


---

Dosier: La crisis del sujeto político contemporáneo. Alternativas y perspectivas  
Las prácticas de la Chinampa entendidas como experiencia transaccional. Alternativas para la construcción de una subjetividad política comunitaria



The practices of the Chinampa understood as a transactional experience. Alternatives for the construction of a communal political subjectivity

---

 **Mónica Gómez Salazar**  
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
monicagomez@filos.unam.mx

Revista de Filosofía (La Plata)  
vol. 55, núm. 2, e127 2025  
Universidad Nacional de La Plata, Argentina  
ISSN: 2953-3392  
Periodicidad: Anual  
publicaciones@fahce.unlp.edu.ar

Recepción: 04 enero 2025  
Aprobación: 17 abril 2025  
Publicación: 01 diciembre 2025

DOI: <https://doi.org/10.24215/29533392e127>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/83/835418002/>

**Resumen:** Con base en la noción de experiencia de Dewey estrechamente relacionada con su teoría de la acción desde una perspectiva transaccional, en este texto se sostiene que la experiencia de las comunidades chinamperas ilustra lo que para el pragmatista es tener *una* experiencia, entendida como la interrelación entre el entorno y los seres humanos con atención especial a sus sentimientos. Se parte de la idea según la cual los seres humanos se enfrentan constantemente a situaciones problemáticas que en primera instancia les hacen padecer y sufrir, después, al reflexionar, tras un proceso de valoración, conscientes de la necesidad que se requiere resolver, son capaces de proyectar un fin y de esta manera transformar sus condiciones de existencia en actos de expresión propios. Un ejemplo de este proceso de transaccionalidad y transformación está en las experiencias que han vivido las comunidades chinamperas con la preservación del axolotl, la recuperación de su música, cocina y medicina tradicionales, sistemas agroecológicos sustentables como es el caso de la milpa, así como la educación de las generaciones jóvenes para preservar su ecosistema amenazado por factores diversos como la urbanización y la afectación de los suelos por agroquímicos. Se concluye que las acciones transaccionales implican responsabilidad ética y política por parte de los agentes que las ejecutan porque las consecuencias que repercuten en otros y sus entornos pueden fomentar condiciones de injusticia epistémica y opresión.

**Palabras clave:** Acciones transaccionales, Experiencia, Comunidad Chinampera, Injusticia Epistémica, Opresión.

**Abstract:** Based on Dewey's notion of experience, closely related to his theory of action from a transactional perspective,

this text argues that the experience of *chinampera* communities illustrates what it means for the pragmatist to have an experience, understood as the interrelation between the environment and human beings with particular attention to their feelings. The starting point is the idea that human beings constantly face problematic situations that initially cause them to suffer; subsequently, through reflection and a process of valuation, aware of the necessity for resolution, they are capable of projecting an end and thereby transforming their conditions of existence into acts of self-expression. An example of this process of transactionality and transformation lies in the experiences of *chinampera* communities with the preservation of the axolotl, the recovery of their traditional music, cuisine, and medicine, sustainable agroecological systems such as the *milpa*, as well as the education of younger generations to preserve their ecosystem threatened by diverse factors such as urbanization and soil degradation due to agrochemicals. The conclusion is that transactional actions imply ethical and political responsibility on the part of the agents who execute them because the consequences that impact others and their environments can foster conditions of epistemic injustice and oppression.

**Keywords:** Transactional Actions, Experience, Chinampera Community, Epistemic Injustice, Oppression.

## 1. Acciones transaccionales

Como bien señala Cristina Di Gregori, la noción de experiencia en la obra de John Dewey es central y especialmente relevante en relación con su teoría de la acción desde una perspectiva transaccional (2015, p.1). Para Dewey, las vidas de los animales y de los seres humanos se producen en un ambiente. El entorno es, sobre todo, la causa gracias a la cual los seres vivos son de la manera que son en relación con las interacciones que mantienen con sus respectivas condiciones de existencia. La experiencia, nos dice Dewey, es el resultado de la interacción entre el organismo y el ambiente; cuando se realiza plenamente, dicha interacción se transforma en participación y comunicación (Dewey, 1934/2008a, p.26) a esta relación íntima de conexión recíproca Dewey la llama transacción (Dewey, 1939/2008b, p.48).

En cada momento la criatura viviente está expuesta a peligros de su entorno y, en cada momento, debe lanzarse sobre algo para satisfacer sus necesidades. La carrera y el destino de un ser viviente están ligados a sus intercambios con su ambiente, no exteriormente, sino del modo más íntimo (Dewey, 1934/2008a, p.15).

Lo dice muy bien Cristina Di Gregori, la noción de experiencia en términos transaccionales se opone a las versiones clásicas y procesos dicotómicos que separan las sensaciones de las ideas, y se reconoce como una concepción que integra diversas esferas de la actividad humana incluyendo lo cognitivo y lo afectivo como partes constitutivas de toda acción (2015, pp.4-5). Esto último significa que cuando tenemos una experiencia en el nivel primario es sentida, sufrida, padecida o disfrutada, se trata pues, del ámbito pre-reflexivo; lo que ocurre en el mundo se siente, no se conoce (2015, p.5).

Según expone Waks, Dewey distingue dos dimensiones de la experiencia, una primaria y la otra secundaria. De acuerdo con la Teoría de la Investigación de Dewey los organismos vivos actúan para mantener las condiciones necesarias para la continuidad de su vida. De esta manera, las experiencias se articulan en un continuo de acciones que permiten al ser vivo seguir existiendo. En este nivel primario, cada experiencia se siente cualitativamente como placentera o inquietante, se disfruta o se sufre dependiendo de si las condiciones en relación con las cuales se sustenta la vida persisten con las acciones actuales o no (Waks, 1999, p.598).

La duda se siente como malestar o desequilibrio, al encontrarse obstáculos que frustran la actividad. Las frustraciones surgen cuando los hábitos arraigados resultan inadecuados para el fin de sustentar la vida y requieren ser reconstruidos. A este proceso reconstructivo, que termina en nuevas

creencias a medida que se forman hábitos más adecuados y la duda da paso a una acción renovada, Dewey, siguiendo a Peirce, lo llamó investigación (Waks, 1999, p.598).

Los hábitos se construyen con el tiempo y tienen la función de evitarnos investigar cada vez que se presentan situaciones indeterminadas similares. Al contar con esos hábitos tenemos un camino ya experimentado que podemos considerar para la resolución. Sin embargo, cuando los hábitos fallan, la inquietud de la duda conduce hacia una dimensión secundaria de la experiencia en la que la reflexión e indagación posibilitan la formación de nuevos planes que nos liberen de la duda, así como nuevos hábitos que permitan conseguir los fines previstos (Waks, p.598). Las situaciones pueden disfrutarse como si tuvieran un valor consumatorio en la medida en que sean completas en el sentido de satisfacer las diversas necesidades y objetivos que les aportamos. Pero se sufren en la medida en que las experiencias son cualitativamente incompletas o inestables (Waks, p.599). Podría pensarse que, como reconoce el sentido común, los fines que se desean y se ponen en perspectiva serían muy parecidos a los fines que se actualizan, que se convierten en hechos. Desde una interpretación como ésta la acción se evaluaría de manera positiva si se consigue el fin previsto. Sin embargo, Dewey insiste en que el fin deseado, puesto en perspectiva, difiere del fin resultante como hecho porque uno y otro están ubicados en dimensiones de la experiencia diferentes (Waks, p.599). Dewey llega a afirmar “el objeto deseado no es, en forma alguna, el fin o meta del deseo, pero sí la condición *sine qua non* de ese fin” (Dewey, 1922/2022, p.265) y esto se debe a que los fines en perspectiva surgen solamente en la dimensión secundaria de la experiencia, a saber, aquella en la que se indaga.

