



Ser humano en la naturaleza

En este dossier de la Revista Sarance hemos trazado el camino para pensar metodologías, prácticas y perspectivas que nos lleven a preguntarnos desde las ciencias sociales sobre la interacción entre la especie humana, las otras especies y el planeta que cohabitamos. En esa relación nos hemos preguntado como ir más allá de la naturaleza entendida como categoría ambiental, como el mero escenario o el espacio donde se realizan los “eventos” sociales, culturales e históricos y como “un recurso para la intencionalidad moral del hombre” (Lowenhaupt Tsing, 2017), que permite dominarla y domesticarla.

El concepto de Antropoceno ha sido fundamental para describir y poner de manifiesto los efectos de la acción humana en los ecosistemas del planeta. Según Hylland Eriksen (2023), “El Antropoceno marca una época distinta en los cuatro mil quinientos millones de años de historia de nuestro planeta, en la que “Anthropos” —la especie humana— se ha convertido rápidamente en una fuerza geológica” (p. 11). Este término subraya la necesidad urgente de abordar la crisis climática y la amenaza a las diversas formas de vida. En este contexto, es imperativo repensar nuestras prácticas y adaptarlas a las necesidades concretas del momento actual. La crisis climática exige respuestas que integren una comprensión profunda de los impactos antropogénicos y la implementación de estrategias sostenibles que mitiguen estos efectos y promuevan la resiliencia de los ecosistemas.

Reconsiderar nuestras prácticas en función de las necesidades actuales es crucial frente a la crisis climática y la interdependencia entre humanos y no humanos. Esta interacción plantea la urgencia de entender la cohabitabilidad en diversas escalas espaciotemporales. Otras perspectivas como el capitaloceno¹ y el Chthuluceno² ofrecen enfoques alternativos, impactando la conceptualización de “lo social”. También, la teoría del actor-red (Actor Network Theory) desafía la noción de que es exclusivamente lo social lo que nos une, al sugerir que la cohesión sociocultural depende también de elementos no humanos. Necesitamos de recursos materiales más allá de nuestra corporalidad para hacer perdurar en el tiempo y la distancia y para institucionalizar, los valores, los roles y las normas sociales que constituyen nuestro vivir en común, y que, de otro modo, se disolverían, obligándonos a repetir y refundar de nuevo, cada vez, con cada interacción.

«Así pues, la tesis es que lo social no es puramente social y que si lo fuera, no resistiría mucho [...]. El supuesto estratégico es este: si un conjunto de “relaciones sociales” se

¹ El capitaloceno pone en relación de la dimensión económica para organizar la naturaleza mediante la apropiación capitalista del trabajo y de la energía del planeta. Ver también: Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida*. Traficantes de Sueños.

² Para Haraway, este concepto es una política colaborativa propositiva de un futuro común y posible. “Tal vez, pero solo tal vez, y solo con intenso compromiso y trabajo colaborativo con otros terranos, será posible hacer florecer ensamblajes ricos en múltiples especies, que incluyan a las personas. Estoy llamando a todo esto el Chthuluceno —pasado, presente y lo que está por venir—” (2016, p. 19). Ver: Haraway, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(3), 15–26.

incorporan a materiales que son más duraderos que la interacción personal, es muy probable que esas relaciones sociales se reproduzcan» (Law y Mol, 1993, p. 48).

Es decir, lo social requiere de todo un andamiaje que lo sostenga más allá de la duración de las vidas de los agentes sociales, de tal manera que este andamiaje permita su reproducción intergeneracional. Es desde este andamiaje que se lleva a cabo una reproducción social que tomará un papel central a partir del surgimiento de la modernidad. La modernidad industrial, es una modalidad civilizatoria que domina sobre otras maneras de pensar la realidad y que hace de la productividad el centro de la reproducción social. Este es un proyecto siempre incompleto y en expansión continua, que afecta a nivel social y cada vez más, a nivel subjetivo, porque se da una autovalorización del valor de la mercancía.

La naturaleza tiene valor únicamente en función de su propiedad para producir y ser explotada. Por su condición de salvaje, debe ser manejada, ordenada y controlada por la razón humana como conocedora y conformadora del mundo. Ese conocimiento de la naturaleza es matematizado y desmitificado, por medio de la confianza inmediata de la técnica que reduce y mejora la producción con nuevas y mejores herramientas: la temporalidad de lo nuevo versus la temporalidad arcaica. La temporalidad moderna es recta y ascendente y genera un dominio cuantitativo y cualitativo sobre la naturaleza, que puede ser perfectible.

