacer, que hay que recuperar.

La especialización de las disciplinas, conlleva una partición y separación de conocimientos donde solo es posible observar una pequeña porción, lo que incentiva que no exista una integración ni entendimiento completo del fenómeno que se sucede. En ese sentido, la epistemología, es decir, la manera de hacer conocimiento, ha sido interpretado de diferente manera; por ejemplo, desde el siglo XIX -incluso antes- existe una comprensión del mundo desde una postura objetiva-comprobable, la razón se fundamenta en aceptar el mundo tal como es, es decir, lo que se puede verificar (Comte, Durkheim). Posteriormente, el entendimiento de las cosas se sustentó bajo la interpretación y comprensión, donde las ciencias sociales hicieron su aparición y se da un giro hermenéutico en la manera de hacer conocimiento (Weber), a mediados del siglo XX se desarrolla una corriente crítica que busca nuevas maneras de pensar (Freire, Foucault) enlazado con un giro posmoderno (Haraway, Latour, Rolnik) y una búsqueda del cuidado que se da de manera interdisciplinaria (Boaventura de Sousa, Escobar, Haraway, Stengers).

La relación entre poder y saber siempre ha sido motivo de disputa, donde el saber establece el tipo y nivel de conocimiento; el saber significa “tener noticia o conocimiento de algo; estar instruido en algo, tener habilidad o capacidad para hacer algo” (RAE, 2025); sin embargo, ¿qué pasa cuando ese saber está atravesado por el poder?, es decir, cómo se garantiza que el conocimiento que se adquiere no sea manipulado. Al respecto Michel Foucault establece una crítica al poder a partir de un recorrido histórico, donde observa la transformación de este a partir de prácticas discursivas que someten a las personas en diferentes maneras, por ejemplo, la vigilancia y el control, hasta llegar a un adiestramiento del cuerpo por medio de prácticas cotidianas como el trabajo de un obrero en una línea de producción. Para Foucault (2014) la disciplina se convierte en una tecnología mediante la cual se “alcanza a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los átomos sociales, eso es, los individuos” (p. 57); la práctica disciplinar en las personas se convierte en una herramienta que marca la pauta en los quehaceres cotidianos; para el autor, la escuela representa una tecnología disciplinar donde las prácticas individualizan a las personas hasta el punto de “anatomizarlos” (Foucault, 2014, p. 58), es decir, la política se encarna en el cuerpo humano.

El poder-saber se convierte en una dupla que, siguiendo con Foucault (2014) facilita el “usar a la población como máquina de producir todo, de producir riquezas, de producir bienes, de producir otros individuos, etc” (p. 59), es decir, el poder-saber estructura la vida en general para garantizar ventajas - de todo tipo-, por lo que la “verdad o procedimientos de veridicción” (Foucault, 1992, 2002) dependerá de quien la cuente, creando así nuevos códigos y pautas de control. Así, el conocimiento se desarrolla bajo ciertas premisas que establece el qué y cómo debemos pensar, por lo que se vuelve una herramienta de control. En palabras de Foucault (2022) existe un saber sometido y saber de la gente (p. 217); el primero, lo entiende como “toda una serie de saberes que resultaban descalificados como saberes no conceptuales, insuficientemente elaborados, ingenuos, inferiores desde un punto de vista jerárquico” (p. 217), el segundo, se refiere a un “saber particular, local, diferencial, incapaz de unanimidad y cuya fuerza sólo se debe al filo que opone a todos los

que lo rodean” (p. 217). La propuesta de Foucault (2022) muestra un conocimiento que no califica, es decir, que no se valida por la gente, academia, institución etc; mientras que el saber de la gente, se puede interpretar como aquel saber que nace de las entrañas y que rompe paradigmas, se podría interpretar como conocimiento con conciencia.

La conciencia se define como “conocimiento del bien y del mal que permite a la persona enjuiciar moralmente la realidad y los actos, especialmente los propios; Sentido moral o ético propios de una persona” (RAE, 2025) también, la conciencia escrita con “s” se interpreta como “Capacidad de algunos seres vivos de reconocer la realidad circundante y de relacionarse con ella; Conocimiento reflexivo de las cosas” (RAE, 2025). Ambas definiciones aluden a un entendimiento profundo que se desprende de un saber honesto, moral e incluso empático, es decir, una responsabilidad del ser y del entorno, de la relación que existe con los demás desde su propia realidad. Así, el conocimiento que se aplica sin conciencia, carece de profundidad y por lo tanto, se convierte solo en un cúmulo de información sin intención. La recuperación de la conciencia se convierte en un acto de rebeldía, un acto político que resignifica saberes e incorpora nuevas formas de conocimiento; en ese sentido, el conocimiento no podrá ser solo una disciplina, sino que busca enlaces transdisciplinarios.