El deseo, explica Dewey, es la fuerza que impulsa a los seres vivos, cuando esta fuerza de vida no encuentra obstáculos no hay deseo; hay simplemente actividad vital (1922/2022, p.263). Cuando se presentan obstrucciones tiene lugar el deseo, el cual una vez se satisface se logra un equilibrio de las actividades, pero lo que se obtiene no es solo un fin actualizado, un resultado, lo que se logra son hábitos transformados que continuarán en acción y conducirán a otros resultados (1922/2022, pp.263,266).

En *Teoría de la Valoración*, Dewey explica que los deseos surgen cuando hay alguna dificultad, ‘algo que no marcha’, que hace falta. Esa ausencia genera conflicto en los elementos que sí existen (2008b, p.84). En el mismo sentido expresado arriba, Dewey explica que cuando las cosas marchan sin el menor tropiezo no surgen deseos, y no hace falta investigar si las condiciones existentes con las que se cuenta permitirían traer a la existencia los fines en perspectiva, “... porque ‘marchar sin tropiezo’ significa que no hay necesidad de

esfuerzo ni de lucha” (2008b, p.84). En cambio, el deseo es el punto de partida para la proyección de fines a la vista. Estos fines presentan un carácter afectivo-motor que los diferencia del mero anhelo. Un fin contemplado implica una transformación de un hábito rutinario anterior para también modificar las condiciones existentes, de tal manera que el fin contemplado puesto en práctica logre satisfacer la necesidad o disolver el conflicto (2008b, pp. 85-86).

Las acciones no se llevan a cabo en un vacío o al margen de unas condiciones de existencia, “... tanto una persona como las condiciones que la envuelven participan en íntima conexión recíproca” (2008b, p.48) a esto se le llama transacción. Ningún organismo está tan aislado que pueda concebirse al margen del entorno en el que vive, dice Dewey. Los receptores sensoriales, ojos, manos, la disposición del cuerpo y sus funciones están interconectadas y se deben a su entorno. Estos modos recurrentes de interacción que ocurren entre un organismo, por un lado, y su entorno por el otro, constituyen una transacción (Dewey, 1984a, p.220). Así, para Dewey, el yo se constituye en sus interacciones con otros, y en estas interacciones se transforman los respectivos sujetos y sus entornos; ésta es la idea de transaccionalidad.

Di Gregori nos recuerda que en *Knowing and the Known* Dewey y Bentley apelan al concepto de acción desde tres enfoques: el enfoque de la auto-acción, el de la inter-acción y el de la trans-acción (Di Gregori, 2015, p.6; Dewey, 1989, pp.100-101).

La auto-acción considera que las cosas actúan bajo sus propios poderes (Dewey, 1989, p.101). En este enfoque los objetos se presentan como acabados en sí mismos cuyas características se conciben intrínsecas, independientes de las relaciones que mantengan con otros objetos (Di Gregori, 2015, p.6).

La inter-acción es el nivel donde el objeto mantiene una interconexión causal con otros objetos (Dewey, 1989, p.101). Di Gregori añadirá que desde esta perspectiva se considera que “cada cosa está ya definida y completa de modo independiente de las interacciones en que participa” (Di Gregori, 2015, p.6). Las acciones transaccionales por su parte, solo son definibles dentro del sistema y en relación de unas y otras sin que se pueda asumir una descripción o conocimiento de dichas acciones de manera previa a la transacción misma (Di Gregori, 2015, p.6).

Barad presenta una idea cercana a ésta y subraya que el término ‘interacción’ es problemático en tanto presupone dos entidades separadas, el conocimiento, dice esta autora, no es una actividad mediadora. Conocer es una práctica de intra-acción con el mundo como parte del mundo en su configuración dinámica material (Barad, 2007, p.e. loc. 8385). Las prácticas epistémicas son también ontológicas, en relación con ellas los sujetos constituyen el mundo

que conocen, en este sentido son prácticas materiales. Olivé por su parte, explica que las prácticas no están en un determinado medio ya existente y constituido, sino que las prácticas forman parte de ese medio al cual constituyen, es decir, son condición de posibilidad para que ese medio exista y también lo transforman (Olivé, 2007, p. 145). La experiencia entendida como acción transaccional significa que las acciones de los seres humanos no ocurren al margen de los objetos y los entornos, las existencias de unos y otros no ocurren como si estuvieran separadas (Di Gregori, 2015, p.7). No solo hay interacciones entre unos y otros, las acciones en términos transaccionales transforman las condiciones de existencia, a los seres humanos y a la materialidad de los respectivos entornos. Di Gregori llama especialmente la atención sobre el hecho de que en la vida de los seres humanos participan otros seres humanos, pero también cosas no humanas. “La vida depende tanto en sus aspectos físicos, fisiológicos como intangibles, de estas transacciones en las que nosotros y las cosas somos parte” (Di Gregori, 2015, p.8). Bernstein dirá que “el hombre no es un mero espectador que contempla la realidad o la naturaleza desde fuera...el hombre es un agente, un experimentador: es esencialmente una criatura orientada hacia el futuro” (Bernstein, 2010, p.104).

Al concebir al hombre como un experimentador se subraya su agencia en relación con la experiencia, ¿y qué significa tener una experiencia según Dewey?

## **2. Consideraciones sobre la noción de experiencia en Dewey**

De acuerdo con Di Gregori y Ransanz, la experiencia en Dewey es entendida como interacción con el entorno, lo que incluye una relación activa entre los seres humanos y su entorno físico y social, a la vez que con sus sentimientos. De esta manera las acciones forman parte de ese mundo y lo transforman, lo mismo que a los sujetos. La experiencia pues, deja de estar anclada al pasado y se concibe en su carácter prospectivo; las acciones se proyectan hacia el futuro. Sin esta condición prospectiva no sería posible transformar nuestro entorno ni a nosotros mismos en el proceso (Di Gregori y Ransanz, 2010, pp.276-277). Desde esta perspectiva se cuestiona una postura dualista entre la razón y los sentimientos, y se borra, nos dice Howes, la imaginaria separación entre sentir y pensar, se reconoce que la mente está encarnada y que “el prestar atención a la vida perceptual no es una cuestión de perder nuestra mente sino de recuperar nuestros sentidos” (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.281; Howes, 2005, p.7).

