



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

DOSSIER

52-2024

REVISTA SARANCE

52

**Ser humano en la naturaleza.
Ciencias Sociales y antropoceno**



REVISTA SARANCE N° 52

(junio - noviembre 2024) - Publicación bianual

Otavaló-Ecuador

ISSN 1390-9207

ISSN electrónico: e-2661-6718

DOI: 10.51306/ioasarance.052

©Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade

Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano

Vicepresidente IOA

Juan Andrés León Cisneros

Juan Carlos León Guarderas

Juan Martín Cisneros

Sebastián León Cisneros

Vocales de Consejo Directivo IOA

Sebastián León Cisneros

Director general IOA

Diego Rodríguez Estrada

Director de Investigación IOA

©Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada

Director y editor general

Johanna Tambaco Tambaco

Asistente de editor

Juan Suarez Proaño

Corrector de estilo y asistente de edición

Luis Alajo Plazas

Diseño y Diagramación

Revisión textos en inglés : Heather Lynn Hayes

Interpretación Kichwa: Samay Cañamar

Impresión: Editorial Pendonerós (IOA)

Fotografía de la cubierta: José Villarreal (2009) *Bosque Seco*.

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:

Instituto Otavaleño de Antropología

www.ioaotavalo.com.ec

Cdla. IOA, Av. de los Sarances s/n y Pendonerós

Otavaló - Ecuador

Email: revistasarance@ioaotavalo.com.ec

ioa@ioaotavalo.com.ec

Revista Indexada en: Latindex (directorio y catálogo 2.0); ROAD, Crossref, LatinREV.

©IOA. Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Índice

Ser humano en la naturaleza Editorial	5
<i>Diego Rodríguez Estrada</i> Instituto Otavaleño de Antropología (Otavalo, Ecuador)	
1.-El surgimiento de la etnografía multiespecie	10
<i>S. Eben Kirksey,</i> University of Oxford. (Oxford, Reino Unido)	
<i>Stefan Helmreich</i> Massachusetts Institute of Technology (MIT) (Massachusetts, EEUU)	
2.- Hacia un nuevo régimen del conocimiento en el Antropoceno. La contribución de la antropología	43
<i>Thomas Hylland Eriksen</i> Universidad de Oslo (Oslo, Noruega)	
3.- Devenir tierra desde Estación Camarón en “Autobiografía del algodón”, de Cristina Rivera Garza	89
<i>Carlos del Castillo Rodríguez</i> Tecnológico de Monterrey (Monterrey, México)	
4.- <i>Nulla modo separari valet.</i> La superación del sujeto moderno desde la antropología de Hildegarda de Bingen	110
<i>Miguel Escobar Torres</i> Universidad Rey Juan Carlos (Madrid, España)	
5.- Descentrar la autonomía: Hacia una fenomenología de la vulnerabilidad en la curatoría museística	130
<i>Àger Pérez Casanovas</i> Instituto Otavaleño de Antropología, IOA, (Otavalo, Ecuador) Zurcir Lab, Laboratorio de pensamiento Fronterizo (Barcelona, España)	

- 6.- Hábitos de publicación y diálogo de saberes. Límites y alternativas para un estudio social de las relaciones humanos-insectos 150
- Constanza Álvarez Jaramillo*
Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina)
- 7.- Principio, orden, belleza y simetría en la investigación Griega “Acerca de la naturaleza o *physis*” 169
- Ruth Castillo Ochoa*
Università Roma Tre
(Roma, Italia)
- María Carolina Álvarez Puerta*
Instituto de Filosofía Universidad Central de Venezuela
(Caracas, Venezuela)
- 8.- “Malargüe (Argentina): extractivismo y disputa por bienes comunes” 185
- Maria Laura Langhoff*
(DGyT, UNS-CONICET)
(Bahía Blanca, Argentina)
- 9.- ¿Sueñan las Inteligencias Artificiales (IA) con cerebros positrónicos? Ciencia Ficción y Posthumanismo 208
- Fernando David Endara*
Universidad Indoamérica
(Ambato, Ecuador)
- 10.- En las raíces, Joya. El agua como fuente de comunión 225
- Ariadna Romans i Torrent*
Investigadora independiente
(Ámsterdam, Países Bajos)



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. Como 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 U. Münster (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.

El surgimiento de la etnografía multispecie¹

The emergence of multispecies ethnography

Runakunata, wiwakunata, yurakunata, etnografiapa makimanta yachahushpa

S. Eben Kirksey
eben.kirksey@anthro.ox.ac.uk
ORCID: 0000-0001-6067-1525
University of Oxford
Oxford, Reino Unido

Stefan Helmreich
sgh2@mit.edu
ORCID: 0000-0003-0859-5881
Massachusetts Institute of Technology (MIT)
Massachusetts, EEUU

Cita recomendada:

Kirksey, E. y Helmreich, S. (2024). El surgimiento de la etnografía multispecie. *Revista Sarance*, (52), 10-42. DOI:10.51306/ioasrance.052.02

Resumen

Los antropólogos se han dedicado, al menos desde Franz Boas, a investigar las relaciones entre la naturaleza y la cultura. En los albores del siglo XXI, este perdurable interés se ha visto influido por algunos giros nuevos. Una cohorte emergente de “etnógrafos multispecie” empezó a hacer hincapié en la subjetividad y la agencia de los organismos cuyas vidas están intrincadas con las de los humanos. La etnografía multispecie surgió en la intersección de tres ejes interdisciplinarios de investigación: los estudios medioambientales, los estudios sobre ciencia y ciencia y la tecnología

¹ [Nota del editor] Trabajo traducido por primera vez al castellano para este número. Artículo original: Kirksey, S. E., & Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>. Este trabajo fue publicado originalmente como introducción al número especial (noviembre-2010): *Multispecies Ethnography*, de la revista *Cultural Anthropology*. Con fines de actualizar este artículo al castellano, en esta edición se han omitido algunas menciones a la publicación original. Para consultar el número completo: <https://anthrosoc.onlinelibrary.wiley.com/toc/15481360/2010/25/4>. Traducción al castellano: Diego Rodríguez Estrada.



(CTS) y los estudios sobre animales. Partiendo de temas etnobiológicos clásicos, plantas útiles y animales carismáticos, los etnógrafos multiespecie también incorporaron organismos poco estudiados—como insectos, hongos y microbios— a los debates antropológicos. Los antropólogos se reunieron en el Salón Multiespecie, una exposición de arte, donde se exploraron los límites de una interdisciplina emergente en medio de una colección de organismos vivos, artefactos de las ciencias biológicas, y sorprendentes intervenciones biopolíticas sorprendentes.

