

Somos unos Animales

Proyecto financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Universidad Católica del Maule, a través del Concurso de apoyo a centros de investigación 2022

Documento de trabajo

Autores:

Francisco Letelier Troncoso

Javiera Cubillos Almendra

Julien Vanhulst

Nelson Velásquez Soto

Hugo Benítez de la Fuente

Introducción

El documento recoge un trabajo exploratorio realizado por docentes y estudiantes de las ciencias biológicas y sociales de la Universidad Católica del Maule (UCM en adelante), en el marco del proyecto “Somos unos Animales”, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado a través del “Concurso de apoyo a centros de investigación 2022”.

El proyecto propuso un set de preguntas ontológicas, teóricas y políticas que abordan la relación entre la vida humana y no humana, en un contexto de crisis ecológica y civilizatoria. Algunas de ellas son: ¿qué es lo humano? ¿Cuál es el lugar/papel de lo humano en la existencia? ¿Qué son los animales no-humanos? ¿Cuál es el lugar/papel de los animales no-humanos en la existencia? ¿Qué tipos de relaciones se establecen entre lo humano (la sociedad humana) y los animales no-humanos (sociedades animales)? ¿De qué manera estos tipos de relaciones nos informan sobre las relaciones más amplias entre humanidad y naturaleza, pero también entre ciencias sociales y ciencias naturales? ¿Qué implicancias tienen estas relaciones en el diseño de las sociedades humanas? ¿Qué epistemologías y ontologías asumen/proponen formas de responder estas preguntas?

De modo general y provisorio, se identificaron tres aproximaciones a las relaciones entre sociedades humanas y naturaleza (incluidas las sociedades animales no-humanas), desde las que se pueden responder las preguntas planteadas:

1) una aproximación interdisciplinar sin diálogo o análoga, basada en la aplicación de métodos y conceptos de las ciencias naturales en las ciencias sociales y viceversa; aquí los objetos de investigación no se tocan. Se expresa, por ejemplo, en propuestas como el darwinismo social, la sociobiología y la sociología animal (que se vincula con la ecología y la etología);

2) una aproximación crítica de las perspectivas de tipo análogas, de los límites disciplinares y de las epistemologías dominantes (especialmente en relación a sus rasgos reduccionistas, mecanicistas/funcionalistas, del determinismo biologicista y del antropocentrismo). Aquí los objetos de investigación se conectan y se constituyen en propuestas más sistémicas, menos deterministas y antropocéntricas. Tiene expresión, por ejemplo, en la ecología moderna, la hipótesis GAIA, la sociología ambiental y la antropología de la naturaleza;

3) una aproximación que busca superar las corrientes convencionales desde perspectivas transdisciplinares, complejas, sistémicas, relacionales, o desde las ideas de ensamblajes y entrelazamiento socio-ecológico. En esta línea no existen dos objetos de investigación separados, y se abre una reflexión sobre los límites que imponen las divisiones disciplinares históricas para la comprensión de las relaciones entre sociedades humanas y naturaleza. Tiene expresiones en la teoría del actor-red, la antropología simétrica, el pensamiento complejo, los sistemas socio-ecológicos, el post-humanismo, la eco-teología, etc.

En base a este marco inicial, se realizó una revisión bibliográfica en diversas etapas. En la primera se construyó una base de datos con artículos y libros que ilustran los acercamientos teóricos que se reseñaron anteriormente. Luego se hizo una selección de textos, sistematizándolos a través de fichas bibliográficas detalladas (ver anexo). Se organizó, finalmente, un conversatorio con docentes y estudiantes que formaron parte del proyecto, en el que se ensayaron aproximaciones comunes a las preguntas propuestas. Así, este documento sintetiza los principales elementos de la conversación y constituye un primer avance en el diálogo entre ciencias biológicas y sociales al interior de la UCM.

1. Lo humano

Desde los inicios de las ciencias biológica y sociológica, se ha planteado la cuestión de lo que supone ser humano. Esta pregunta, nunca respondida del todo, permite iniciar la reflexión a partir del cuestionamiento de lo propio, y muestra las fisuras y ambigüedades de la noción actualmente hegemónica de “lo humano” y de sus relaciones con “lo natural”. Además, conlleva el desafío de identificar y conjugar los elementos “estructurantes” que lo caracterizan y diferencian de aquello que no es humano y, al mismo tiempo, de reconocer las similitudes, los espacios comunes y las codependencias existentes.