2. La muerte como parte del sistema

De acuerdo con Immanuel Wallerstein (2005) el sistema-mundo contemporáneo se destaca por una serie de relaciones que engloban características de configuración donde el capital está presente, ya que en palabras del autor “se da prioridad a la incesante acumulación de capital” (p. 40), es decir, lo que se realiza se hace pensando en una ganancia o en un control. Para esto, se requiere un proceso productivo, un ingreso, pero también un sistema que lo sostenga. Este sistema lo explica a partir de las unidades domésticas, las cuales, materializan uno de los cinco ingresos - o incluso todos- dependiendo de las circunstancias. El primer ingreso lo entiende a partir de un salario, el segundo a partir de una producción de subsistencia (por ejemplo, hágalo usted mismo); el tercero lo concibe como un trabajo temporal del cual se obtienen ganancias; el cuarto lo explica a partir de las ganancias obtenidas por una renta y por último, una transferencia realizada por un tercero, por ejemplo una donación. La mercantilización de la vida comienza desde la casa y se expande a toda velocidad, por lo que el valor de cambio por encima del valor de uso se prioriza, y todo está a la venta.

La reducción a mercancías de todo lo existente se ha convertido en una patología que atraviesa toda la vida en general, educación, cultura, religión, comercio, entre otros. Al respecto, Murray Bookchin (2025) menciona que cuando “el hombre se convierte en una extensión de la máquina, el hombre deja de existir por sí mismo” (p.80); en ese sentido, el ser humano se “desconecta” de los procesos que suceden a su alrededor, se vuelve un ser dependiente de objetos, modas, entre otros. La relación de co-dependencia del ser humano inutilizó al propio ser humano de sus conocimientos, aptitudes y habilidades, donde la “sociedad de mercado coloniza cada aspecto de la vida personal y social ” (Bookchin 2025, p. 104). Siguiendo con Bookchin (2005) la “reducción del mundo mismo a técnicas

inorgánicas y, a una sensibilidad tecnocrática que ve a la humanidad como un mero instrumento de producción” (p. 116) representa un problema urgente por resolver, donde se establece una crisis que reduce todo a un objeto de consumo donde se vuelve un círculo vicioso que produce por producir y la naturaleza, se convierte en un objeto explotable (Bookchin 2025). La negación de un ecosistema como elemento vivo, no sólo se concibe como la muerte, sino que, muestra una deshumanización general a nivel planetario, por lo que “humanizar a la humanidad” (Bookchin 2025, p. 95) se convierte en el reto a enfrentar. Al respecto, Sayak Valencia (2010) menciona que existe un cambio de paradigma entre el capital-objeto y el capital-cuerpo; la autora explica que “el cuerpo se convierte en sí mismo en el producto, en la mercancía” (p. 12) La transformación del cuerpo-mercancía agudiza y recrudece prácticas de poder que mantienen procesos de opresión en diferentes niveles. Si esto sucede en el cuerpo humano ¿qué sucede en la ciudad? Al respecto, se retoma el concepto de biopolítica urbana (Padilla, 2025) el cual muestra una “red de fuerzas que condicionan territorios hacia el mercantilismo, desventajas socio-territoriales y desesperanza, una tecnología de poder integrada por estrategias, prácticas e instrumentos” (p. 77) el concepto busca identificar los espacios de sometimiento, es decir, se convierte en la traducción del control del espacio; códigos que disciplinan y adiestran espacialmente. Los conceptos antes mencionados establecen características de poder y culminación de la vida. Por ejemplo, existe una necesidad de dominación general, dominación del cuerpo, del territorio, de los elementos naturales, de lo que existe; sin embargo, es curioso que los seres humanos parten de un desarrollo que se sostiene desde la pérdida, es decir, se desarrollan de manera sistémica eventos que ponen en crisis la propia vida. La crisis es negar la vida, “no solo niega la vida en sentido biológico y orgánico, sino que la reduce a sus componentes moleculares en el sentido físico e inorgánico” (p.104), es decir, la modernidad sostiene la muerte y el desarrollo sostiene la pérdida; así, el sacrificio se desprende del progreso, un progreso disfrazado.

Nancy Fraser (2023) explica que el capitalismo modificó por completo la relación entre los seres humanos y la naturaleza, ya que los apartó por completo de la relación con el entorno natural, e incluso, incentivo un sistema de opresión basado en la explotación del entorno y de los seres humanos. Siguiendo con la autora, el capital expropia las capacidades humanas y los recluta para su reproducción masiva e infinita. Así, “la expropiación es un rasgo estructural del capitalismo y una condición habilitante de la explotación no reconocida” (p. 63), la alineación del cuerpo beneficia y esclaviza a los seres humanos bajo un régimen de venta de fuerza de trabajo. El individuo se convierte en la nueva medida, dejando de lado una colectividad (Fontáñez, 2023) por lo que el ser humano se convierte solo en medio para producir.