Palabras clave: etnografía multiespecie; estudios animales; naturaleza/cultura; bioarte.

Abstract

Anthropologists have been committed, at least since Franz Boas, to investigating relationships between nature and culture. At the dawn of the 21st century, this enduring interest was inflected with some new twists. An emergent cohort of “multispecies ethnographers” began to place a fresh emphasis on the subjectivity and agency of organisms whose lives are entangled with humans. Multispecies ethnography emerged at the intersection of three interdisciplinary strands of inquiry: environmental studies, science and technology studies (STS), and animal studies. Departing from classically ethnobiological subjects, useful plants and charismatic animals, multispecies ethnographers also brought understudied organisms—such as insects, fungi, and microbes—into anthropological conversations. Anthropologists gathered together at the Multispecies Salon, an art exhibit, where the boundaries of an emerging interdiscipline were probed amidst a collection of living organisms, artifacts from the biological sciences, and surprising biopolitical interventions.

Keywords: multispecies ethnography; animal studies; nature/culture; bioart.

Tukuys huk:

Franz Boas runaka pay shina shuk antropologiamanta yachakkunantinmi maskay kallariirka allpamanta shinallatak kawsaymanta yachaykunata. XXI kallari patsak watakunamantami kashna maskaykunaka mushuk yuyaykunawan tarpurishka kashka. Shuk tantanakuymi kallariirka runakunata, wiwakunata, yurakunata maskankapak, chayta ñawpaman apakkunatami shutichishka kan “etnógrafos multiespecie” nishpa. Paykunaka ninmi kashka imasha wiwakunapash, yurakunapash yayta charin, kaykunaka ninantami mallkirishka kan runakunapa kawsaykunawan. Etnografía multiespecie yachaymi kimsa maskana ñanta rikuchin: kallariimi kan, allpamanta maskaykuna, katimi kan yachaymanta shinallatak tecnología (CTS) yachaymantapash puchukay yuyaymi kan wiwakunamanta maskaykuna. Kay ukumanta maskakkunakka wakin uchilla kurukunata shna wiwakunakamanmi maskarka. Chaymanta kashnami taririranchik nishpa rikuchirka sumakruray shinatashnalla rurashpa.

Sinchilla shimikuna: etnografía multiespecie; runakunamanta yachaykuna; wiwakunamanta yachaykuna; yurakunamanta yachaykuna; bioarte.

Un nuevo género de escritura y una nueva manera de investigación ha llegado a la escena antropológica: la etnografía multiespecie. Las criaturas que antes aparecían en los márgenes de la antropología —como parte del paisaje, como alimento para los humanos, como símbolos— han pasado a un primer plano en las etnografías recientes. Animales, plantas, hongos y microbios, antes confinados en los relatos antropológicos al ámbito de la *zoe* o la “nuda vida”² —aquello que se puede matar—, han empezado a aparecer junto a los humanos en el ámbito de la *bios*, con vidas legiblemente biográficas y políticas (cf. Agamben, 1998). En medio de relatos apocalípticos sobre la destrucción del medio ambiente (Harding, 2010), los antropólogos empiezan a encontrar modestos ejemplos de esperanza biocultural —escribiendo sobre el amor de los insectos (Raffles, 2010), sobre exquisitos hongos que florecen tras la destrucción ecológica (Tsing, para el *Matsutake Worlds Research Group*, 2009), y sobre culturas microbianas que animan la política y el valor de los alimentos (Paxson, 2008).

Los etnógrafos de multiespecie estudian la multitud de organismos cuyas vidas y muertes están ligadas a los mundos sociales humanos. Un proyecto asociado con la “antropología de la vida” de Eduardo Kohn —“una antropología que no se limita a lo humano, sino que se ocupa de los efectos de nuestros enlaces con otros tipos de seres vivos” (2007, p. 4)—, la etnografía multiespecie se centra en cómo los medios de vida de una multitud de organismos se configuran y son configurados por fuerzas políticas, económicas y culturales. Este tipo de etnografía sigue también Susan Leigh Star, quien propone que “es a la vez más interesante desde el punto de vista analítico y más justo desde el punto de vista político comenzar con la pregunta, *¿cui bono?* que empezar celebrando del entrelazamiento de lo humano y lo no humano” (1991, p. 43).

El adjetivo “multiespecie” viaja ya por los mundos de la investigación biológica y ecológica, refiriéndose a los patrones de pastoreo multiespecie, la co-construcción de nichos y la gestión de la vida salvaje (por ejemplo, de Ruitter et al., 2005). ¿Qué puede hacer —y qué está haciendo— la antropología? El presente ensayo sitúa la discusión dentro de los debates contemporáneos sobre lo “humano”; en la historia de las antropologías de animales, plantas y otros organismos; y con respecto a cuestiones conceptuales sobre la definición de “cultura” y “especie”.

Los “devenires” —nuevos tipos de relaciones que surgen de alianzas no jerárquicas, vínculos simbióticos y el enlazamiento de agentes creativos (cf. Deleuze y Guattari, 1987, pp. 241-242)— abundan en esta crónica del surgimiento de la etnografía multiespecies. “La idea de devenir transforma los tipos en acontecimientos, los objetos en acciones”, escribe la colaboradora Celia Lowe. La obra de Donna Haraway ofrece un punto de partida clave para el “giro hacia las especies” en antropología: “Si apreciamos la insensatez del excepcionalismo humano”, escribe en *When Species Meet*, “entonces sabemos que el devenir es siempre *devenir con* — en una zona de contacto donde está en juego el resultado, donde está en juego

² [Nota del traductor]: En el texto original: *Bare life*



quién está en el mundo.” (2008, p. 244). Partiendo de Deleuze y Guattari, cuyas ideas sobre el “devenir animal” Haraway ha criticado por su misoginia, miedo a envejecer y una falta de curiosidad por los animales reales (2008, p. 28-30), los etnógrafos multiespecies estudian las zonas de contacto donde se han roto las líneas que separan la naturaleza de la cultura, donde los encuentros entre *Homo sapiens* y otros seres generan ecologías mutuas y nichos co-producidos.