Para Dewey la emoción es un modo de comportamiento que tiene un propósito, esto es, un contenido intelectual. Este propósito se

refleja en sentimientos y afectos de acuerdo con la valoración que hace el sujeto de aquello que expresa en el propósito (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.284; Dewey, 1895, p.92). La emoción se entiende como una disposición a actuar como un modo de comportamiento que supone creencias y valoraciones (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.284; Dewey, 1895, p.92). La emoción dice Dewey, es siempre acerca de algo y hacia algo (Dewey, 1895, p.93) y está compuesta por a) un *quale* o sentimiento, b) Un comportamiento que tiende hacia un propósito y c) el objeto, el hecho, la situación a la que nos enfrentamos que tiene una cualidad emocional (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.284; Dewey, 1895, p.85).

Di Gregori y Ransanz nos recuerdan que, para Dewey, los seres humanos constantemente nos enfrentamos a situaciones de conflicto, de incertidumbre y de indeterminación. Situaciones problemáticas que necesariamente hemos de resolver (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.283). Así, Dewey explica que el agrado y el desagrado en relación con la valoración ha de considerarse como modos de comportamiento observables e identificables. La cualidad afectiva relacionada con los modos de comportamiento ha de entenderse en un mundo público donde hay consecuencias observables, no se trata pues de sentimientos privados (Dewey, 2008b, p.41). Cuando este filósofo pragmata recurra a la palabra 'agrado' lo hace para nombrar un modo de comportamiento relacionado con 'interesarse por algo' y 'cuidar de algo', expresiones equivalentes a 'estar atento a', 'velar por', 'atender', entre otras, las cuales se entienden como modos de 'apreciar' (Dewey, 2008b, p.42).

Se valora algo que se aprecia, se cuida aquello que es necesario conservar en su existencia porque está amenazado por condiciones ajenas o porque falta y es necesario restituirlo. La valoración implica desear (Dewey, 2008b, p.44). Esta relación entre la valoración y el deseo está estrechamente relacionada con el contexto existencial en el que la valoración y deseo tienen lugar y del cual dependen (Dewey, 2008b, p.47).

Por ejemplo, tenemos el caso del ajolote y las condiciones de constante peligro de extinción. Como veremos, la subsistencia del ajolote está relacionada con el interés por la conservación de esta especie, pero este fin a su vez está imbricado con muchos otros aspectos biológicos, ecológicos, culturales, de identidad, históricos, económicos, etc., lo que Dewey llama condiciones de existencia.

### **3. Los Ajolotes y sus condiciones de existencia**

Comenzando en el año 1990, los investigadores iniciaron el monitoreo de axolotls a lo largo del parámetro ecológico del ecosistema en Xochimilco. Los resultados fueron de un colapso

crónico. La densidad de axolotls decreció de 6000 por kilómetro cuadrado en 1998 a 100 en 2008 y en 2015 se encontró la información de que había menos de 35 axolotls por kilómetro cuadrado. La dramática disminución de los ajolotes mostró la urgencia de llevar a cabo medidas de conservación para evitar el deterioro del ecosistema de Xochimilco y se identificó como una especie paraguas emblemática para la protección de otras especies en Xochimilco (Voss, Woodcock y Zambrano, 2015, p.1135).

Pero la preocupación por conservar el ajolote está articulada con diversas necesidades y valoraciones entrelazadas en las formas de vida de los chinamperos. Lo primero es destacar quién es el ajolote y sus contextos de vida.

Según expone Cota Hiriart, en la cosmovisión náhuatl, el ajolote no es solo un anfibio sin más, en el marco de la mitología azteca, es la encarnación acuática del dios Xolotl, un hermano mellizo de Quetzalcóatl, o más precisamente, nos dice el autor, su doble deforme, con rasgos monstruosos, producto del nacimiento gemelar (Cota Hiriart, 2022, p.53). De acuerdo con la mitología mexicana y tolteca, Xolotl es considerado como “el dios del atardecer, de los espíritus, de la mala suerte, de los gemelos, de las deformidades, de la estrella de la tarde y del inframundo” (Cota Hiriart, 2022, p.53). Además, se considera a Xolotl como el dios que entregó el fuego de la sabiduría a la humanidad. Cota Hiriart explica que, según la leyenda del quinto sol, Xolotl temía a la muerte y buscaba huir de ella a toda costa. Así, valiéndose de sus poderes de transformación, Xolotl adoptó distintas formas en desesperación por escapar del sacrificio. Esta es la razón por la que se asocia al ajolote y a Xolotl con el movimiento y el recambio de la vida (Cota Hiriart, 2022, p.53).

El llamado monstruo hermoso, ajolote o axolote, es una castellanización del náhuatl ‘axolotl’, el cual proviene de ‘Atl’ que significa agua y ‘Xolotl’ que significa ‘perro’ o ‘monstruo’, de ahí que se le conozca como ‘perro de agua’ o ‘monstruo de agua’; su nombre científico es ‘*Ambystoma Mexicanum*’ que significa ‘boca en forma de copa invertida o boca achatada mexicana’ (Cota Hiriart, 2022, p.19).

Una de las características más distintivas del ajolote es que retiene sus caracteres larvarios durante toda la vida, es decir, el ajolote sin dejar de ser larva es capaz de reproducirse. A esta condición de mantenerse en estado larvario se le llama neotenia (Cota Hiriart, 2022, p.38). Pero la neotenia no es el aspecto más distintivo de los ajolotes, lo es su capacidad de regeneración corporal. Los ajolotes pueden regenerar miembros, extremidades, branquias, ojos, cola e incluso, asegura Cota Hiriart, llegan a regenerar mandíbulas perdidas. Mientras que el ajolote conserve el cerebro y la mayor parte de la espina dorsal, es capaz de regenerar los apéndices perdidos lo que

vendría a ser la mitad de su cuerpo (Cota Hiriart, 2022, p.42). Esta capacidad de regeneración constante del ajolote podría ser la razón por la que los aztecas lo consideraban un ser mágico y un dios.