A nivel planetario, se dice que estamos viviendo la era del antropoceno y capitaloceno (Haraway, 2019; Moore, 2015); el primero, corresponde a “la modificación global y sincrónica de los sistemas naturales por la acción humana” (RAE, 2025), es decir, las afectaciones que el ser humano produce en los ecosistemas naturales para su beneficio. De acuerdo con Jason Moore (2015) existen dos argumentos que sustentan el concepto de antropoceno, el primero está ligado a las consecuencias sobre la acción del ser humano en el planeta, mientras que la segunda está ligada a las conexiones que se crean a partir de la relación entre capital, clase e imperio, es decir, las relaciones entre las personas, ya que “es

una naturaleza que no solo opera fuera y dentro de nuestros cuerpos [...] sino también a través de nuestros cuerpos, incluyendo nuestras mentes encarnadas” (Moore 2015, p. 204) Por otro lado, el concepto de capitaloceno, se entiende como “la edad del capital” (Moore 2015, p.101), es decir, la fuerza que se produce a partir del capital y las consecuencias que se desarrollan desde su intervención.

A partir del recorrido anterior, se muestra la relación que existe entre capital, consumo y progreso, entendiendo este como parte de un sistema que se sostiene de la muerte - de manera simbólica y real- en la cual, los seres humanos se convierten en objetos y todo se puede poner en venta; sin embargo, algunos científicos (Steffen, Richardson, Rockström, et al. 2015) señalan que al menos cuatro de los límites planetarios establecidos de manera científica, han sido sobrepasados, por lo que la vida tal como la conocemos se pone en riesgo. Carlos Taibo (2020) explica que el colapso, puede ser resultado de un determinado tipo de progreso, por ejemplo, menciona la deforestación, erosión del suelo, guerra, hambre, cambio climático entre otras; y establece hipótesis no tan alentadoras, sobre lo que sucederá al final del siglo XXI. Así, el progreso está directamente relacionado con la muerte en algunas regiones y personas, basta con investigar países como Vietnam, Malasia o India, quienes reciben toneladas de desechos proveniente de otros países. Si la modernidad, innovación y progreso, se sustenta de la desgracia de alguien más ¿la muerte no se convierte en parte del sistema?. La desaparición de muchas especies, flora o fauna es solo el inicio, ya que la mercantilización va directo a la desaparición de la especie humana.

3. En busca de la grieta

El pensamiento decolonial nos ha ofrecido una manera de identificar las diferentes formas de opresión, control y manipulación configuradas en las prácticas de la matriz de colonialidad (Mignolo & Walsh, 2018). Esta nueva mirada libera las subjetividades de los cuerpos colonizados, sometidos durante siglos al error, al afuera y a la muerte. Por otro lado, la biopolítica ha articulado las diferentes estructuras que practican estas formas. Estas formas podemos identificarlas como mecanismos, los cuales cuartan las libertades de los cuerpos orillándolos a formas de habitar en sobrevivencia, inercia e inconsciencia. La recuperación del cuerpo como ser consciente es de suma importancia para recuperar la praxis, el hábito y el espacio cotidiano.

Existe una fuerte corriente que surge de la visión fenomenológica de Merleau-Ponty (vía Abram, 2012), que identifica al cuerpo como parte sustancial de la experiencia, la percepción y, por ello, la relación con el mundo y con otros. Las diferentes visiones sobre el cuerpo se han explorado a partir de las teorías feministas, la teoría queer, el pensamiento decolonial y la ecología profunda, que han logrado dotar al cuerpo de una complejidad de multiplicidades y de la experiencia de los cuerpos individuales. Regresar al cuerpo y sus relaciones profundas con el espacio/tiempo configuran las raíces o grietas para comprender y buscar formas de resarcir nuestra manera de habitar, recuperando el cuerpo que de manera consciente habita y ejerce su poder de transformar su espacio.

El cuerpo en la medicina occidental ha sido estudiado desde el intelecto, una forma analítica que entiende las partes y sus funciones separadas, para después comprenderlas como sistemas. Este estudio ha diseccionado el cuerpo muerto para comprender sus partes, mientras que la medicina oriental comprende el cuerpo desde la vida, una visión que integra la atención, las emociones e interconexiones entre todos los sistemas que componen el cuerpo (Sadhguru, 2017). Desde la perspectiva de la salud, Marya & Patel (2021, p. 338) afirman que no puede existir el bienestar si es individual; pues una transformación real debe ser colectiva, debe nacer desde la forma más profunda del ser y el habitar. La deformación se produce al posicionar al ser humano sobre cualquier otra forma de vida, al conquistador sobre el nativo, al masculino sobre el femenino, al rico sobre el pobre, al blanco sobre cualquier otro color de piel. Estas estructuras deben ser desmanteladas para poder sanar nuestros cuerpos y espacios. Es necesario reimaginar nuestra salud colectiva y con ello nuestro futuro. En palabras de Bookchin: “Hoy, sanar es un verbo subversivo: significa desobedecer los mandatos extractivistas, reocupar los lugares heridos y desde ahí, tejer instituciones efímeras, tan dinámicas como los ciclos del agua” (Bookchin 2025, p. 20). La relación de cuerpo y territorio es cada vez más evidente; para recuperar y sanar debemos hacerlo desde el cuerpo.