Un primer punto que emerge es la tensión con las múltiples formas de expresión histórica y cultural: usualmente, lo humano se presenta como noción universal, única y extendida, es decir, existiría una sola forma en todas partes y en toda la historia. Sin embargo, otra manera de entenderlo es asumir que una cosa es lo humano, en tanto emergencia biopsicocultural (Morin, 2008), y otra cosa son las formas culturales que adopta, por ejemplo, la patriarcal¹.

De acuerdo a la socióloga Margaret Archer (2014) existiría un “yo humano” universal, que implica una forma particular de autoconciencia. Sin embargo, este yo humano tiene especificaciones culturales e históricas. Hoy, en Occidente, se trata de un yo egótico, centrado en el sí mismo, en el consumo y en el emprendimiento, propio del hombre empresario de sí.

Actualmente delimitamos lo humano a partir de un paradigma moderno-antropocéntrico, que afirma una visión de superioridad, que justifica la dominación, que establece jerarquías, que apropia y deviene patriarcal². Sin embargo, no es necesariamente esto.

¹ En su celebre libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2012), Philippe Descola distingue cuatro tipos de aproximaciones al mundo (u ontologías) según dos criterios (fiscalidad/psiquismo e identidad/diferenciación). Estas ontologías son el naturalismo (que separa naturaleza y cultura, y separa uno mismo de los otros), el animismo (que sostiene que los humanos y no humanos comparten una misma interioridad y se diferencian por sus condiciones físicas), el analogismo (caracterizado por discontinuidades físicas y psíquicas entre humanos y no-humanos) y el totemismo (que establece una continuidad psíquica y física entre grupos de humanos y no-humanos).

² Para entender el proceso de construcción del “humanismo” y la necesidad de “descentrarlo”, como plantean los *subaltern studies*, se sugiere revisar el libro *The Posthuman* de Rosi Braidotti (2013), que aborda cuestiones centrales como: a) la larga formación occidental del humanismo (“el hombre es la medida de toda cosa”); b) el privilegio del ser humano (y, más precisamente, del hombre), que representa un conjunto de valores mentales, discursivos y espirituales que constituyen la base de las políticas de Europa de los siglos XVIII y XIX; c) la idea de que el hombre es un ser “intrínsecamente moral”, pero que se ha otorgado el derecho de apropiarse de los objetos y de los “otros” que encuentra en su camino; d) la noción de que Europa se ve a sí misma como el lugar de nacimiento de la racionalidad, por lo que se eleva por encima de las naciones no europeas; e) la consecuente conversión de la otredad en sinónimo de subordinación; f) la dinámica por la cual poblaciones enteras se reducen entonces a cuerpos no humanos, sobre los que se puede proyectar la voluntad de Europa.

Abrirse a la diferencia entre lo humano como emergencia biopsicocultural y sus versiones históricas contingentes, posibilita poner en cuestión nuestra definición actual (y, del mismo modo, de lo no-humano), relativizarla, capturar los espacios ambiguos o incluso re-imaginar la humanidad en sí misma, descentrar el humanismo (Braidotti, 2013) para que la otredad no sea sinónimo de subordinación y subalternización, incluyendo a los otros no-humanos (Frenning, 2020).

Tal vez sea correcto hablar de “humanidades”, que surgen del ejercicio de incorporar las diversidades y particularidades de la experiencia encarnada, entendiendo que socioculturalmente ciertos grupos han habitado un espacio de subordinación al no cumplir la norma corporal de raza y género impuesta por grupos históricamente dominantes. Por ende, la concepción universal de lo humano guarda consigo un peso eurocéntrico y excluyente y, derivado de esa matriz, un prisma antropocéntrico al momento de representar la naturaleza. Por ello, avanzar hacia una noción diversa, codependiente de los animales no-humanos y la naturaleza, posibilita la comprensión de la humanidad interrelacionada con su entorno.