El ajolote es una especie endémica del gran valle central del altiplano mexicano. Esto quiere decir que los ajolotes no existen en ninguna otra región del mundo. En condiciones naturales, los ajolotes “únicamente habitan a dos mil doscientos metros de altura sobre el nivel del mar, en los cuerpos de agua dulce que salpican el valle del Anáhuac, lugar en el que actualmente se localiza la Ciudad de México” (Cota Hiriart, 2022, p.26). Antes de los asentamientos humanos, el sistema lacustre de este valle se extendía a lo largo de toda el área intervolcánica en la que había innumerables largos y arroyos que convertían la extensión del terreno en un gran humedal (Cota Hiriart, 2022, p.27). Sin embargo, uno de los graves daños ecológicos que ha generado el crecimiento urbano se relaciona con el agua dulce del valle, pues los ríos en un pasado caudalosos fueron entubados, lagos extensos como el de Chalco y Texcoco, han sido desecados, todos los mantos acuíferos subterráneos han sido drenados o contaminados. Así, lo que antes eran abundantes humedales, han sido reducidos drásticamente y con ello, las poblaciones de ajolotes (Cota Hiriart, 2022, p.28). Hoy en día, la única zona silvestre donde pueden encontrarse ajolotes en libertad es en los canales de Xochimilco. Sin embargo, en este caso, la situación también es desalentadora, pues Xochimilco atraviesa por un gran daño ecológico, a pesar de que algunas zonas fueron declaradas como reservas ecológicas (Cota Hiriart, 2022, p.29). Entre los factores que más deterioran el ecosistema se cuenta la urbanización y la contaminación; los canales de Xochimilco se han convertido en el desagüe de la capital (Cota Hiriart, 2022, p.29). Además de esto, se han introducido especies exóticas tales como el lirio acuático, la carpa y la tilapia, tres especies que han llevado a niveles de colapso el ecosistema (Cota Hiriart, 2022, p.30). Se consideró que introducir carpa y tilapia en Xochimilco era una buena idea para impulsar las pesquerías locales, pero en definitiva no fue una decisión bien pensada pues se trata de organismos voraces con tasas de reproducción muy altas, de tal modo que al dominar el ecosistema siendo depredadores de los huevos y crías de ajolotes, las poblaciones nativas como charales, acociles y ajolotes se vieron gravemente afectadas al ser desplazadas de la cadena alimenticia. En consecuencia, dice Cota Hiriart, el anfibio mexicano enfrentó problemas importantes para alimentarse y el número de población de ajolotes decreció (Cota Hiriart, 2022, pp.30-31).

Para quienes apreciamos y reconocemos la importancia de mantener ecosistemas como el de Xochimilco, sabemos de lo prioritario que se vuelve el concentrar esfuerzos en la conservación de este hábitat en conjunto con las comunidades locales: los

chinamperos. Hacia el 2019 se obtuvo un censo sobre las poblaciones de peces introducidos como la carpa y la tilapia, y se estima que habría que pescar aproximadamente mil toneladas de ellas para reducir su población. Esto significaría remover nueve toneladas en promedio a la semana durante dos años ininterrumpidos (Cota Hiriart, 2022, p.51).

La labor que lleva a cabo el Instituto de Biología de la UNAM en conjunto con algunos chinamperos locales, consiste en un programa de refugios para ajolotes en su hábitat natural. El objetivo es generar espacios delimitados que pueden ser zanjas o canales en las chinampas, los cuales, al estar aislados con filtros de tezontle o grava y vegetación acuática, permiten a los ajolotes, así como a los huevos y larvas aislarse de la presión impuesta por los peces exóticos y otros depredadores. Estas acciones han sido exitosas pues se han registrado casos de reproducción de la especie dentro de dichos refugios, lo que puede considerarse una estrategia efectiva para la conservación de los ajolotes (Cota Hiriart, 2022, p.51).

Conviene recuperar la consideración de Dewey al afirmar que la vida se produce en un ambiente y a causa de éste, en cada momento para que la criatura viviente pueda satisfacer sus necesidades debe buscar en su entorno (Dewey, 2008a, p.15). La conservación de los ajolotes y del ecosistema chinampero depende del agua limpia, de que no haya especies depredadoras ajenas a la Chinampa, pero también depende de la forma de vida de los chinamperos, de sus prácticas, creencias y valores; depende, a su vez, de las prácticas, creencias y valores de quienes viven en la Ciudad de México y no son chinamperos, porque las acciones de todos afectan y transforman el entorno en el que los ajolotes luchan por sobrevivir; en el que los cultivos de la milpa se cosechan y en el que las prácticas educan a las nuevas generaciones. Así, el proyecto de la Escuela Agroecológica Chinampera en Xochimilco, Ciudad de México, surgió con el propósito de revalorar los saberes y las prácticas de la cultura chinampera del siglo XX lo cual, posteriormente convocó al Componente de Arte y Cultura Popular Chinampera (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.225).

Por siglos, las familias chinamperas han transmitido sus conocimientos como comunidad de práctica y de aprendizaje. Han comunicado su cultura exponiendo las prácticas desde las que, a su manera, hacen agricultura, también han contado cómo es el cuidado de sus comunidades considerando su forma de habitar la chinampa y el entorno (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.224). En este sentido, el texto sobre el espacio de diálogo, encuentro y de resignificación en la Escuela Chinampera, explica que la Escuela Agroecológica Chinampera es un proyecto educativo que surge desde las mismas chinampas, es un fin de hombres y mujeres chinamperos que desean recuperar las tradiciones de las Escuelas Campesinas de

enseñanza-aprendizaje campesino a campesino al tiempo que buscan innovar dentro de la tradición para favorecer la comunicación horizontal colectiva “Es así que el enfoque al cual se invita en la Escuela Agroecológica Chinampera, es al encuentro de vivir una experiencia de educación campesina, popular y comunitaria a partir de generar comunidades de práctica y aprendizaje...” (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.225). El fin de los chinamperos es ser agentes de su propia recuperación y transformación al educar a las nuevas generaciones para ello (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.225), es decir, se hacen cargo de sus condiciones de existencia desde las que llevan a cabo las decisiones y acciones para conseguir los fines que se proponen. A la luz de estas ideas, es interesante recordar cuando Dewey afirma que “el *valor* de disfrute de un objeto *como* fin alcanzado es un valor de algo que al ser un fin, un resultado, guarda relación con los medios de los que es consecuencia.” (Dewey, 2008b, p.101). Los chinamperos valoran sus prácticas, su forma de vida y son conscientes de problemáticas que les han afectado y dañado, tales como el crecimiento urbano de la Ciudad de México, las consecuencias de la revolución verde en lo que respecta al uso intensivo de agroquímicos en la agricultura, la reconversión de suelo agrícola a urbano en Xochimilco, Iztapalapa y Tláhuac, la criminalización de estas zonas, entre otros (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.224); son algunos de los problemas que han puesto en riesgo las formas de vida chinamperas, así como la enseñanza de sus saberes tradicionales en sus comunidades.

#### **4. La experiencia estética en las Chinampas**

En el reconocimiento de los problemas que quieren atender las comunidades chinamperas, articulan valoraciones y deseos con los fines previstos que buscan alcanzar. Al ir consiguiendo sus fines en perspectiva, estas comunidades consiguen también transformar, al menos parcialmente, sus condiciones de existencia problemáticas en experiencias que son actos de expresión propios.

Se recordará, como explica Di Gregori, que para Dewey la experiencia humana en todos sus ámbitos, sea el cotidiano, de la ciencia, el arte, la educación, la cultura, etc., tiene una dimensión estética. Desde esta propuesta innovadora de Dewey, la experiencia humana misma debe ser entendida en términos de arte (Di Gregori, 2017, p.2), y las prácticas Chinamperas son un buen ejemplo de esta dimensión estética de la experiencia.