Por otro lado, Naess distingue la ecosofía como la forma de ser en el mundo, no desde la plataforma de los movimientos sociales, teológicos o políticos, sino una forma personal de entender y conectar con nuestra visión del mundo (Naess, 2008, p. 32). Esta forma de ser y entendernos es una capacidad que todo ser humano tiene “Al conocer tu naturaleza interna, puedes hacerte cargo de su funcionamiento obedeciendo a los parámetros amplios que establecen las leyes naturales” (Sadhguru, p.45); la diferencia radica en si es una relación consciente o inconsciente y, a su vez, entre consciencia y responsabilidad; Sadhguru la define como la habilidad de responder desde la consciencia o desde la reacción impulsiva de la inercia a los estímulos (Sadhguru, p.53). De ahí la importancia de atender los hábitos desde la consciencia del cuerpo para poder transformar las relaciones más profundas del cuerpo con su espacio. Esto visto desde la perspectiva Bookchin la ecología es la relación del amor propio al lugar, “una verdadera armonización entre la humanidad y la naturaleza” (Bookchin, p. 138), pues más allá del ambientalismo de la emergencia climática, la ecología profunda busca recuperar la relación del ser con su cuerpo y con estados profundos del mismo, para entenderse como un ser ecológico.

La concepción de escalas del cuerpo (Uribe, 2025) es una propuesta que hace un puente entre las filosofías orientales del despertar humano (Wilber, 2022; Morton, 2017; Chávez, 2021) y la ocupación y transformación del espacio habitado (Lefebvre, 1974). El sustento de la propuesta es recuperar el cuerpo como tecnología para lograr desarrollar diferentes niveles de conciencia y otras formas de acercarse a la comprensión de la realidad, además de la vía racional (Sadhguru, 2016, p.100), pues se considera que aquí yace el origen de las transformaciones profundas.

Como principio para desarrollar la expansión del cuerpo, es consolidar la unificación del cuerpo-mente; la distinción que propuso Descartes priorizó la mente frente al cuerpo y el conocimiento racional frente a las emociones e intuiciones para consolidar una explicación única del mundo y una realidad (Abram, 2021). Esta sencilla distinción ha dejado fuera todos aquellos saberes que no podían ser comprobados por el método científico, lo

que orilló por muchas décadas a deformar los conocimientos de las humanidades para poder ser consideradas ciencias, los “Saberes sometidos” vs “saberes de la gente”, la relación que existe entre estructuras impuestas sobre la naturaleza de las cosas (Foucault, 2022). La revolución pluralista, de la otredad y la diferencia, ha logrado recuperar otras maneras de relacionarse con el cuerpo, además de la hegemónica (Wilber, 2017), descubriendo con ello otras realidades. Esto ha generado un vasto panorama de posibilidades invisibles de la proyección del espacio habitado y, con ello, formas de imaginar futuros diferentes (Fry, 1999).

La expansión del cuerpo en escalas es una propuesta teórica que busca recuperar el dominio sobre el cuerpo y con ello sobre los espacios que este cuerpo produce y habita, comenzando a incorporar la noción del cuerpo unificado y alinear lo que piensa, siente y hace para que desde su cotidianidad pueda ir transformando sus espacios. La propuesta de las escalas es el recorrido del cuerpo físico, que es concebido en principio como individual, pero que ejercita su posibilidad de expansión al colectivo, planetario y cósmico (Uribe, 2025). Desde la pedagogía de Freire la búsqueda de la liberación desde el ser consciente, aboga por el diálogo como el posibilitador de verdad contrario a la imposición de una verdad o conciencia ajena. Puesto que la consciencia se despierta en la interacción, la situación de opresión se comprende junto a otros, no desde el aislamiento, en palabras de Freire, “nadie se libera solo, nadie libera a nadie, los hombres se liberan en comunión” (Freire, 2012, p. 48).

Si la expansión es la idea central de las escalas del cuerpo como posibilitador de la transformación del espacio, la profundidad se descubre en una noción más temporal de la producción del espacio. En la profundidad se identifican capas de códigos que con el tiempo se van consolidando y transmutando en los espacios. La profundidad está directamente relacionada con la memoria, el olvido, el aprendizaje y la evolución. La genealogía es la herramienta que nos permite codificar y decodificar estos códigos y tiene como intención la emancipación del habitar libre, creativo, solidario y respetuoso. Llegar al fondo en donde yacen los valores y comprender cómo estos han sido deformados en el tiempo es uno de los grandes retos que la genealogía del espacio busca rastrear, para desde las profundidades lograr cambios sustanciales que nos permitan cambiar el rumbo del futuro.