El segundo elemento se refiere al lenguaje y la cultura como componentes basales para la comprensión de lo humano. De acuerdo a Humberto Maturana (2006), el lenguaje verbal es un elemento particular de lo humano que permite, tanto en términos biológicos como sociales, su reflexividad, la existencia de una conciencia propia y la construcción de una relación diferente con el ambiente y entre personas. No cabe duda que la complejidad del lenguaje humano permite una enorme plasticidad y potencial de producir cultura. Pero esto es distinto a sostener que el humano es el único animal capaz de producir signos y símbolos. ¿No son los demás capaces de significar y crear ritos u otras expresiones propias? Podemos tomar ejemplos de comunidades animales que pueden vivenciar el proceso de duelo o, incluso, de tener organización, roles y jerarquías, como en el caso de las colonias de hormigas, de termitas, de abejas, pero también de grupos de primates. Esto nos permite constatar que, a pesar de que la dimensión cultural es relevante en lo constitutivo de lo humano, hay expresiones también de procesos complejos que permiten hablar de comunidades o sociedades animales que tienen prácticas de agrupamiento intraespecífico por inter-atracción, mecanismos de comunicación simple y formas de cooperación (para la defensa colectiva, para el transporte, para la alimentación, en la relación entre parientes), y en ciertos casos división del trabajo y estructuras sociales complejas.

Un tercer elemento es que, en la discusión sobre lo humano, las emociones y las corporalidades se están redescubriendo de la mano del llamado “giro afectivo” en las ciencias sociales y humanidades. Estas visiones cuestionan la concepción de lo humano como elemento separado de su entorno (otros humanos, animales no-humanos, naturaleza y objetos, entre otros), cuando su propia existencia es posibilitada por la interconexión e interdependencia que tiene con todo lo demás³. No solo hablamos de lo

³ El Nuevo Paradigma Ecológico plantea 4 puntos que reajustan los postulados del Paradigma del Exencionalismo Humano, incorporando las constricciones ambientales (Catton & Dunlap, 1980): “(1) Aunque los seres humanos tienen características excepcionales (cultura, tecnología, etc.) siguen siendo una especie entre otras que participan todas, de manera interdependiente,

animal, sino, por ejemplo, de las bacterias, que –como otras entidades— nos habitan, nos permiten reproducir la vida y sustentan nuestras existencias cotidianas. Otro ejemplo, a una escala más amplia, refiere a la naturaleza y los ecosistemas que nos sostienen, incluidas las interacciones que tenemos con ciertos objetos y máquinas, que nos consienten habitar esos ecosistemas, desplazarnos y funcionar como sociedad⁴. Aquí hablamos de una interdependencia que va desde la individualidad microscópica, hasta la movilidad en la ciudad y alrededor del mundo.

2. Lo animal

Históricamente, lo humano ha ubicado a lo animal en un lugar de inferioridad. Si para las personas ya es complejo comprender, escuchar y empatizar con sus semejantes, incluso con aquellos que construye como “iguales”, nos encontramos ante una cierta imposibilidad de entender lo animal (objetivado, inferiorizado y sin reconocerle agencia ni sentir). Desde esta concepción, existiría escaso interés en comprenderlo, dada su baja significación/valoración.

Se ha simplificado la vida animal a tal punto que se ha hecho equivalente a lo bárbaro, en términos sociales⁵. Lo bárbaro es entendido como aquello que escapa a la civilización (lo civilizado), a la ciudad. El mito moderno propone que la sociedad llegó para librarnos de la animalidad, que antes de la organización social vivíamos como animales, dado que el mundo se interpreta desde teorías que proponen cierta perspectiva evolucionista, naturalista -tal como la ha definido Philippe Descola (2005)-, o antropocéntrica y “carnofalogocéntrica”, como lo indica Jacques Derrida (2008).