El correlativo de esta naturaleza instrumentalizada es un individuo, ya no un sujeto, que enaltece la libertad individual y la autonomía. Porque el individuo es la base de la sociedad que debe desarrollar un comportamiento social práctico y de consumo constante. Es por esto que el sujeto moderno, en proceso de devenir individuo, está ya en un momento de ruptura cuando surgen los modelos mecanicistas, racionalistas e identitarios que traspasan al individuo y se encuentran con el cuerpo, como un nuevo espacio de disputa. Es significativo el borramiento de la enunciación, de la subjetividad, que se da en el discurso social, científico y moral: “se ha descubierto..., se sabe que..., los cuerpos caen..., la realidad se comporta..., las leyes naturales muestran..., dos y dos son cuatro”. Estas posiciones, anulan a los sujetos en tres direcciones: primero, como acabamos de ver, lo borra de la enunciación; segundo, borra las diferencias entre los sujetos, considera los rasgos que los vuelven idénticos y, tercero, lo condena a un plegamiento sobre sí mismo al concebirlo como una unidad indivisible, separado del exterior, complemento funcional, completo y racional, sin fisuras, conocedor de sí mismo, y exclusivamente consciente, donde la razón y el ser coinciden.

En la modernidad, el campo de las acciones humanas puede describirse fácilmente en términos probabilísticos y estadísticos, en donde la determinación del carácter verdadero o falso de una hipótesis depende de la repetibilidad de las situaciones. Esto hace que el sentido de la historia para el sujeto entre en conflicto, porque existe una oposición entre evolución e historia: para Foucault “en la evolución, el pasado promueve el presente y lo hace posible; en la historia, el presente se separa del pasado, le confiere un sentido y lo hace inteligible”. Es decir, la evolución es



explicativa: es dar cuenta de un hoy por un ayer, como si la anterioridad pudiera valer de inmediato como razón.

En esta inmediatez y esta vivencia de la temporalidad, los proyectos sociales comunes devienen frágiles y contingentes. Cómo indica Tezanos, se pierde en este contexto la posibilidad de un sentido único de progreso histórico, antes ligado a luchas emancipatorias que buscaban la liberación³. Hay diversas maneras de entender la libertad y de definirla según la época: lucha social, progreso, lucha de clases, emancipación, etc. También la libertad se la puede definir desde la relación con el capital, como la posibilidad de accionar según los deseos personales y las posibilidades económicas para poseer un bien u objeto. En esta perspectiva, existe también la libertad de poseer, de producir y ganar, es decir, libertad de mercado y competencia.

Otro conflicto visible relacionado con el ideal moderno de libertad es el urbanicismo, que representa la expresión espacial o geográfica del progresismo. La ciudad se ha convertido en el lugar propio de lo humano, donde tiene lugar el desarrollo tecnológico y se configura el espacio de la libertad individual. El individuo —no el sujeto— es la base de la sociedad, y debe desarrollar un comportamiento práctico y de consumo.

La libertad que se experimenta como la posibilidad de satisfacción individualizada de deseos altera la relación del sujeto consigo mismo, con los otros, con el tiempo y el espacio. Es por esto que el concepto de Antropoceno redefine el sentido de la acción humana y las escalas temporales, relacionando la historia de la vida y la historia de la humanidad. También hay un cambio del sentido presente (Chakrabarty, 2009) alterado por la emergencia climática, que diluye y difumina la continuidad pasado-presente-futuro.

En la modernidad, la reducción del tiempo de desplazamientos entre distancias por el mejoramiento tecnológico, con la posibilidad de un mayor desplazamiento en menor tiempo. El tren, coches y aeroplanos, el desplazamiento crean un falso símbolo de libertad, que es presentado en los medios masivos como un ideal a alcanzar: optimizan el estatus social y reafirman la posibilidad de decisión para consumir, pero sin la mínima crítica al daño ecológico que producen estos ideales. Esta noción de técnica, de comportamiento y de espacio ha tenido consecuencias ecológicas que cada vez son más claras.

Para Bruno Latour, la modernidad ha generado una desconexión entre naturaleza y cultura, y ha fragmentado la manera de abordar la vida y adquirir conocimiento en diferentes disciplinas. En su obra "Nunca fuimos modernos" (2007), Latour describe que esta separación ocurre en tres ámbitos: naturaleza (las cosas en sí mismas), política (el contexto social donde interactúan los humanos) y discurso (representaciones, lenguaje y textos). Esta separación refuerza dos zonas ontológicas: humanos y no humanos. Latour argumenta que, bajo estas divisiones, existen mezclas complejas de

³ Ver: Tezanos, J. F. (2001) *La sociedad dividida. Estructuras de clases y desigualdades en las sociedades tecnológicas*. Biblioteca Nueva.

ciencia, política, economía, derecho, religión, técnica y ficción. Aunque la realidad parece compartimentada, vivimos en hibridaciones semiótico-materiales que combinan diversas cualidades, escalas, temporalidades y espacios. Al examinar fenómenos cotidianos, se revela una conexión entre agentes humanos y no humanos en diferentes relaciones de poder, utilizando discursos y representaciones que configuran su naturaleza.

Latour busca dismantelar la triple división onto-epistémica de la modernidad, enfatizando la traducción como proceso opuesto a la purificación. La naturaleza y el conocimiento emergen en la interacción entre colectivos y sujetos, sin reducirse al contexto social y los intereses de poder, que se constituyen mutuamente. La vida no puede analizarse solo mediante discursos, ya que estos conectan y traducen tanto la naturaleza de las cosas como el contexto social. Por lo tanto, no tiene sentido hablar de contenido y contexto como dimensiones separadas, ya que los hechos científicos son contruidos y no pueden explicarse únicamente por lo social, el cual está compuesto por objetos que contribuyen a su construcción.