4. La genealogía de la *vida* desde el espacio habitado

La genealogía se presenta como una estructura teórica que permite dar sentido a la abstracción y la complejidad, en un rastreo de las formas de vida y muerte en las prácticas de las geografías humanas. Han sido ya varios quienes han utilizado este concepto para explicar las relaciones en redes desde diferentes disciplinas. Por un lado, Michel Foucault (2022) explica que la genealogía es la “conjunción de los conocimientos eruditos y las memorias locales, una conjunción que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y su utilización en las tácticas actuales” (p. 218). La memoria se convierte en un elemento clave que actúa de manera simultánea con el conocimiento, es decir, la memoria conlleva archivos invisibles que existen, pero están “fuera” del alcance de las personas.

Es a través de la profundidad de la consciencia como se puede acceder a estos archivos. Escobar utiliza el concepto de genealogía para distinguir las estructuras que desde la colonialidad y modernidad van moldeando las expresiones humanas, identificando las grandes intenciones detrás de formas de opresión y explotación.

Para comprender la profundidad de la propia consciencia podemos ver que Iglesias (1982) distingue dos aspectos importantes: las formas y formaciones de consciencia; como formas, distingue la lógica, los esquemas y la estructura de pensar, conocer y sentir; mientras que las formaciones están conectadas a las áreas específicas de la vida social, como la religión, la ideología política y las valoraciones; agregados que apuntan a las condiciones de una época (Iglesias, 1973, p. 172). Estos dos aspectos pueden entenderse como niveles de abstracción, donde la forma es mucho más profunda y abstracta que la formación. Esta idea es abordada por Naess, quien reconoce cuatro niveles básicos de articulación y derivación en la visión total; estos niveles los usamos cuando identificamos valores en las acciones relacionadas con grandes movimientos colectivos como la crisis ambiental, movimientos internacionales por la justicia social y la paz. Como ejemplo, Naess identifica la diferencia entre la religión y este nivel personal relacional profundo que él identifica como ecosofía (Naess, 2008, p. 33). Los niveles propuestos por Ness son los siguientes: 1.- Las filosofías últimas con normas de valor último, que podrían identificarse como el nivel más profundo; 2.- Los sistemas de principio amplio y principios fundamentales de una plataforma o movimiento; 3.- Las formulaciones de políticas u otras directrices orientadoras; 4.- Las acciones prácticas. Podemos entender que esta propuesta va de las nociones más profundas a las más evidentes.

Desde las visiones decoloniales, los saberes y cosmovisiones indígenas han tomado un lugar central en las propuestas de la concepción de un futuro decolonizado, que hace frente a las prácticas extractivistas, opresoras e injustas que proponen la destrucción del planeta para mantener las formas de producción socioespacial existentes (Walsh & Migonolo, 2017). En las visiones del posdesarrollo recopiladas como Pluriversos (Kothari et al., 2019) se identifica una serie de esfuerzos y alternativas a las formas de vivir el desarrollo y, por lo tanto, responsabilidades diversas desde diferentes profundidades. Sin embargo, Wilber hace la distinción entre desarrollo y dominio (Wilber, 2018, p. 125), pues argumenta que el desarrollo como tal no es negativo, solo ha estado ligado a procesos de jerarquía dominantes. Al igual que el concepto de desarrollo, existen otros muchos, como riqueza y poder, que han sido deformados, haciendo alusión a la distinción antes mencionada de Iglesias (2007) en torno a la forma y formación; donde son las formaciones de la época son las que van deformado estos conceptos por su relación con estructuras de dominio o patológicas, como Wilber las define (2000). Es aquí en donde la profundidad se vuelve clave, pues los esfuerzos pueden quedar atrapados en estrategias simplistas que buscan soluciones a problemáticas profundas. Entenderlas desde el cuerpo nos permite transformarlas desde la raíz.

Hartmut Rosa afirma que hemos perdido el sentido de nuestro estar en el mundo al reducirlo de forma muy intensa al propio individuo, pues con ello se debilita el sentido de resonancia. Según Rosa, la resonancia es la relación dinámica y transformadora entre el sujeto y el mundo, caracterizada por la reciprocidad; una forma de vibrar en sintonía es la explicación de la sensación de conexión. La resonancia se crea en colectividad; es parte de

la raíz de nuestra existencia y sostiene que los rituales crean ejes de resonancia que pueden ser verticales (dioses, cosmos, tiempo y eternidad) o horizontales (comunidad) (Rosa, 2023). Esta se vuelve parte sustancial de los procesos transformativos, pues debe tener relaciones profundas con el sujeto para cruzar la línea de transformación (Rosa, 2023, p. 31-37). Byung Chul-Han afirma que sin resonancia existe la repetición del yo, aislándose; la comunicación digital ha aumentado exponencialmente esta repetición viciada de una resonancia del ego, ya que no hace más que amplificar el eco del yo, pero no genera resonancia; esto provoca altos índices de depresión (Chul-Han, 2022, p. 23).