La etnografía multiespecie ha surgido como la actividad de un *enjambre*, una red sin un centro que dicte el orden, poblada por “una multitud de agentes creativos” (Hardt y Negri, 2004, p. 92). El Salón Multiespecies —una serie de paneles, mesas redondas y actos en galerías de arte celebrados en las reuniones anuales de la *American Anthropological Association* (en 2006, 2008 y 2010)— fue uno de los muchos lugares en los que este enjambre se reunió. El salón se convirtió en un “para-sitio”³ (Marcus, 2000) —un sitio de campo paraetnográfico donde los antropólogos y sus interlocutores se reunieron para debatir asuntos de interés común (véase la figura 1, un cartel del evento de 2008)⁴—. El arte sirvió como práctica acompañante y catalizadora para reflexionar sobre y en contra de las dicotomías naturaleza-cultura (véase también Kac, 2007; da Costa y Philip, 2008)⁵. En este ensayo, entrelazamos una introducción de ensayos de este número de *Cultural Anthropology* con una discusión teórica y con entresijos de este para-sitio.

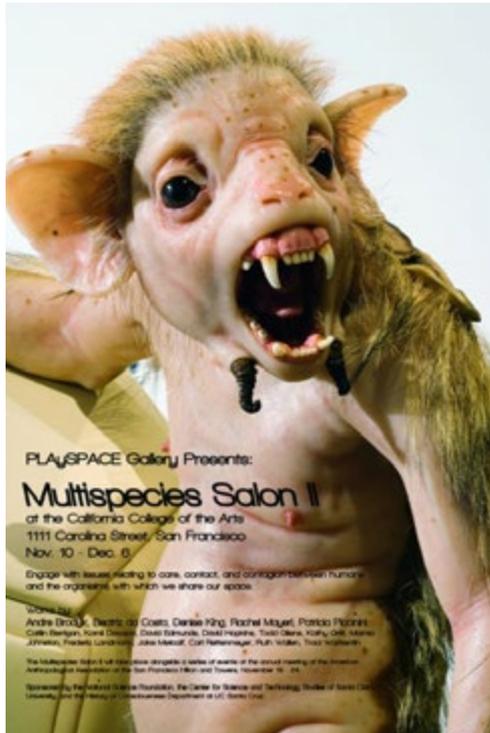
³ [Nota del traductor]: En el texto original: *para-site*.

⁴ La frase “Salón Multiespecies” surgió en una conversación durante la cena entre Rosa Ficek, Heather Swanson y Eben Kirksey en 2006, cuando eran estudiantes de posgrado en la Universidad de California (UC), Santa Cruz. Ese mismo año, con motivo de la reunión anual de la AAA en San José, Eben Kirksey organizó el primer Salón Multiespecies en el Oakes College con el apoyo del Centro de Estudios Culturales y el Grupo de Estudios Científicos de la UC Santa Cruz. La exposición de arte Multiespecies Salon 2 fue organizada en 2008 por Eben Kirksey, Marnia Johnston, Craig Schuetze, Patricia Álvarez y Christopher Newman con financiación de la National Science Foundation (Premio número 750722), el Programa de Historia de la Conciencia de la UC Santa Cruz, el Programa de Antropología del New College of Florida y Antropología del Massachusetts Institute of Technology. Diecisiete artistas e intelectuales presentaron obras a la exposición de arte del Salón Multiespecies: Andre Brodyk, Traci Warkentin, Caitlin Berrigan, Carl Rettenmeyer, David Edmunds, Denise King, Frederic Landmann, Jake Metcalf, Kamil Dawson, Kathy Gritt, Luke Santore, Marnia Johnston, Patricia Piccinini, Rachel Mayeri, Ruth Wallen, Todd Gilens y Eben Kirksey. Otros agentes creativos fueron Donna Haraway, Agustín Fuentes, Eben Kirksey, Sarah (Timothy Choy y Shiho Satsuka), Jonathan Marks y Eduardo Kohn. Este artículo es testimonio y producto de este trabajo colectivo y colaborativo. Damos las gracias a todos ellos, así como a otros muchos que han comentado este ensayo, como Etienne Benson, Laurel Braitman y Matei Candea. Damos las gracias a Mike y Kim Fortun, así como a los revisores anónimos de *Cultural Anthropology*.

⁵ Una reciente exposición de bioarte se ha centrado en las ideas de Deleuze y Guattari sobre el “devenir animal” (Thompson 2005). Deleuze y Guattari distinguen a los animales “edípicos” individualizados de los animales de manada que forman una multiplicidad y un devenir. “Cualquiera que le guste los gatos o los perros es un tonto,” escriben. Deleuze y Guattari luego celebran las formas sociales de los animales de manada, como los lobos, que “involucran a cada animal en un devenir” (1987, p. 265). Nos adherimos a Donna Haraway que coincide con una porción de lo planteado por Deleuze y Guattari. Ella escribe: “el pensamiento patrilineal, que ve todo el mundo como un árbol de filiaciones gobernado por genealogía e identidad, lucha con el pensamiento rizomático, que está abierto a devenires no jerárquicos” (2008, p. 28). “Hasta ahora, todo bien... Pero la oposición lobo/perro no es divertida... No estoy segura de poder encontrar en la filosofía una muestra más clara de misoginia, miedo a envejecer, falta de curiosidad por los animales y horror por la ordinariadad de la carne, encubiertos por la coartada de un proyecto anti-edípico y anticapitalista” (Haraway, 2008, pp. 28–30). Nos alineamos con Haraway en rechazar la oposición lobo–perro de Deleuze y Guattari. Sin embargo, nos unimos a Deleuze y Guattari en apartarnos de los sujetos individuados del devenir para explorar las posibilidades que surgen con una multitud en enjambre (cf. Hardt y Negri, 2004, p. 92).

Figura 1

“El guardaespaldas del mielero de casco dorado”. El guardaespaldas, un ícono del Salón Multispecies, es una figura hecha de silicona por la escultora australiana Patricia Piccinini⁶.



Fuente: Piccinini, Patricia, “Nature’s Little Helpers - Bodyguard (for the Golden Helmeted Honeyeater),” *Science Meets Art*.