William Catton y Riley Dunlap (1978) han evidenciado la manera de pensar las relaciones entre sociedad y medioambiente desde el excepcionalismo/exencialismo humano, tratando de dar cuenta del rol que la humanidad se ha conferido a sí misma, desarticulándose con la naturaleza, caracterizándola de incivilizada o identificándola como un espacio de explotación/apropiación. Y, sobre todo, dando a entender cómo en ese proceso la humanidad ha asumido, equivocadamente, la idea de que nuestra especie estaría “exenta” de las constricciones ecológicas.

del ecosistema global; (2) los asuntos humanos están influenciados no sólo por factores sociales y culturales, sino también por relaciones complejas de causa-efecto y de retroacción en el sistema de la naturaleza [*web of nature*]; esto implica que las acciones humanas tiene numerosas consecuencias imprevisibles; (3) Los seres humanos viven en y dependen de un medio ambiente bio-físico finito que impone potentes restricciones físicas y biológicas a las acciones humanas; (4) Aunque las innovaciones de la humanidad y el poder asociado han podido parecer, en un momento, extender los límites de la capacidad de carga, las leyes ecológicas no pueden ser derogadas” (Vanhulst y Beling, 2013, p. 507).

⁴ Para Val Plumwood, “el yo ecológico puede interpretarse como una forma de yo mutuo donde el yo está en conexión esencial con otros terrícolas y, por lo tanto, como un producto de algún tipo de identidad relacional. Al expresar esta identidad, el individuo realiza tanto sus metas como las del otro (uno de los significados de “autorrealización”). Mantiene relaciones particulares con ese otro, que pueden ser de cuidado, tutela, amistad u otros varios conceptos de virtud, de modo que el otro es tratado como merecedor de esa preocupación por sí mismo y, por lo tanto, como intrínsecamente digno o poseedor de un valor en sí mismo” (Plumwood, 1993, p. 184-185)

⁵ Es una tendencia que existe también en ciertos enfoques de las ciencias sociales, a propósito de lo humano; haciendo un paralelo, se trataría de visiones que reducen las búsquedas de los animales humanos a la maximización del beneficio personal, y de los animales no-humanos a la supervivencia y reproducción.

Autoras como Donna Haraway (2016) mencionan a su vez a los animales no-humanos como los nuevos “otros”, que han sido marcados como en algún momento (e incluso en la actualidad) fueron marcadas las personas racializadas, de otro origen nacional, las mujeres y las infancias. La perspectiva y el pensamiento europeo que se tenía sobre las poblaciones indígenas de las América –respecto a si tenían (o no) alma y quienes fueron asesinados, explotados y muchas veces tratados como objetos— se repite en el debate actual sobre los animales: si son capaces de sentir, si deben dejar de ser tratados como objetos. La naturaleza es el gran “otro” negado desde la particular perspectiva del humanismo occidental y, de alguna manera, es la misma cosmovisión occidental/moderna la que propicia que continúen las luchas por los derechos de la naturaleza, de los animales no-humanos, las personas racializadas, las mujeres, las infancias.

¿En qué se basa esta discriminación? Como antes se mencionó, se asume que los principales diferenciadores entre lo animal y lo humano son el lenguaje y la cultura. El lenguaje sería la base para la construcción de la sociedad y las dinámicas que se dan dentro de esta. Entonces, si los animales no poseen la capacidad del lenguaje, ¿no pueden comunicarse, entenderse, ni crear comunidades y sociedades? Con el desarrollo de la ecología y de la sociología animal, en realidad, se han observado una serie de fenómenos “sociales” en distintas especies. Por ejemplo, existen clasificaciones de los insectos que dan cuenta de sus comportamientos colectivos:

1) Los presociales, que se subdividen en dos categorías: sub-sociales y para-sociales. Los primeros se caracterizan por la existencia de cuidados de los progenitores, generalmente la madre, a sus descendientes, como es el caso del grillo *Anurogryllus muticus*. Los segundos, por asociarse para construir un hábitat común. Entre estos últimos, se distinguen tres tipos en base a sus interacciones: i) los comunales, como las abejas, que son solitarias pero deciden poner en común sus nidos individuales, ii) los casi-sociales, como las avispas *Belonogaster juncea*, que ponen en común su hábitat y su nidada, y iii) los semi-sociales, que se caracterizan por una división del trabajo por polietismo, como las abejas que se especializan en ciertos tipos de tareas.