Por otro lado, los rituales generan una comunidad de resonancia, un ritmo común que transmite y representa valores y símbolos profundos. Byung Chul-Han identifica esta era sobreestimulada de imágenes e información con una gran carencia de lo simbólico, aquello que da sentido y estabilidad a la vida. Argumenta que los rituales son técnicas simbólicas que transforman el estar en el mundo en estar en casa, puesto que hacen habitable el tiempo, lo ordenan, lo acondicionan, dándole estabilidad a la vida (Chul-Han, 2022, p. 12-14). Los rituales son en la vida lo que en el espacio son las cosas (Saint-Exupéry, 2017), estabilizan en base a su repetición, son *procesos de incorporación y escenificaciones corporeas, generan un saber corporizado y memoria corporea, una identidad corporizada una compenetración corporal... la comunidad ritual es una corporación... la digitalización debilita el vínculo comunitario tiene un vínculo descorporizante* (Chul-Han, 2022, p.23). De ahí que el ritual incorporado en el cuerpo consciente logre decodificar el legado de sus actos, es decir, la profundidad que los procesos pueden albergar, mientras que la colectividad aumenta su resonancia. La importancia de la conciencia en el ritual radica en el acto de incorporar legados ancestrales; sin embargo, de igual manera dota de la posibilidad de honrar lo que merece ser honrado y transformar aquello que lo requiere, pues resulta tan dañina la conservación como la transformación sin conciencia.

Por otro lado, a través del texto *Cómplices. Reflexiones desde las luchas indígenas y antirracistas para terminar con la industria blanca de las alianzas y las Oenegés*, el colectivo de Aliadx, establece la relación entre aliada y cómplice, destaca la diferencia entre tener la capacidad de reconocer los privilegios otorgados y hacer algo al respecto bajo una premisa de transformación. De acuerdo con este colectivo, ser aliados es “esquivar la responsabilidad por las propias acciones” (Aliadx 2018, p. 19), al ser alidx se esconden las acciones detrás de otros; por otro lado, ser cómplice significa “atacar las estructuras e ideas coloniales” (Aliadx 2018, p. 74), ser cómplice se materializa a través de una red de confianza “un consentimiento mutuo” que involucra responsabilidad de todas las partes y sobre todo una rendición de cuentas. Las acciones se vuelven colectivas, ya no solo individuales.

Así, las relaciones de respeto con el territorio y con los otros, son formas de practicar la profundidad, como ejemplo, está la relación de los pueblos nativos con sus costumbres, con los ciclos de vida y muerte, con generaciones de conocimientos y enraizamientos. Tal es el caso del uso de la Cosecha Honorable del pueblo Potawatoni una relación recíproca del pueblo con su territorio pues recolectan la hierba búfalo de forma respetuosa y equilibrada, esta práctica les ha permitido identificar que esta relación de respeto hace que la hierba crezca más abundante que en las zonas en donde no hay una conjunción con la gente, un protocolo de conciencia de dar y recibir; “La cosmovisión potawatomi, así como muchas otras, considera la cosecha, el aire fresco y el agua limpia como regalos de la tierra, y los

regalos tienen que ser recíprocos” (Ostendorf- Rodríguez, 2024, p. 42-43). Estos niveles de consciencia y sincronía con el territorio son ejemplos de las relaciones de profundidad que las prácticas conscientes pueden hacer y transformar en el espacio, aumentando los regalos de la tierra, la armonía entre iguales y la belleza en las prácticas humanas.