⁶ Esta criatura fantástica se inventó para proteger a un organismo real: el mielero de casco dorado, una pequeña y colorida ave de Victoria, Australia, cuya población reproductora consta de sólo 15 parejas. Piccinini describe a esta criatura como “diseñada genéticamente” con grandes dientes que tienen una doble función: “Proteger [al ave] de depredadores exóticos, y tiene unas poderosas mandíbulas que le permiten morder los árboles, para proporcionar savia a los pájaros” (2004). Estos dientes son también un recordatorio de que los animales no sólo sirven para pensarlos o para jugar con ellos, sino que también pueden morder. Esta figura humanoide potencialmente peligrosa ilustra las vivas potencialidades y las mortíferas consecuencias de lo que está en juego cuando las especies se encuentran. Donna Haraway, que presentó una ponencia sobre Piccinini en el Salón Multispecies de 2008, sugiere que sus esculturas son “criaturas inquietantes, pero extrañamente familiares que resultan ser simultáneamente parientes cercanos y alienígenas colonizadores” (2007). El arte de Piccinini mezcla ciencia ficción y realidad, iluminando problemas naturalculturales actuales en Australia, así como posibles soluciones. Más allá de las “seducciones soporíferas de un retorno al Edén [y] el palpitante escalofrío de una advertencia jeremiada sobre la llegada del Apocalipsis tecnológico” (Haraway, 2007), la obra de Piccinini encarna el mandato de proteger a los organismos en peligro, a la vez que ofrece la oportunidad de reflexionar sobre la ambivalente naturaleza de las intervenciones tecnocientíficas que se han movilizad para salvarlos.



Escribiendo cultura en el Antropoceno

Anthropos —el ser ético y razonador que los europeos de la Ilustración concibieron como herencia de la Grecia Clásica (Herzfeld, 2002)— ha sido el objeto de renovada atención entre los antropólogos. En su articulación clásica, nos recuerda Michael M. J. Fischer, el *anthropos* era una entidad situada entre lo divino y lo bestial, un ser que se configuraba a sí mismo de forma autorreflexiva como miembro de *la polis* (2009, p. xv-xvi). Después de Foucault, el *anthropos* también se ha convertido en una figura moldeada por las ciencias modernas de la vida, el trabajo y el lenguaje, es decir, por la biología, la economía política y la lingüística (véase Rabinow, 2003; 2008). En la actualidad, las biociencias están revisando radicalmente lo que se entiende por vivir, trabajar y comunicarse⁷. En este contexto, los antropólogos han empezado a preguntarse: ¿En qué se está convirtiendo el *anthropos*?

La atención prestada al *anthropos* ha generado más inestabilidad en las concepciones de “ética” y “cultura” que la atención prestada a algo parecido a una “naturaleza humana” orgánica cambiante⁸. Este desplazamiento del discurso fundacional sobre la biología refleja la convicción de muchos antropólogos culturales de que la antropología ha superado su forma estadounidense de cuatro campos (cultural, biológico, lingüístico y arqueológico) y de que las ciencias de la biología humana tienen poco que decir al análisis cultural. La colección de Dan Segal y Sylvia Yanagisako de 2005, *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*, es sólo uno de los textos que pide a los antropólogos culturales liberarse de los objetos y epistemologías de la antropología biológica. Ese texto también puede interpretarse como un eco de las “guerras de la ciencia” de la década de 1990: debates sobre qué combinación de empirismo e interpretación debe fundamentar las afirmaciones de conocimiento positivo, y sobre quién tiene autoridad para tomar esa decisión (véase Fujimura, 1998). El libro de Segal y Yanagisako fue uno de los resultados de los acalorados debates que tuvieron lugar en la antropología de Estados Unidos a finales del siglo XX, que en ocasiones desembocaron en duras divisiones institucionales —divisiones de los departamentos en alas culturales y biológicas, o en secciones interpretativas y evolucionistas.

Incluso cuando las fisuras en la disciplina se han ensanchado, ha empezado a surgir algo nuevo. Los etnógrafos exploran las fronteras entre la naturaleza y la cultura y sitúan su trabajo en el marco de las preocupaciones ecológicas. Se han implicado en una serie de organismos y ecologías, y se han mostrado abiertos a los retos metodológicos que plantean. El trabajo que se presenta en este número especial es ejemplar.

⁷ Sobre la “vida”, véase, por ejemplo, Bamford, 2007; Beihl, 2005; Franklin y Lock, 2003; Hartouni, 1997; Helmreich, 2009; Landecker, 2007; Petryna, 2002; Rabinow, 1992 y Taylor et al., 1997. Sobre el “trabajo” y el (bio) capitalismo, véase Cooper, 2008; Fortun, 2001; 2008; Franklin y Lock, 2003; Sunder Rajan, 2006; Thompson, 2005; y Waldby y Mitchell, 2006. Sobre el “lenguaje”, véase Haraway, 1991; 1997; y Downey et al., 1995.

⁸ Revisar Fischer, en donde “naturaleza” y especialmente “naturaleza humana” es un “término ambivalente” (2009, p. 114), una “extraña palabra de trabajo”, o una “etiqueta que cubre la paradójica ambigüedad” de “aquello que es a la vez nuestro otro y nuestro ser ‘esencial’”, con múltiples naturalezas —primera, segunda, reincorporada— interactuando. A medida que “nuestro conocimiento se expande y se reconfigura (bioquímica, neurociencia, genómica comparativa, etc.), esta ambigüedad también se expande” (Fischer, 2009, p. 156).

Estos trabajos también ilustran cómo las preocupaciones de la antropología cultural se solapan con inquietudes de diferentes pero afines comunidades y nichos intelectuales. El químico atmosférico Paul Crutzen y el biólogo Eugene Stoermer acuñaron el término *Antropoceno* para describir una nueva época en la historia de la Tierra. En su opinión, hace unos doscientos años, en torno a la invención de la máquina de vapor, comenzó una transformación clave en la vida del planeta, cuando la actividad humana “se convirtió gradualmente en una fuerza geológica y morfológica significativa” (2000, p. 17). Crutzen y Stoermer sostienen que el Holoceno, la época geológica que comenzó hace unos 12.000 años, se ha transformado en el Antropoceno. En este marco de referencia, el *anthropos* se ha convertido en una figura ambivalente, poseedor de una agencia a escala que abarca —y pone en peligro— todo el planeta. En general, se considera que los seres humanos son los principales responsables del cambio climático, las extinciones masivas y la destrucción a gran escala de las comunidades ecológicas (véase Masco, 2004, sobre las “ecologías mutantes” creadas por las pruebas nucleares). Con esto en cuenta, Deborah Bird Rose ha hecho un llamado a “escribir en el antropoceno”, solicitando una atención renovada a las “conectividades situadas que nos unen en comunidades multiespecies” (2009, p. 87). La etnografía multiespecie implica escribir la cultura en el antropoceno, atendiendo a la reconfiguración del *anthropos*, así como sus especies compañeras y extrañas en el planeta Tierra.