Dewey asegura que, para entender la significación de los productos artísticos, por un momento, habrá que hacerlos a un lado, para prestar atención, “recurrir a las fuerzas y condiciones ordinarias de la experiencia que no acostumbramos a considerar como estética” (Di

Gregori, 2017, p.3; Dewey, 2008a, p.4). Es posible gozar de las flores, dice el pragmatista, disfrutar de sus formas, colores y su fragancia, sin saber nada sobre la biología de las plantas. Pero, si uno trata de *entender* el proceso por el cual las plantas florecen, hará falta investigar, por ejemplo, la relevancia de las interacciones de la vegetación con el suelo, el aire, el agua y la luz solar, elementos que condicionan el crecimiento de estos seres vivos (Dewey, 2008a, p.4). Las chinampas tienen una dimensión estética porque se constituyen en la experiencia de los seres humanos que las han creado generacionalmente y las habitan. Se trata de un ejemplo de “...recobrar la continuidad de la experiencia estética con los procesos normales de la vida” (Dewey, 2008a, p.11). La experiencia así entendida se concibe desde sus dimensiones cualitativas tan importantes para el ámbito estético, moral y político al reconocerse como un complejo proceso en el que las personas se constituyen a sí mismas en relación con hechos, valores, emociones, formas de razonar (Di Gregori, 2017, p.4).

Di Gregori apunta citando a Dewey: “El mundo en el cual vivimos de modo inmediato, aquel en el que nos esforzamos, triunfamos y somos derrotados, es un mundo preeminentemente cualitativo. Lo que hacemos, sufrimos y disfrutamos son cosas en sus determinaciones cualitativas” (Dewey, 1984b, p.243). De esta manera tenemos que la vida que vivimos no es solo aquello que conocemos, es también sentida. Puede decirse con Di Gregori que en la teoría de la experiencia de Dewey, esta particular estetización de la reflexión y vida humanas “...encuentra su correlato y sustento en la vida misma tal como es vivida” (Di Gregori, 2017, p.4).

En el caso del agua en las Chinampas, por ejemplo, se goza de ella y se padece por su daño al tiempo que se entiende el papel fundamental que desempeña en las condiciones de existencia chinamperas. El agua no se ve como si fuera un elemento aislado de las prácticas sociales. En la forma de vida chinampera se muestran una y otra vez cómo los diferentes elementos que constituyen el ecosistema están interconectados. (Sosa E. *et.al.*, 2023). Por otro lado, el relato ‘Atzin y los guardianes de las chinampas’ es una oportunidad para comprender la valoración que dan los chinamperos a las aves en los ecosistemas, además de reconocer su papel en sus contextos de existencia donde las aves migratorias se integran a sus experiencias del día a día. Así, el conocimiento que los chinamperos han logrado de sus condiciones de existencia en las diferentes etapas del año, ha sido a partir de sus experiencias, entendidas como interacciones con el entorno, mismas que conllevan, de manera constitutiva, los elementos de la esfera afectiva (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.279).

Para los pueblos chinamperos los conocimientos, usos y comunicación en relación con las artes y culturas propias, posibilitan

el desarrollo de una conciencia social histórica. Las personas al participar, crear y decidir sobre su medio lo cuidan y se transforman en “agentes activos de su propia recuperación (...)” (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.225). La apuesta de la Escuela Agroecológica Chinampera es pues, ampliar las maneras de ver y vivir el mundo dando paso a las concepciones de los pueblos originarios de la zona lacustre. De esta manera, la comunalidad se constituye como la base desde la cual es posible educar para sostener su medio, su cultura, sus prácticas sociales y sus conocimientos (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.225).

Las prácticas enunciadas de los pueblos chinamperos son un buen ejemplo de la idea de experiencia en Dewey como expresión articulada de sus fines y valores así, la experiencia logra entenderse como proponía Dewey: “como un acervo de sabiduría práctica” (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.282).

Los chinamperos conciben su mundo de una manera y viven en ese mundo con sus juicios de valor específicos que guían sus acciones. Las experiencias de los chinamperos se constituyen en relación con las emociones con las que cuidan y preservan su medio. De acuerdo con la exposición de Di Gregori y Ransanz, para Dewey, el punto de partida para comprender la experiencia humana estaría en el análisis de “las fuerzas y condiciones ordinarias de la experiencia” (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.297). La experiencia, nos dice Dewey, ocurre continuamente debido a que la interacción de la criatura viviente y las condiciones que la rodean están implicadas en el proceso mismo de la vida (Dewey, 2008a, p. 41). En un contexto en el que hay resistencia y conflicto, sigue este autor, hay aspectos y elementos del yo y del mundo implicados en esa interacción, los cuales resignifican la experiencia con emociones e ideas, dando paso a la intención consciente (Dewey, 2008a, p.41). Así, para los pueblos Chinamperos al enfrentarse con las problemáticas de construcción de canchas de fútbol y viviendas, además de criminalizar la zona, se encuentran ante unas condiciones que emocional y cognitivamente los orientan a poner en marcha algún curso de acción proyectado hasta lograr su cumplimiento, su consumación.

Para Dewey una experiencia en su sentido pleno se distingue cuando aquello que es experimentado sigue su curso de manera continua hasta su cumplimiento, esto es, “una parte del trabajo se termina de un modo satisfactorio; un problema recibe su solución; un juego se ejecuta completamente; una situación ... queda de tal modo rematada que su fin es una consumación, no un cese” (Dewey, 2008a, p.41). Así, nos dicen Di Gregori y Ransanz, la experiencia genuina se caracteriza por su continuidad y las emociones son los elementos unificadores del proceso de tener *una* experiencia, todas las experiencias genuinas revelan una cualidad emocional de satisfacción,

la cual está ligada al goce de una integración interna cuyo cumplimiento se consigue mediante un movimiento organizado. (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.298). Si se llega a una conclusión significa que hubo un movimiento de anticipación que siguió hacia su puesta en práctica y finalmente logró completarse. Esta experiencia es una consumación de la que se es consciente, y en tanto que tiene una cualidad emocional satisfactoria, puede ser sentida; es pues, una experiencia estética (Dewey, 2008a, p.45).

La emoción es la fuerza móvil que tiñe con su color lo seleccionado y da unidad cualitativa a las partes variadas de una experiencia (Dewey, 2008a, p.49). La experiencia comienza con una impulsión, la cual es el movimiento del organismo para atender una problemática en relación con su medio que debe ser convertida en resultados favorables. “Las impulsiones o emociones son el punto de partida de la experiencia porque ellas proceden de la necesidad y la demanda del organismo como un todo” (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.299). Así, las emociones impulsan la acción y ofrecen una función cognitiva específica que es la de sostener la atención focalizada en aquello que promovió la acción y la transacción en ese momento en proceso (Di Gregori y Ransanz, 2010, p.299).

Es de gran relevancia que las emociones impulsen las acciones y las sostengan hasta llegar a la consumación de ese proceso, a esto Dewey lo llamó acto de expresión. Se trata de una recreación en la que la impulsión presente y lo viejo, almacenado, es revivido en relación con una nueva situación (Dewey, 2008a, p.70).

Las personas se hacen conscientes de una necesidad, una resistencia, una problemática; en ese proceso, las emociones impulsan a la acción. Gracias a las acciones es posible responder de manera organizada y transformadora. Todo ello considera que hay una consciencia que permite ver el presente en relación con acciones significativas que podrían contribuir a la apreciación de nuestras vidas, a la vez de poder revisar críticamente esas acciones presentes en términos de consecuencias futuras (Alexander, 1987, p.149).