Para algunas prácticas humanas, la naturaleza es una entidad que tiene una lógica que no es entendida únicamente desde la razón. Apela más a la experiencia y a la sensibilidad. Para el mundo moderno, esta manera de entender el mundo es la base del pensamiento mágico y salvaje, pero en esos grupos humanos, como en la cultura andina, los ciclos agrícolas, las plantas, los animales, las vertientes, las cascadas, entre otros elementos de la naturaleza, forman parte de la ritualidad social, de la cotidianidad y de las experiencias sensibles. Son lugares de respuestas y de sentires, son espacios comunes de convivencia: humano-planeta-especies. A diferencia de muchos estudios sociales que pensaban y presentaban el espacio geográfico como una especie de telón que no cambiaba y que era el habitáculo de los cambios sociales, algunos conocimientos propios de la cotidianidad de otras culturas reconocen los cambios de la naturaleza porque aprenden a leerla desde edades muy tempranas. Leer la naturaleza no sirve solo para sacar beneficio para su vida cotidiana, sino para poder cuidarla, entenderla, tener respuestas, o como ocurre en la actualidad, para buscar una guía ante el temor que produce ver los daños profundos que sufren las especies y el planeta.

Pablo Servigne⁴ menciona en una conferencia que, como humanidad, “no confiamos en lo que sabemos”. Es interesante como la fe ciega a la razón de la modernidad se transformaron en un escepticismo generalizado. Los científicos que revelaron el virus del Covid-19, al igual que los que demuestran el colapso climático, no fueron tomados en serio. Más allá del temor, el encierro hizo que la naturaleza se hiciera evidente en nuestra experiencia vital. En varios lugares del mundo, los animales entraban a las ciudades sin temor, hubo recuperación atmosférica y lo más interesante es que desde nuestra experiencia sentimos visual y auditivamente al planeta. Muchos volvimos a escuchar aves y ranas en las ciudades, no solo recordándonos nuestras infancias, sino también haciéndonos parte de un planeta del que siempre nos quisimos fuera.

⁴ Fundación «la Caixa». (2021, mayo 5). Pablo Servigne. *Colapsologia* [Conferencia]. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=A8a49g9Rb74>. Ver también: Servigne, P., Stevens, R., & Bravo, M. S. (2020). *Colapsologia: el horizonte de nuestra civilización ha sido siempre el crecimiento económico. Pero hoy es el colapso*. Arpa Editores



Es por esto que nuestro presente resulta inquietante, por el desdibujamiento de los límites que el mundo tiene —o tenía— sobre el tiempo. La memoria, el recuerdo y la Historia se convierten en conceptos que ya no son claramente definidos y se mezclan según la perspectiva: social, psíquica y planetaria. Estas tres maneras de entender el tiempo son proyectadas al pasado desde un presente; pero en esa confusión, resulta difícil pensar en un futuro donde el mundo subjetivo, el social y el planetario se puedan mirar de cerca y puedan darnos respuestas conjuntas para enfrentar los tiempos modernos.

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general

droduiguez@ioaotavalo.com.ec

ORCID:0000-0001-8896-6771

DOI: 10.51306/ioasarance.052.01

Instituto Otavaleño de Antropología
(Otavalo, Ecuador)

Referencias bibliográficas

- Chakrabarty, D. (2019). El clima de la historia: Cuatro tesis / The Climate of History: Four Theses. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 98-118.
- Fundación «la Caixa». (2021, mayo 5). Pablo Servigne. *Colapsología* [Conferencia]. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=A8a49g9Rb74>.
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(3), 15–26.
- Hylland Eriksen, T. (2023). Responding to the Anthropocene, en Münster, U. (Ed.), *Responding to the Anthropocene: Perspectives from Twelve Academic Disciplines*. Spartacus Forlag AS / Scandinavian Academic Press.
- Latour, B. (1995). Dadme un laboratorio y moveré el mundo. En B. Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (pp. 11-24). Siglo XXI.
- Law, J. y Mol, A. (1993). Notas sobre el materialismo. *Política y Sociedad*, 14/15, 47-57.
- Servigne, P., Stevens, R., y Bravo, M. S. (2020). *Colapsología: el horizonte de nuestra civilización ha sido siempre el crecimiento económico. Pero hoy es el colapso*. Arpa Editores
- Svampa, M. (2019). Antropoceno, perspectivas críticas y alternativas desde el Sur global. En *Futuro presente: Perspectivas desde el arte y la política sobre la crisis ecológica y el mundo digital* (pp. 19-36). Siglo XXI.
- Tezanos, J. F. (2001). *La sociedad dividida. Estructuras de clases y desigualdades en las sociedades tecnológicas*. Biblioteca Nueva.