Para ejemplificar la idea de profundidad desde una práctica cotidiana, Ostendorf y Rodríguez (2024, p.47) identifican que existen prácticas que contribuyen al aumento y conservación de la biodiversidad en actos tan cotidianos como nuestra relación con la comida, puesto que algunas recetas e ingredientes aumentan la biodiversidad, mientras que otras comidas hacen lo contrario: empeorando el deterioro del suelo, agua y ecosistemas. Las acciones conscientes y las prácticas cotidianas se tornan en acciones políticas, respetuosas, subversivas, sanativas, que fortalecen las rutas de vida, mientras que otras solo siguen la inercia de las rutas de destrucción y muerte. Desde estas perspectivas de profundidad, la vida se manifiesta en diversidad, lo que “significa menos desequilibrio, menos pestes, menos virus, menos epidemias y menos pandemias” (Ostendorf-Rodríguez, 2024, p. 47). Es así como la relación consciente entre el cuerpo y el territorio activa valores como la compasión, la solidaridad y la empatía, entendiendo que las consecuencias no serán solo individuales, sino que serán colectivas. A partir de lo anterior, se establece la genealogía del territorio, el cual, permite hacer el viaje en las profundidades de las huellas del territorio, identificando cómo la materialidad, las prácticas, las políticas y los movimientos sociales son reflejos de estrategias que deforman los valores encaminados a futuros de muerte. La genealogía permite explicar el proceso, y así, entender que es una sucesión de eventos presentes y que pasan de manera paralela, lo que amplía la posibilidad de transformarlo. Bell Hooks (2022) argumenta que “cuando nos dedicamos a amar, nos estamos dedicando también a terminar con la dominación” (Hooks 2022, p. 187-188). Así, el amor, empatía, compasión, respeto, entre otros, se vuelven gestos y actos de resistencia, valores que propician el espacio para el habitar libre de todos los cuerpos.

Conclusiones

La recuperación del cuerpo como parte de la experiencia del habitar no solo radica en “ocupar un vacío”, sino en interiorizar la vivencia. El entendimiento que tenemos de la vida se forma a través de múltiples capas, como la familia, la religión, la cultura, lo educativo, entre otros; sin embargo, dependerá de qué se quiera enfatizar o a quién se quiera agradecer la manera en que se presentará un cierto conocimiento. Así, el conocimiento establece las reglas del juego, es decir, válidas ideas y posturas sobre algo. Lo que se ponga en práctica a partir del conocimiento generado, establece desde la manera de habitar, hasta la manera de vivir, incluso, jerarquiza la vida y muestra aquellos cuerpos que forman parte del sistema y aquellos que son desechables. La inercia que se da se interpreta desde la relación explotación espacio-ser humano, es decir, el extractivismo, el consumo, la esclavitud, el control se conciben como prácticas de muerte que en nombre del progreso se permiten. En cambio, concebir la vida desde un estado de conciencia, se convierte en la grieta por donde se podrán establecer nuevas ideas, ya que en palabras de Bell Hooks (2022) “los

pensamientos son el laboratorio en el que se formulan preguntas y se encuentran respuestas, y el lugar en el que se unen las visiones de la teoría y la práctica” (p. 13), la genealogía nos permite rastrear a partir del cuerpo su conexión con el espacio, y encontrar las rutas de las prácticas de muerte que se han incorporado en nuestras vidas cotidianas, al tener consciencia de esto, y descubrir desde el cuerpo las rutas de vida, la vida cotidiana se convierte en el espacio de ensayo de estas rutas, comenzando a transformar desde el espacio cercano e ir ampliando su alcance.

Esta estructura teórico-metodológica es altamente incluyente, pues permite ensayar cualquier variedad de conceptos; los grados de profundidad y alcance son infinitos, pues se convierte en una herramienta autoetnográfica que ofrece panoramas que desdibujan los límites del pasado, presente y futuro, dotada del poder de la acción y la transformación. Como parte de las prospectivas de investigación, se buscará continuar construyendo de manera teórica el concepto de genealogía del territorio, por lo que se espera establecer niveles de abstracción; así como su aplicación práctica a través de diagramas, esquemas y visualizaciones que muestren la ruta entre la vida y la muerte.

Referencias

- Aliadxs. (2018). *Cómplices: Reflexiones desde las luchas indígenas y antirracistas para terminar con la industria blanca de las alianzas y las Oenegés*. ONA Ediciones.
- Abram, D. (2021). *Devenir animal: Una cosmología terrestre* (N. Molines Galarza, Trad.). Errata Naturae.
- Bookchin, M. (2025). *Las raíces que agrietan el capital: Ecología social, anarquismo y tecnología*. Adynata Ediciones.
- Chávez, J. C. (2021). *Multi-Ser: En busca de sentido*. Independently published.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Duke University Press.
- Esteva, G. (2024). *Escritos para organizar la esperanza*. Bajo Tierra Ediciones.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Las redes del poder*. Prometeo Libros.
- Foucault, M. (2022). *Microfísica del poder*. Siglo XXI.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal: Cómo nuestro sistema está devorando la democracia, el cuidado y el planeta, y qué podemos hacer con eso (Singular)*. Siglo XXI.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Fry, T. (2020). *Defuturing: A new design philosophy*. Bloomsbury Visual Arts.