El giro de las especies: raíces y futuros

Explorando formas de reincorporar otras especies (y modos intelectuales) a la antropología, los etnógrafos multiespecie han encontrado inspiración en el trabajo de los académicos que ayudaron a fundar la disciplina. Los estudios sobre animales tienen un largo linaje en la antropología, que se remonta canónicamente a textos como *The American Beaver and His Works*⁹, de Lewis Henry Morgan, de 1868. En él, Morgan estudiaba los “conocimientos adquiridos” sobre la construcción de cabañas, presas y canales transmitidos entre los castores. Trazando paralelismos entre el conocimiento de ingeniería de las personas y el de los castores, una de las muchas especies de lo que él consideraba animales inteligentes “mudos”¹⁰, Morgan articuló un argumento a favor de los derechos de los animales: “La actitud actual del hombre hacia los mudos no es, en todos los aspectos, la que corresponde a su sabiduría superior. Les negamos todos los derechos y devastamos sus poblaciones con una crueldad gratuita e inmisericorde” (1868, pp. 281-282; véase también Feeley-Harnik, 2001). A finales del siglo XIX, en un momento en que la antropología era un campo de la historia natural, estudiosos como Morgan trabajaron a través de las fronteras que más tarde se aseguraron para impedir el tráfico entre las ciencias sociales y las naturales.

Muchos de los contemporáneos de Morgan se dedicaban a lo que podría considerarse etnología comparativa multiespecie. Tomemos, por ejemplo, al naturalista A. T. de Rochebrune, quien en 1882 lanzó el campo de la “conquiología

⁹ El castor americano y sus obras

¹⁰ [Nota del traductor]: en el texto original: *mutés*.



etnográfica”, una disciplina dedicada a estudiar “el uso de los moluscos [caracoles, almejas y pulpos], ya sea como objetos de adorno o de industria, o como sustancias utilizadas para la alimentación, el teñido, los tejidos textiles, etc. entre los pueblos antiguos y modernos” (Clement, 1998, p. 175). Entre una diversidad de formaciones interdisciplinarias afines surgidas a finales del siglo XIX, sólo unas pocas, como la etnobotánica y la etnozología, han perdurado.

Los estudios sobre la caza, la ganadería y el papel de los animales en los sistemas de tótem y tabú ocuparon un lugar destacado en las etnografías clásicas del siglo XX. Evans-Pritchard, Douglas, Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown y Leach son sólo los más conocidos e influyentes en esta literatura (véase también Ingold, 1988; Tambiah, 1969). Dichos trabajos surgieron de un antiguo interés de la antropología por los sistemas de clasificación animal y natural (por ejemplo, Bulmer, 1967). Gregory Bateson, que trabajó en las disciplinas de la antropología, la psicología, la lingüística y la epistemología, ofreció un marco cibernético para comprender las interacciones entre humanos y animales, y escribió sobre la comunicación entre humanos y delfines (Bateson, 1972; 1979). Su teoría del juego y la fantasía, y los criterios de los procesos mentales, rompieron las diferencias esencializadas entre las mentes humanas y no humanas (Bateson, 1972).

En las décadas posteriores a mediados de siglo, muchos antropólogos culturales trabajaron para desnaturalizar las diferencias intrahumanas establecidas en función del género, la raza, la clase, la nación, la casta, la sexualidad y la capacidad. A finales del siglo XX, los avances en la propia disciplina de la biología empezaron a poner en tela de juicio la idea de que la “naturaleza” biótica podía ser una base estable sobre la que construir formas de vida humana social y cultural. Los “hechos de la vida” se volvieron muy maleables. Las feministas que estudian el parentesco, el género y la tecnología reproductiva —por ejemplo, Emily Martin (1987), Verena Stolcke (1988), Marilyn Strathern (1992a, 1992b), Cori Hayden (1995), Lynn Morgan y Meredith Michaels (1999), Rayna Rapp (1999) y Sarah Franklin (2001)— fueron de las primeras en darse cuenta de que la disciplina debía centrar su atención en la creación y reconstrucción del conocimiento y la sustancia biológica, sobre todo porque afectaban a las nociones de parentesco. Las nuevas biología también transformaron las ideas sobre la raza. La “biología” de la raza migró de la genética de poblaciones a los genomas, reforzando y deshaciendo interpretaciones anteriores de la taxonomía humana (Fullwiley, 2007; Haraway, 1995; Montoya, 2007; Nelson, 2008; Reardon, 2005; TallBear, 2007). Los antropólogos también prestaron atención a cómo los nuevos tipos de identidades construidas en torno al conocimiento y las condiciones genéticas y genómicas —lo que Paul Rabinow denominó en 1992 “biosocialidades”— llegaron a organizar nuevas afiliaciones y comunidades políticas y sociales (véase Epstein, 2008; Gibbon y Novas, 2008; Pálsson, 2007; Rose, 2007; Taussig et al., 2003).

Con el cambio de siglo, el *Homo sapiens* reapareció en el escenario disciplinario, junto con los otros animales y los familiares. En conversaciones en las que se recurría menos a revisiones etimológicas del griego antiguo o a la filosofía continental, los

antropólogos evolutivos y moleculares críticos empezaron a reexaminar cuestiones de raza y género en el contexto de las nuevas tecnologías genéticas (por ejemplo, Marks, 2002; 2008). Las animadas conversaciones entre antropólogos biológicos y culturales dieron lugar a colecciones editadas como *Genetic Nature/Culture* (Goodman et al., 2003; para una reflexión anterior sobre dicha convergencia, véase Ingold, 1990), que incluía capítulos sobre género, genealogía, raza y animales. *Genetic Nature/Culture* se centró en los contornos cambiantes de la “naturaleza” que se agita dentro de lo que pueda significar ahora la “naturaleza humana”. A los diversos autores del libro —especialmente a los que escriben sobre simios, ovejas y perros— no les sorprendería oír la sugerencia de Anna Tsing de que “la naturaleza humana es una relación interespecies” (Tsing s.f.; véase Haraway, 2008, p. 19)¹¹.