En el caso de los Chinamperos, como ya se ha señalado, han sufrido los daños en sus formas de vida y ecosistemas, lo dice, por ejemplo, el Maestro Antelmo al expresar problemáticas de criminalización, urbanización, pero también de explotación de los suelos, práctica de la agricultura industrial basada en químicos, utilización de los espacios para canchas de fútbol, etc., las cuales han afectado el bienestar de los Chinamperos y generado en ellos resistencia a aceptar estas condiciones de existencia que dañan y eliminan su forma de vida tradicional. Las emociones de los chinamperos ante tales dificultades les han impulsado a la acción y la puesta en práctica de la Escuela Chinampera que a su vez ha conseguido consumarse en lo que Dewey llama *una* experiencia.

La Escuela Chinampera está conformada por cuatro líneas de acción, a saber, 1) Agricultura chinampera, 2) Cocina tradicional chinampera, 3) Medicina tradicional y 4) Arte y cultura chinampera. La Escuela Chinampera se enfocó en este último punto con la consigna de crear una forma de enseñanza aprendizaje a partir de las vivencias cotidianas en relación con las prácticas sociales propias del contexto particular chinampero (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.226).

En el año 2021 se constituyó un grupo inicial de trabajo, un ejercicio establecido por Chinampayolo, diversos chinamperos y servidores públicos de la Subsecretaría de Planeación y Política Ambiental de la Semarnat. Estas prácticas dieron paso a acciones transaccionales concretadas en la suma por decisión de los integrantes chinamperos, de personas de la Secretaría de Cultura, la Banda de Viento San Luis Huentli/Tlaxochicuicatl, artesanos, cocineras tradicionales, gestores culturales, educadores, académicos e investigadores de la Universidad Pedagógica Nacional (upn), el Grupo Red Educación Científica Intercultural (greci), Universidad Nacional Autónoma de México (unam), Universidad Autónoma Metropolitana (uam) y Centro de Investigación y Estudios Avanzados (cinvestav).

Así, en el primer semestre de 2021, a partir de la narrativa de los chinamperos y artistas de Xochimilco se construyó un calendario agrícola y ritual de San Gregorio Atlapulco y del centro de Xochimilco. En el calendario se narraron diversas tradiciones, festividades vinculadas a la religión católica y a rituales prehispánicos, importancia de la lengua, los tiempos de la siembra, los bailes, la música que se elige dependiendo de la celebración, los alimentos preparados y disfrutados, además la narración integró aspectos de la flora y la fauna relevantes en las prácticas chinamperas. Ya conformado el calendario se propusieron los siguientes diplomados y talleres (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.227-228).

Diplomados	Talleres
Iniciación musical y formación de banda de viento tradicional.	Un brinco a la memoria.
Revalorización de la cultura chinampera.	Sembremos y contemos desde la chinampa.
Las chinampas: Tema integrador y proyecto de educación pública para la enseñanza. Para docentes: Las chinampas, tema integrador y proyecto de educación pública para la enseñanza	Grabar desde la chinampa. Los animales de la chinampa. Enfermedades y uso de plantas medicinales en animales de traspatio.

Una vez que se llevaron a cabo los diplomados y talleres se escucharon las voces de los ocho jóvenes estudiantes que participaron en ellos, sus edades entre los 18 y 26 años. En los testimonios de estos jóvenes se deja ver la resignificación y transformación del espacio después de las acciones transaccionales con los chinamperos y sus condiciones de existencia. Por ejemplo, Juan José Iván entiende el espacio de la chinampa en lo que podría llamarse transacción entre cultura y ecosistema, en sus palabras: “La chinampa no solo es un pedazo de tierra en medio del lago, sino que la chinampa es cultura, tradición y una manera de conectarnos con el ecosistema” (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.230).

Josué Daniel Martínez, otro joven, vive el espacio de la chinampa como un lugar para nuevas experiencias formativas en el aprendizaje de prácticas de vida refiriéndose a la utilización de nuevas herramientas y formas de cultivar que pueden hacer propias y enseñarlas a otras personas. Así, la singularidad de la chinampa como espacio de formación indica posibilidades de aprender sobre prácticas agrícolas chinamperas *in situ*. Estas prácticas generan lo que hemos llamado acciones transaccionales entre las personas, sus actividades y su medio, considerando especialmente las prácticas tradicionales chinamperas caracterizadas por favorecer la sustentabilidad del entorno gracias a las técnicas ancestrales y al intercambio de saberes (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, pp.231-232). “Estas valoraciones en la experiencia formativa del espacio resignifican el

campo y la chinampa” (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.232). Tal experiencia se concentra en la dinámica educativa de aprender haciendo. De aquí que la Chinampa sea un espacio de formación en la práctica. Se trata de una enseñanza situada que pone en diálogo la experiencia espacial de vida de los jóvenes entre el campo y la ciudad, así como entre la generación adulta de chinamperos y jóvenes interesados en el conocimiento práctico de la cultura chinampera (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.233). Hasta aquí tenemos que, uno de los fines alcanzados en este eje espacial fue que se logró identificar una cultura propia de la chinampa, que se desarrolla, enseña y enriquece en la Escuela Agroecológica Chinampera (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.233).

En cuanto al eje temporal, jóvenes como Luz María Jiménez lograron integrar el ciclo agrícola con el ciclo de vida al valorar el trabajo que se realiza en las chinampas y sus conocimientos ancestrales como una forma de vida (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.234). Katherine Jiménez subraya la importancia de que mente y cuerpo revisen mediante la imaginación y reflexión cómo eran en el pasado las prácticas chinamperas (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.234). En este ejercicio de consciencia sobre las prácticas chinamperas, surge el tiempo de la chinampa influido por el género y se presta atención a que hay pocas mujeres maestras chinamperas.

Otro elemento destacable en relación con la temporalidad está en las fiestas que acompañan el proceso agrícola, o cómo es que el proceso agrícola va pautado por las festividades propias de la cultura chinampera. Así las prácticas de la cultura chinampera articulan la dimensión artística, especialmente musical, lo cual llevó a que la Banda de Viento San Luis Huentli/Tlalxochicuicat formara una banda tradicional de pueblo integrada por los jóvenes de la Escuela Chinampera como un elemento central en el que se viven las temporalidades de las chinampas (Argueta, Pérez, Zepeda, *et.al.*, 2024, p.236).

Un aspecto de la relevancia de la Escuela Agroecológica Chinampera es que lejos de que los chinamperos se conformen con las condiciones existenciales que enfrentan, han decidido cuestionar, revisar y avanzar en la transformación de sus prácticas en relación con los fines que se propongan. Colapietro nos recuerda que la falta de disposición para pensar en las cosas, para reflexionar en ellas, se origina en una forma de insensibilidad o de cobardía (Colapietro, 2020, p.33) y como veremos a continuación, se puede agregar que el no repensar las condiciones de existencia presupone vivir en unas condiciones de dominación y opresión. Los contextos chinamperos son un buen ejemplo de que sus experiencias los mueven a pensar en las cosas, una y otra vez (Colapietro, 2020, p.34) y en la práctica se alejan, en algún grado, de vivir en condiciones de opresión.