- Gudynas, E. (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. CEDIB.
- Haraway, D. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco con el Chthluceno*. Consomi
- Hooks, B. (2022) *Enseñar pensamiento crítico* (Ciclogénesis nº 17) (p. 13). (Function). Kindle Edition.
- Iglesias, S. (1982) *Conciencia y sociedad*. Ed. Mueca.
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (Eds.). (2019). *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*. Icaria Editorial.
- Latour, B. (2004). *Políticas de la naturaleza*. Kindle Edition.
- Lefebvre, H. (1991). *La producción del espacio* (E. Cano, Trad.). Madrid: Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1974)
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Mignolo, W. D., & Walsh, C. E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, NC: Duke University Press.
- Moore, J. (2015) *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficante de Sueños
- Morton, T. (2017). *Humankind : Solidarity with non-human people*. Verso.
- Næss, A. (2008). *Ecology of wisdom: Writings by Arne Næss* (A. Drengson & B. Devall, Eds.). Counterpoint.
- Ostendorf-Rodríguez, Y. (2024). *Seamos como los hongos: El arte y las enseñanzas del micelio*. Caja Negra.
- Sadhguru. (2026). *Ingeniería interior: Guía yogui para alcanzar la alegría y el gozo* (Espiritualidad). Kindle Edition.
- Scharmer, O. (2016). *Theory U: Leading from the future as it emerges* (2nd ed.). Berrett-Koehler Publishers.
- Segato, R. (2021). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por demanda* (RITA SEGATO nº 5). Prometeo.
- Steffen, W., K. Richardson, J. Rockström, et al. (2015). *Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet*. Science 347(6223).
- Sassen, S. (2014). *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz Editores.
- Taibo, C (2020) *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofacismo*.
- Uribe Pérez-Coeto, M., & Padilla Herrera, D. K. (2025). *La genealogía del territorio como herramienta teórico-metodológica para desarticular el hábitat desde la complejidad* (pp. 55-76). En E. C. Mancilla González, M. Guerrero-Salinas & G. Vázquez-Rodríguez (Coords.), *Diseño y Arte desde la Complejidad*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí; Universidad Autónoma de Nuevo León. <https://scripsi.uaslp.mx/items/ffc9e0ff-86eb-4df5-94b1-7a4ac065d770>
- Wallerstein, I (2005) *Análisis de sistemas-mundo*. Siglo XXI
- Wilber, K. (2017). *Trump y la era de la posverdad: Reflexiones sobre un mundo que se vuelve loco*. Kairós.
- Wilber, K. (2022). *Meditación integral: Mindfulness para despertar y estar presentes en nuestra vida*. Editorial Kairós. (5a ed).

Abstract: This article reflects on the contemporary disconnection between body, spirituality, and territory, proposing the recovery of consciousness as a means of transforming the act of dwelling. Through the symbolic act of praying to the rain, it proposes a communion between body and nature that reveals the vital interdependence between life and death. Drawing on decolonial, ecosophical, and relational approaches (Gudynas, Mignolo, Escobar, Naess), it critiques the uprooting imposed by modernity/coloniality and its devices of power — such as extractivism, sacrifice zones, and necropolitics — that govern the existence of bodies and territories. Using a qualitative and critical methodology, the article proposes Scharmer’s Theory U as a tool to reconnect body and territory through processes of co-sensing and co-creating. It also questions the fragmentation of knowledge and the subordination of knowing to power (Foucault), reclaiming embodied and conscious forms of knowledge. From the perspective of the “genealogy of space,” it seeks to recognize the deep codes of dwelling and to foster a collective praxis in which spirituality, memory, and consciousness are understood as vital technologies for healing bodies and regenerating the bonds between humanity and the planet.

Keywords: body - consciousness - territory - decoloniality - spirituality - transformation

Resumo: O artigo reflete sobre a desconexão contemporânea entre corpo, espiritualidade e território, propondo a recuperação da consciência como meio de transformar o modo de habitar. A partir do ato simbólico de orar à chuva, propõe-se uma comunhão entre corpo e natureza que revela a interdependência vital entre vida e morte. Com base em abordagens decoloniais, ecosóficas e relacionais (Gudynas, Mignolo, Escobar, Naess), critica-se o desenraizamento imposto pela modernidade/colonialidade e seus dispositivos de poder — como o extrativismo, as zonas de sacrifício e a necropolítica — que regulam a existência dos corpos e dos territórios. Utilizando uma metodologia qualitativa e crítica, o artigo propõe a Teoria U de Scharmer como ferramenta para reconectar corpo e território por meio de processos de co-sentir e co-criar. Questiona-se também a fragmentação do conhecimento e a subordinação do saber ao poder (Foucault), reivindicando os saberes corporificados e conscientes. A partir da proposta da “genealogia do espaço”, busca-se reconhecer os códigos profundos do habitar e promover uma práxis coletiva, em que espiritualidade, memória e consciência são entendidas como tecnologias vitais para curar os corpos e regenerar os vínculos entre humanidade e planeta.

Palavras-chave: corpo - consciência - território - decolonialidade - espiritualidade - transformação

[Las traducciones de los abstracts fueron supervisadas por el autor de cada artículo.]