Las nuevas corrientes de la antropología animal están dando un giro a las antiguas, ya que cada vez más antropólogos sienten curiosidad por la vida de los animales en los laboratorios, en las granjas, en la producción agrícola, como alimento, en ecosistemas que cambian rápidamente (para una revisión de trabajos recientes, véase Fischer, 2009, pp. 141-153). A medida que una nueva generación de antropólogos comenzó a prestar atención a la reconfiguración de la naturaleza humana, otros empezaron a seguir lógicas afines de reconstrucción en las naturalezas no humanas. Celia Lowe (2006) describió cómo el macaco, introducido en las islas Togean de Indonesia en la década de 1920, pasó de ser un “enjambre híbrido” salvaje a una “especie endémica” gracias a científicos indonesios hábiles a la hora de comprometerse con poderosos programas internacionales de conservación. *Dolly Mixtures* (2007), de Sarah Franklin, puso en diálogo viejas preguntas sobre el parentesco con la ganadería de alta tecnología. Examinando la técnica de transferencia nuclear de células somáticas, célebremente utilizada para producir el clon de cordero Dolly, Franklin demostró el potencial de la biotecnología para reordenar lo que podría considerarse la “naturaleza” de la reproducción y la genealogía. Hugh Raffles, en sus escritos sobre insectos, fusionó de forma innovadora la entomología con la antropología al escribir meditaciones transculturales sobre la recolección de mariposas, las peleas de grillos, el lenguaje de las abejas y la racialización de los piojos (Raffles, 2001; 2010). Eduardo Kohn, abordando cuestiones de comunicación entre especies, abogó por una nueva teoría de la semiosis; su etnografía entre los Runa en el Amazonas trató de dar cuenta de los mundos comunicativos que los Runa compartían con sus perros (2007).

La nueva antropología animal se unió a los debates en curso sobre los estudios de humanos y animales en las páginas de revistas como *Animals and Society* y *Anthrozoö* y *Anthrozoö*; y en la obra de historiadoras como Harriet Ritvo, autora de *The Animal Estate* (1989) y *The Platypus and the Mermaid* (1998); y Virginia DeJohn Anderson,

¹¹ Compárese el ensayo de Clifford Geertz de 1962, “El crecimiento de la cultura y la evolución de la mente”, que relata la evolución humana desde los Australopithecines en adelante. En ese relato, la naturaleza humana —definida como cultura y argumentada como el resultado del aumento del tamaño del cerebro y de la complejización— está más impulsada biogeográficamente que por “otras” especies. Compárese, también, con la afirmación de Tsing, la sugerencia de Helmreich al final de *Alien Ocean*, una etnografía de nuevas imaginaciones sobre la relación de los microbios oceánicos con la vida humana, de que estamos siendo testigos de “la saturación de la naturaleza humana por otras naturalezas” (2009, p. 284).



autora de *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America* (2004). Como señalaba Molly Mullin en su ensayo de 2002, “*Animals and Anthropology*”, la fusión de los estudios sobre animales con la antropología obligaría a los antropólogos a revisar antiguos intereses en la evolución y la domesticación, pero también a crear nuevas herramientas para entender fenómenos como las criaturas transgénicas y los organismos patentados (Fuentes y Wolfe, 2002; Ritvo, 2002; véase también *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*, editado por Cassidy y Mullin, 2007). Al parecer, los animales ya no son simplemente “ventanas y espejos” (Mullin, 1999) de las preocupaciones simbólicas (véase Leach, 1964; Shanklin, 1985). Sus enredos materiales requieren cada vez más que los antropólogos se comprometan con la materialidad y el proceso biótico, aprehendidos tanto a través de la experiencia cotidiana como de la tecnociencia (véanse también, Benson, 2010; Vivanco, 2001). El libro de Donna Haraway de 2008, *When Species Meet*¹², recogía esta sensibilidad emergente, argumentando que los animales no sólo son “buenos para pensar” (como decía Lévi-Strauss), o más instrumentalmente, “buenos para comer” (como replicaba Marvin Harris), sino que también son entidades y agentes “con los que vivir”¹³.

Ese “vivir con”, por supuesto, adopta diversas formas. Puede ser como especies acompañantes (Haraway, 2003); puede ser como “otros no amados” (Rose y van Dooren en prensa); puede ser como criaturas con biografías simultáneamente paralelas y enredadas, como los primates estudiados por los etnoprimitólogos. En palabras de Erin Riley, la etnoprimitología ofrece bases para la “reconciliación de la antropología biológica y la antropología cultural” mediante el estudio de las interconexiones entre primates, entre *Homo sapiens* y otras especies (2006, p. 75). El uso del prefijo *etno-*, sugiere el primatólogo Agustín Fuentes, “marca la inclusión de elementos antropogénicos, incluyendo historias y contextos sociales, económicos y políticos como un componente central de la investigación primatológica”. En una iniciativa singular, Haraway (2010) ha experimentado últimamente con otra disposición de prefijos, llamando a la nueva antropología animal “zooetnografía”.

“Vivir con” puede significar un compromiso profundo con determinados animales. Alternativamente, como sugiere Matei Candea sobre las relaciones entre humanos y suricatas, puede significar cultivar un “desapego” mutuo como modo de interacción o, mejor, de “interpaciencia” (Candea, 2010). Los animales pueden actuar como antropólogos, estudiando el comportamiento de los humanos que los alimentan, pastorean y crían (Paxson, 2010). En los zoológicos, los simios cautivos han llegado a conocer las personalidades y jerarquías de sus cuidadores humanos tan bien como conocen a los de su propia especie. En algunos casos, los cuidadores humanos incluso comparten ansiolíticos con los aloprimates cautivos (Braitman, 2010).