2) Los eusociales son los insectos que presentan una mayor complejidad. Además de las características presentes en los presociales, se suman dos nuevas: i) la división del trabajo de tipo polimórfica, por lo que cada grupo de insectos se compone de individuos morfológicamente distintos, porque se especializan en ciertas tareas, y ii) la cooperación recíproca intergeneracional, donde las crías reciben el cuidado de sus progenitores y, cuando crecen, las crías cuidan a sus progenitores. Entre los insectos eusociales, encontramos dos grupos de insectos muy diferentes: las termitas y los himenópteros eusociales (algunos grupos de avispas, abejas y hormigas). En las sociedades de insectos eusociales, el determinismo de castas es epigenético, es decir que los individuos tienen al nacer el mismo genotipo y se desarrollan morfológicamente según las características de una u otra casta, en base a las influencias que reciben del medio.

Como vemos, las sociedades de insectos son sistemas biológicos que, además de actividades individuales fragmentadas, desarrollan prácticas de coordinación,

cooperación y división del trabajo y, para ello, tienen mecanismos de comunicación simple. Eso conforma una estructura social que modifica el medio (pistas para alimentación, nidos, entre otros), pero también los comportamientos de los individuos para la regulación del grupo (por ejemplo, el fenómeno de homeostasia social). De la misma manera que para los insectos, se han evidenciado comportamientos de agrupamiento, de coordinación, de jerarquía social y territorial, de cooperación, de división del trabajo y de comunicación también en el grupo de los vertebrados, como los peces, los pájaros⁶ y los mamíferos (como los primates), entre otros.

Otro aspecto -cuestionable- en el cual se fundamenta la diferencia entre lo humano y lo animal es que, para lo segundo, el instinto sería dominante. Hablamos de la conducta heredada, supuestamente de base genética. Pero la idea de que la herencia está en los genes es cuestionable. En este sentido, es necesario mirar a los animales más bien desde la lógica del aprendizaje. La mayoría de las conductas se aprenden, independiente de cuándo se aprendan. Como investigadores humanos, no tenemos acceso a todos los momentos de la vida de un animal, no sabemos bien cómo se comunica y vive el día a día, no lo entendemos, algo falta para poder llegar a esa comprensión. En el momento en que sepamos realmente qué es lo que le está pasando a un animal no-humano, qué está sintiendo, por ejemplo, un cerdo que se va al matadero, las cosas serán distintas en los vínculos humano-animal.

3. Para el capitalismo todos somos unos animales

Si se analiza desde un paradigma crítico la relación de dominación de los animales humanos sobre los no-humanos, su apropiación y privatización y la intersección con el sistema capitalista actual y la relación extractivista con el medioambiente, emergen temas muy interesantes.

Por un lado, se puede interpretar el devenir animal como un proceso de desestabilización de lo moderno, en tanto se cuestione la lógica que reconoce a los no-humanos como mero recurso para satisfacer las necesidades de las personas. Al incluir esta perspectiva crítica se produciría un quiebre en el paradigma actual, que cuestiona la noción de propiedad privada y la construcción de relaciones de poder en torno a lo que “se cree propio”. Esto, porque históricamente lo humano se ha concebido desde su capacidad de producción y desde la noción de propiedad, siendo el capitalismo la base misma de las relaciones asimétricas entre animales humanos y no-humanos.

Por otro lado, autores como Giorgi (2014) plantean la idea de que tanto los cuerpos animales como humanos se encuentran oprimidos y explotados por el sistema imperante del capitalismo, siendo instrumentalizados para la producción y la acumulación de capital. Esta perspectiva propone un nuevo nivel de jerarquía, donde se evalúa la explotación vivenciada desde los cuerpos y la contradicción vida-capital que dicho modelo impone. El sistema capitalista antropocéntrico subyuga algunos cuerpos humanos y no-humanos,

⁶ Koenig (1988), por ejemplo, ha estudiado el concepto de altruismo recíproco/colaborativo en un grupo de aves, basado en la evolución de cría cooperativa.

explotándolos y produciendo en procesos de alienación que determinan fuertemente ciertos tipos de relación con la naturaleza de tipo extractivista, instrumental y colonial.

¿La conciencia de esta vivencia compartida puede originar solidaridad inter-especie? En el horizonte de estas reflexiones está la producción de una comunidad alternativa que busque esta integridad, capaz de deconstruir la dicotomía civilizado/incivilizado y generar otro plano, otra zona alternativa donde habitar esta relación.