## 5. Condiciones de opresión y dominación, las Chinampas en Tláhuac

El Maestro Antelmo García Hernández trabaja en una red de cooperativas que se hace llamar 'La Trajinera del Conocimiento' en la alcaldía Tláhuac, Ciudad de México. En la actualidad Antelmo está trabajando con varios grupos de Tláhuac al tiempo que se concentra en el componente social del plan de rehabilitación del lago Tláhuac Xico que impulsa la Comisión Nacional del Agua.

En un contexto de desigualdad territorial, Antelmo explica sobre el impacto que ha tenido la construcción de la línea 12 del metro, la cual ha fragmentado la ciudad de manera muy importante, por ejemplo, se incrementó el asentamiento urbano irregular del 2010 al 2015 un 251.4% en Tláhuac, 332% en Álvaro Obregón y 96.6% en Xochimilco (Damián, 2020, p.66). Antelmo sostiene que una de las estrategias para la urbanización, entendida como un indicador de progreso y modernidad, es generar la imagen de miedo en relación con estos espacios, además de criminalizar a los pueblos para justificar de manera arbitraria la urbanización de los territorios.

De acuerdo con Antelmo, hay una disputa por el territorio entre prácticas de dominación y también prácticas de resistencia; un contexto relacionado con la forma de opresión llamada por Young 'explotación' (Young, 1990, pp.48-52). La explotación se mantiene y reproduce en las prácticas sociales que fomentan las relaciones de desigualdad para privilegiar la sistematización de acciones ejecutadas por unos en desventaja de otros. Por ejemplo, en el espacio de las Chinampas en Tláhuac, se dejan ver toneladas de cascajo sobre el lago Tláhuac Xico, al tiempo que un águila se posa en una barra de la estación de metro Nopalera. En la parcela de Florentino hay un espantapájaros que mira un ciclo nuevo del maíz y también mira al fondo los asentamientos urbanos irregulares.

Aproximadamente el 20% de la zona chinampera está en Tláhuac. La zona de Tláhuac registra un hundimiento 40cm., anuales. Ante estas condiciones de existencia, los chinamperos avanzaron hacia una transformación del espacio y su reapropiación. Así, los habitantes de dicha región imaginaron una trajinera llamada 'la trajinera del conocimiento' como el punto de reconversión del espacio, ocupado por prácticas destructivas relacionadas con las drogas y los vicios, a un espacio de reflexión que para los chinamperos significa acción. Acciones que pueden leerse como desafiantes al cuestionar los criterios dominantes, los cuales además de fomentar en este caso la urbanización, los invisibilizan.

La flor de cocosa que florece en las chinampas en Tláhuac es la metáfora biocultural de sus cinco ejes, a saber: el cuidado de las abejas

que reactivó la Chinampa en Tláhuac en clave femenina, el agua, la tierra, la conservación del axolótl y el maíz. Los tiempos propios de las chinampas no son los tiempos de la urbanización; ésta es un problema importante, avanza a pasos agigantados y podría eliminar el territorio chinampero en sus cinco ejes quedándose sus habitantes sin territorio que defender.

Uno de los aspectos interesantes es que, aunque mucho del ejido no se siembra, se piensa en su valor en relación con la producción; se defiende la idea de seguir sembrando (Antelmo, 2024). Sin embargo, los chinamperos viven en unas condiciones de dominación y opresión que no les permiten desarrollarse como desearían.

De acuerdo con Iris Marion Young la opresión consiste en procesos institucionales sistemáticos, es decir, acciones institucionalizadas sistemáticas que impiden a las personas aprender y poner en práctica sus habilidades en medios socialmente reconocidos. Según Young, la opresión también consiste en procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de los sujetos para interactuar y comunicarse con otros o para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otros sujetos puedan escucharlos. Para esta autora, la opresión a menudo incluye la privación de bienes materiales o su incorrecta distribución, pero, las condiciones de opresión no se limitan únicamente a la distribución. Por otro lado, la dominación consiste en la presencia de condiciones institucionales que impiden a los sujetos participar en las decisiones y procesos que determinan sus acciones. Las personas viven dominadas si otros personas o grupos pueden determinar sin relación de reciprocidad las condiciones de sus acciones (Young, 1990, p.38).

Un ejemplo que ilustra que los chinamperos viven en condiciones de dominación y opresión es que no pueden desarrollar sus habilidades, por ejemplo, de siembra, crianza de abejas, preservación del medio y especies endémicas, así como enseñar los conocimientos tradicionales a los más jóvenes tal como desearían, porque se les imponen prácticas de urbanización y criminalización como una forma de vida ajena que no han elegido. Así, es de subrayar que las formas de opresión se clasifican en términos de las restricciones a las capacidades de quienes viven bajo esas condiciones en las prácticas sociales del día a día, no se clasifican según los grupos que las padecen (Young, 1990, pp.40-42). Lo que hace que las prácticas como la descarga de aguas contaminadas de la Ciudad de México en las Chinampas, o el uso de agroquímicos en la siembra, entre muchas otras, sean prácticas violentas, es que se trata de acciones sistemáticas socialmente toleradas y aceptadas.

Lo expuesto hasta aquí lleva a la reflexión de que la Escuela Agroecológica Chinampera entre otras acciones de los chinamperos, son caminos desde los cuales los chinamperos actúan para la

transformación de sus condiciones de existencia de modo que puedan ser agentes con capacidad de decisión sobre sus fines a lograr, así como sobre los contextos en los que desean vivir.

## 6. Conclusiones

En este artículo hemos defendido la idea de que los seres vivos, humanos y no humanos se co-constituyen entre sí a partir de las transacciones entre ellos y sus respectivos entornos en una relación dinámica. Los organismos son cambiantes, del mismo modo que el mundo con el que realizan las transacciones cambia y se modifica constantemente (Sullivan, 2017, p.208). Desde el contexto de Dewey, ser consciente de estas transformaciones significa que las personas son agentes capaces de convertir causas y efectos en actos de expresión a partir de medios o condiciones existenciales que proyectan fines y valores sobre aquellos contextos existenciales que se aprecian y desean. Sin embargo, en el caso de los chinamperos, que puedan tener *una* experiencia depende de que sus contextos los posibiliten a ello. Dotson dice, por ejemplo, que el silenciamiento de quienes quieren comunicarse y ser escuchados es una forma de violencia epistémica, específicamente, de injusticia testimonial (Dotson, 2011, p.238). Sin embargo, desde un enfoque deweyano como el que presenta Sullivan se comprende mejor que el principal daño causado por la injusticia testimonial no es que, por ejemplo, los chinamperos no puedan expresarse y llevar a cabo las mismas acciones que los demás. O en cuanto a la injusticia hermenéutica, no es simplemente que los chinamperos al actuar desde una forma de vida diferente sean descartados como irrazonables o como criminales. Hasta aquí se hablaría de injusticia epistémica en tanto que las personas en cuestión no pueden relacionarse epistemológica y ontológicamente con el mundo desde su propio entorno, desde sus propias prácticas culturales, música, medicina tradicional, además de sus problemáticas, narraciones, valores y necesidades específicas. Pero, siguiendo a Sullivan, lo que es todavía más importante es que las personas, para el caso, los chinamperos en sus nuevas generaciones, se co-constituyan en un mundo que reconocen desde prácticas sociales que lo socavan. Si los mismos chinamperos se educan desde prácticas epistémicas y sociales dañinas y normalizan que esa forma de vida chinampera no cabe apreciarla, como por ejemplo, aceptar sin más la introducción de especies depredadoras para el axolotl, estamos frente a acciones transaccionales autodestructivas (Sullivan, 2017, pp.210-211) que fomentan que las nuevas generaciones no aprecien ni valoren la forma de vida chinampera ni las especies que la constituyen, como es el caso del axolotl, pero también de la milpa. Este desprecio tendrá sus consecuencias de manera compleja en diversos contextos que