Los animales pueden fusionar, rechazar y confundir las categorías y ontologías naturaleza-cultura. Entre los Yukaghires de Siberia, los humanos, los

¹² Cuando las especies se encuentran

¹³ Para usos innovadores de animales para “pensar con”, véase Haraway, 1989; (véase Strum y Fedigan, 2000 para una respuesta); Tsing, 1995 (sobre abejas e identidad nacional); Maurer, 2000 (sobre peces y dinero) y Subramaniam, 2001 (sobre “especies invasoras” y xenofobia).



animales y los espíritus son vistos como “infinitos dobles miméticos unos de otros” (Willerslev, 2007; véase también Nadasdy, 2007). En una mezcla relacionada de naturaleza y cultura, Eduardo Viveiros de Castro se basa en estudios etnográficos de cosmologías amerindias en el Amazonas para proponer una noción de “multinaturalismo perspectivista” (1998). Postula que los humanos, los animales y los espíritus participan en el mismo mundo, aunque con aparatos sensoriales diferentes, lo que genera ontologías que sólo se solapan parcialmente. Si el mononaturalismo —la ontología predominante de la ciencia occidental— fue “hecho pedazos” por el multinaturalismo, como afirma Bruno Latour, entonces un enfoque multiespecie de la etnografía debe comprometerse con los alter-mundos de otros seres. Siguiendo a Viveiros de Castro, podríamos aceptar la afirmación de Latour de que “nadie puede soportar ser sólo una cultura ‘entre otras’ observada con interés e indiferencia por la mirada de los naturalizadores. La realidad está volviendo a ser lo que está en juego” (2002, p. 21).

Desplazando los estudios del comportamiento animal utilizados por los conservadores sociales y sociobiólogos para naturalizar ideologías autocráticas y militaristas, Anna Tsing empezó a estudiar las setas para imaginar una naturaleza humana que cambiaba históricamente junto con las variadas redes de dependencia interespecies. Buscando setas en lugares familiares de los parques del norte de California —en busca de los pliegues anaranjados de los rebozuelos o las cálidas magdalenas de los boletus— descubrió un mundo de compañeros que prosperan mutuamente (Tsing, s.f.). Aspirando a imitar la “socialidad rizómica” de las setas, Tsing formó el *Matsutake Worlds Research Group*, un equipo de investigación etnográfica centrado en el matsutake, una seta aromática gourmet del género *Tricholoma*, un “grupo de especies”. Siguiendo al hongo matsutake a través de las cadenas comerciales de Europa, Norteamérica y Asia Oriental, este grupo ha experimentado con nuevos modos de investigación etnográfica colaborativa al tiempo que estudiaba la creación de escalas y las relaciones multiespecie (Choy et al., 2009, p. 380).

Si aceptamos la idea de Tsing de que “la naturaleza humana es una relación interespecies” (s.f.; véase también Haraway, 2008, p. 19), las plantas también deben ser actores clave. Un punto de anclaje para la etnografía vegetal es la etnobotánica, el estudio de los estilos de conocimiento y creencias sobre la vida vegetal. Los etnobotánicos y etnobiólogos han estado durante mucho tiempo involucrados en esfuerzos conjuntos de investigación y publicación con personas que, a menudo, son relegadas en otros estudios al papel de objeto etnográfico (véase Hunn, 2007). Aunque algunos etnobotánicos a veces han explotado el “espacio salvaje”, atrayendo la atención de los medios de comunicación y elogios profesionales por los relatos de sus “odiseas salvajes” con chamanes (Plotkin, 1993), otros han asumido el papel de intelectuales de la teoría cultural y la ecología. Tomemos, por ejemplo, el variado corpus de escritos de Gary Nabhan sobre temas que van desde las raíces de las plantas y las personas a lo largo de las rutas árabe-americanas (2008) hasta la historia natural y cultural del tequila en las tierras fronterizas entre Estados Unidos y México (Valenzuela-Zapata y Nabhan, 2004). Una nueva generación de etnobotánicos ve las plantas como seres



sociales con eficacia agentiva. Virginia Nazarea, en un artículo sobre etnobotánica, publicado en 2006 en *Annual Review of Anthropology*, escribe: “Los desarrollos recientes en el pensamiento antropológico, particularmente en las áreas de la memoria sensorial o la erudición sensorial, la marginalidad y la mímesis, y el paisaje o el lugar, ofrecen una salida al esencialismo erróneo, que exige una adhesión estricta a lo que cuenta o no como biodiversidad, conocimiento y memoria” (2006, p. 319). Cori Hayden, en su estudio sobre la bioprospección en México (2003), sitúa la etnobotánica en el territorio de la economía política. Los trabajos clásicos sobre los “maestros de las plantas” en antropología también han sido retomados recientemente en la teoría literaria postestructuralista (por ejemplo, Doyle, 2005; 2006).

Con evaluaciones críticas del discurso de la biodiversidad que surgen de las antropologías de la ciencia y de la ecología política (por ejemplo, Helmreich, 2009; Lowe, 2006; West, 2006), varios estudiosos también comenzaron a aventurarse lejos de los animales y las plantas, hacia el microbiota que rara vez figura en los debates sobre la biodiversidad. Astrid Schrader (2010) examina la *Pfiesteria piscicida*, un “dinoflagelado fantasma” con una “indecidibilidad fantasmal”, cuya acción sólo se revela por la muerte masiva de peces que deja a su paso. Los etnógrafos se interesan por los microbios como agentes sociales en la tierra, el mar y los alimentos (Dunn, 2007; Helmreich, 2009; Hird, 2009; Paxson, 2008). Aunque “lo humano” se desplaza un poco hacia el borde de este trabajo, la discusión sigue siendo claramente antropológica, abordando preguntas sobre parentesco, intercambio, gubernamentalidad y significación. La *biosocialidad* de Paul Rabinow, el llamamiento de Marilyn Strathern a pensar “según la naturaleza” y las diversas permutaciones del *biocapital* (Franklin y Lock, 2003; Helmreich, 2008; Sunder Rajan, 2006) se prestan a la investigación multiespecie.

Los estudios etnográficos sobre el biocapital, la biodiversidad y la biosocialidad deben enfrentarse a problemas de representación. ¿Cómo pueden, deben o hacen los antropólogos hablar con y para los otros no humanos? Esta pregunta nos remite a una problemática antropológica canónica articulada por Arjun Appadurai en *Cultural Anthropology*: “El problema de la voz (“hablar por” y “hablar a”) se cruza con el problema del lugar (hablar “desde” y hablar “de”)”. (1988, p. 17). Appadurai escribe: “La antropología sobrevive gracias a su pretensión de captar otros lugares (y otras voces) a través de su especial ventriloquía. Es esta pretensión la que necesita un examen constante” (1988, p. 20). Este examen reflexivo debería ser redoblado cuando los antropólogos hablen con biólogos, amantes de la naturaleza o administradores de tierras, y para las especies que estos agentes, junto con los antropólogos, representan.