4. Repensar cómo resistimos desde la comunidad entre animales humanos y no-humanos

La práctica de mirar críticamente las relaciones entre los diferentes organismos y re-imaginarlas, lleva consigo tanto la rearticulación entre animales humanos y no-humanos como el desafío de volcarse en un esfuerzo transdisciplinar para comprender, desde un lenguaje común, los nuevos procesos de comunidad que pueden gestarse a partir de una mirada simétrica, de compartencia y en la que ambas sociedades puedan convivir y beneficiarse mutuamente.

Estas posibles nuevas formas de reordenamiento se expresan de diversas maneras. Pueden reflejarse tanto en movimientos político-estéticos, que dotan de contenido productos culturales e incitan a mirar "lo común" con la naturaleza, como en los aprendizajes que los animales humanos obtienen de la relación que han desarrollado los no-humanos con el medioambiente y que pueden servir de respuestas ante la emergencia climática. Finalmente, el repensar la alianza significa redirigir los procesos de producción y consumo, así como transformar las experiencias encarnadas en subjetividades que se oponen a la explotación.

Las nuevas formas de comunidad que pueden surgir entre animales humanos y no-humanos van de la mano con tres ideas planteadas en la discusión: i) desestabilizar la noción de "otredad" y asimetría que se experimenta tanto en las relación animales humanos/no-humanos, como entre los mismos animales humanos, reconociendo que dentro del último grupo también existen formas de segregación y explotación; ii) la configuración de las relaciones con el medioambiente desde la noción de una interdependencia y cooperación constante que ocurre entre todos los agentes en el sistema, a partir de la cual la comunidad debe pensarse desde el cooperativismo, entendiendo que formamos parte de un espacio común (el medioambiente) y en una dinámica de retroalimentación entre sus diversas partes. En este sentido, para hacer comunidad es necesario entender que lo humano no es único ni totalizante, es decir, no está por sobre las demás existencias en el espacio común; iii) finalmente, para construir comunidad debe tomarse en consideración que los animales no-humanos construyen significado, por ende, las complejidades que radican en sus interacciones deben ser

abordadas desde aquella riqueza y no ser simplificadas en el proceso de construcción de conocimiento⁷.

⁷ Diversos autores como Latour, Descola, Moisseeff, entre otros, proponen pensar en lo no-humano, los hibridajes y la relacionalidad, en una búsqueda de nuevos ensamblajes que desestabilicen la noción de otredad que engloba la relación con los animales no humanos, siendo esto una posible respuesta ante las crisis contemporáneas. Para profundizar en el tema de la construcción de conocimiento se sugiere el artículo de Michalon (2020) "Causa animal y ciencias sociales ¿Del antropocentrismo al zocentrismo?"

Bibliografía⁸

Archer, M. (2014). *Teoría Social Realista. El enfoque morfogenético*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*. Polity Press.

Catton, W. y Dunlap, R. (1978) Environmental sociology: a new paradigm. *The American Sociologist*, 13, 41-49.

Catton, W. y Dunlap, R. (1980) A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology. *American Behavioral Scientist*, 24(1), 15-47.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.

Descola, P. (2005) *Par-delà nature et culture*. Editions Gallimard.

Descola, P. (2012) Más allá de naturaleza y cultura. Amorrortu.

Frenning, M. (2020) *Nature as a subaltern. The colonial power of corporations over the environment and humans*. [Tesis de bachiller inédita]. Lund University.

Giorgi, G. (2014) *Formas comunes: Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia.

Haraway, D. (2016) *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Bocavulvaria ediciones.

Koenig, A. A. (1988) Altruismo recíproco en aves: una revisión crítica. *Etología y Sociobiología*, 9(2-4), 73-84.

Maturana, H. (2006). *Desde la biología a la psicología*. Editorial Universitaria.

Michalon, J. (2020). Causa animal y ciencias sociales ¿Del antropocentrismo al zocentrismo? *Nueva sociedad*, (288), 116-126.

Morin, E. (2008). *El paradigma perdido. Ensayos sobre Bioantropología*. Kairos

Plumwood, V. (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge

Vanhulst, J. y Beling, A. (2013) El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad. *Polis, Revista Latinoamericana*, 12(36), 497-522.

⁸ La bibliografía considera solo los textos citados directamente en el documento, sin embargo, la discusión consideró un conjunto más amplio de textos, seleccionados y fichados por los estudiantes que participaron del proyecto.