dependen de la preservación de los entornos chinamperos, entre los elementos más valiosos que conforman estos entornos está el agua y con ella la conservación del axolotl, los acociles y otros organismos endémicos.

Siguiendo el comentario que hace Melamed a Colapietro. la realidad humana debe comprenderse de un modo relacional (Melamed, 2020, p.181), hay una agencialidad humana comunitaria y podríamos agregar, ontológica con los seres no humanos, además de los ensamblajes con el entorno. Estos ensamblajes de unos con otros implican responsabilidades éticas y políticas de nuestras acciones y sus consecuencias en relación con los demás. En el caso de las injusticias cometidas a los chinamperos conllevan responsabilidad por los daños causados a sus formas de vida, pero también hay una responsabilidad por las acciones perjudiciales y los efectos que se deriven del maltrato a esos ensamblajes comunitarios.

## **Agradecimiento**

Agradecimiento al Proyecto de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IA401625 “Vulnerabilidades corporizadas. Un análisis desde los cuerpos como agentes transaccionales y de la interseccionalidad de los géneros”. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México

## Agradecimientos

Agradecimiento al Proyecto de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IA401625 “Vulnerabilidades corporizadas. Un análisis desde los cuerpos como agentes transaccionales y de la interseccionalidad de los géneros”. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México

## Referencias

- Alexander, T.M. (1987). *John Dewey's. Theory of art, experience & nature. The horizons of feeling*. State University of New York Press.
- Argueta, A., Pérez, G., Zepeda, S., Cooperativa Chianampayolo, Grupo Red de Educación Científica Intercultural (GRECI). (2024). Un espacio de diálogo, encuentro y de resignificación en la Escuela Chinampera-Tlamachtilyan Chinampaca. En M. Gómez (Coord.), *Experiencias interculturales y reflexiones filosóficas desde perspectivas diversas* (pp.223-240). UNAM San Antonio.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Bernstein, R. (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Herder.
- Colapietro, V. (2020). *Acción, sociabilidad y drama: Un retrato pragmatista del animal humano*. EDULP.
- Cota Hiriart, A. (2022). *El ajolote. Biología del Anfibio más sobresaliente del mundo*. Elefanta Editorial.
- Damián, A., et. al. (2020) *Ciudad De México 2020. Un diagnóstico de la desigualdad socio territorial*. Consejo de Evaluación del Desarrollo Social de La Ciudad de México.
- Dewey, J. (1895/1984). The Theory of Emotion. En R.C. Solomon (Ed.), *What is an emotion? Classic and Contemporary Readings*, (pp.84-97). Oxford University Press.
- Dewey, J. (1984a). Conduct and Experience. En J. A. Boydston (Ed.), *The Later Works, 1925-1953, Vol.5:1929-1930*, (pp.218-235). Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984b). Qualitative Thought. En J. A. Boydston (Ed.), *The Later Works, 1925-1953, Vol.5:1929-1930*, (pp.243-262). Southern Illinois University Press.

- Dewey, J. (1989). Knowing and the Known. En J.A. Boydston (Ed.), *The Later Works, 1925-1953*, Vol.16:1949-1952, (pp.1-294). Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (2008a). *El arte como experiencia*. Paidós.
- Dewey, J. (2008b). *Teoría de la valoración*. Siruela.
- Dewey, J. (2022). *Naturaleza humana y conducta*. FCE.
- Di Gregori, M.C. y Pérez Ransanz, A.R. (2010). Las emociones en la ciencia y en el arte. En S. Castro y A. Marcos (Eds.), *Arte y Ciencia: mundos convergentes* (pp.273-307). Plaza y Valdés.
- Di Gregori, M.C. (2015). *La teoría de la acción en John Dewey: Algunas claves para su interpretación*. X Jornadas de Investigación en Filosofía FaHCE-UNLP, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.7596/ev.7596.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7596/ev.7596.pdf)
- Di Gregori, M.C. (2017). *Las dimensiones de lo estético en John Dewey*. XI Jornadas de Investigación en Filosofía FaHCE-UNLP, 8 al 11 de agosto de 2017, Ensenada, Argentina. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.13743/ev.13743.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.13743/ev.13743.pdf)
- Dotson, K. (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26 (2), 236-257.
- García, A. (2024). Sesión 9: Conferencia 4: *La Trajinera del Conocimiento*. Antelmo García Hernández (Tláhuac). <https://www.youtube.com/watch?v=rDZ-1fHcLn0>
- Howes, D. (Ed.). (2005). *Empire of the Senses*. Berg.
- Melamed, A. (2020). Una lectura ficcional de la primera persona del plural. En V.M. Colapietro. *Acción, sociabilidad y drama. Un retrato pragmático del animal humano* (pp.180-186). Edulp.
- Olivé, L. (2007). *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*. Fondo de Cultura Económica.
- Sosa, E., et. al. (2023). *Cuadernillo 3. Los caminos del agua*, México, Proyecto CONAHCYT 319132.
- Sullivan, S. (2017). On the harms of Epistemic Injustice. Pragmatism and transactional epistemology. En I. James Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp.205-212). Routledge.

- Voss, R., Woodcock, M.R., y Zambrano, L. (2015). A Tale of Two Axolotls. *Bioscience*, 65 (12), 1134-1140.
- Waks, L.J. (1999). The Means-Ends Continuum and the Reconciliation of Science and Art in the Later Works of John Dewey. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35(3), 595-611.
- Young, I.M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.

## AmeliCA

### Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/83/835418002/835418002.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en [portal.amelica.org](http://portal.amelica.org)

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Mónica Gómez Salazar

**Las prácticas de la Chinampa entendidas como experiencia transaccional. Alternativas para la construcción de una subjetividad política comunitaria**  
**The practices of the Chinampa understood as a transactional experience. Alternatives for the construction of a communal political subjectivity**

*Revista de Filosofía (La Plata)*

vol. 55, núm. 2, e127, 2025

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

[publicaciones@fahce.unlp.edu.ar](mailto:publicaciones@fahce.unlp.edu.ar)

**ISSN:** 2953-3392

**DOI:** <https://doi.org/10.24215/29533392e127>



**CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE**

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.**