La obra de Bruno Latour, que empleó la expresión “naturaleza-cultura” para articular las relaciones entre humanos y no humanos que sustentan la modernidad, ha sido influyente en el pensamiento sobre dicha reflexividad (1993, pp. 7-11. Véase Latour, 1988 sobre los microbios). Latour ve paralelismos entre los políticos que hablan en nombre de otras personas y los biólogos que hablan en nombre de los no humanos (2004). El modelo de Latour para llevar la democracia a la naturaleza implica la creación de consenso entre los “portavoces” humanos. Pero si se cuestiona

la capacidad de los no humanos para pedir cuentas a sus representantes, cabría preguntarse: “¿Pueden hablar los no humanos?” (cf. Spivak, 1988; Mitchell, 2002), aunque esta tampoco es la pregunta correcta. “No humano es como no blanco”, dijo Susan Leigh Star en respuesta a una presentación sobre el Salón Multiespecie, “implica falta de algo” (comunicación personal, 12 de septiembre de 2008). La categoría de “no humano” también se basa en el excepcionalismo humano, una noción insensata que Haraway nos empuja a superar.

La conciencia de los nuevos hechos microbiológicos de la vida sugiere que las fronteras fundamentales entre organismos, entre especies, son más borrosas de lo que se pensaba. Una mirada atenta a la piel, los intestinos y los genomas humanos revela que los seres humanos son una especie de consorcio, una mezcla de devenires microbianos (Haraway, 2008; 31). A finales del siglo XX, los biólogos empezaron a descubrir que los virus y otros microbios transfieren genes a través de líneas de especies, así como también entre categorías taxonómicas de nivel superior como familias o incluso filos, propagando material genético lateralmente entre criaturas vivientes en lugar de verticalmente a lo largo de generaciones (Helmreich, 2003). Los teóricos de la teoría evolucionista empezaron a replantearse las relaciones entre especies, desafiando la ortodoxia darwinista predominante sobre la descendencia lineal (Margulis y Sagan, 2002; véase también Hird, 2009). En palabras de Giles Deleuze y Félix Guattari “Los esquemas evolutivos ya no seguirían modelos de descendencia arborescente que van de lo menos diferenciado a lo más diferenciado, sino un rizoma ... Formamos un rizoma con nuestros virus, o más bien nuestros virus hacen que formemos un rizoma con otros animales” (1987, p. 11).

El espíritu rizomórfico modula muchas ramas de la biología. Y la antropología también ha sido contagiada. Fusionando la *simbiogénesis* (la aparición de nuevas criaturas a través de la simbiosis) de Margulis y la *biopolítica* de Foucault, Stefan Helmreich (2009) sugiere que consideremos la gobernanza de los seres vivos enredados como una cuestión de *simbiopolítica*. Una etnografía multiespecie simbiopolítica resulta tener mucho en común con los métodos itinerantes de la etnografía multisituada (Marcus, 1995). Con animales, plantas invasoras y microbios en movimiento, los relatos antropológicos se ramifican a través de lugares y espacios, enredando cuerpos, políticas y ecologías. Los etnógrafos multiespecie, al igual que los etnógrafos multisituados, están empezando a seguir genes, células y organismos a través de paisajes terrestres y marinos, rastreando cómo los elementos del *Homo sapiens* están creando devenires en los cuerpos de otras especies, y viceversa (Hayward y Kelley, 2010).

Las visiones en constante transformación de la naturaleza y la cultura han sido durante mucho tiempo la materia prima de la bioingeniería. Testigo de ello son criaturas como el *OncoMouse*TM, un organismo patentado que alberga genes de cáncer de mama humano (Haraway, 1997). A medida que proliferan los híbridos naturales-culturales, el *Homo*, objeto convencional de preocupación antropológica, deja de ser un sujeto biológico claramente delimitado. Una multitud de quimeras humanas literales —híbridos genéticos nombrados en honor a los monstruos figurativos que



escupen fuego de la mitología griega con cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de serpiente— están convirtiendo a los seres humanos y sus devenires en cosas cada vez más difíciles de contener. Los genes humanos se están incorporando a una diversidad de organismos comunes de laboratorio, desde ratas y ratones hasta moscas de la fruta, pasando por *Escherichia coli* y gusanos nematodos.

El Salón Multispecies, la exposición de arte que se organizó paralelamente a la Reunión Anual de la AAA de 2008, fue una oportunidad para que los antropólogos revisaran cómo la naturaleza humana está ahora imbricada en mundos interespecies, transgénicos y multinaturales. Las formas artísticas han demostrado ser útiles para reflexionar sobre “vivir con” en un mundo multispecies.

El Salón Multispecies.

La exposición de arte *Multispecies Salon* en la galería PLAYSPACE del *California College of Arts* —paralela a la reunión anual de la AAA de 2008— exploró cómo los artistas pueden ser aliados en la reflexión sobre los seres biológicos y los devenires en la antropología. Los comisarios Eben Kirksey y la también artista Marnia Johnston distribuyeron una “Convocatoria de organismos” que era expresamente experimental: “estamos realizando una especie de encuesta sobre biodiversidad que reunirá a los organismos que viven en el área metropolitana de la bahía de San Francisco. Intentamos representar a las criaturas que prosperan en nuestros jardines, invernaderos, laboratorios y acuarios, así como a las que no prosperan en nuestros paisajes construidos” (Kirksey y Johnston, 2008). Esta encuesta reveló multitud de agentes —especies en peligro de extinción de mariposas, roedores y ranas— que ya ocupaban el reino de los “bios” y disfrutaban de los ambiguos beneficios de las vidas biográficas o políticas en los mundos humanos. También encontró parásitos, malas hierbas y animales de laboratorio —criaturas normalmente confinadas al reino del *zoe*, la “nuda vida” que se puede matar. “Uno de los puntos fuertes de la muestra es que es una gran vuelta de tuerca”, observó Todd Gilens, un ecoartista que participó en el Salón Multispecies, mostrando planes para envolver los autobuses de San Francisco con imágenes del Ratón cosechero de salinas¹⁴. “Has reunido algunas cosas en un cuenco llamado “galería” y le has dado la vuelta. Y las cosas se mezclan, las categorías se mezclan”. El Salón Multispecies pretendía difuminar los límites entre el bioarte y el ecoarte, dos tradiciones ya de por sí difíciles de distinguir, entre otras cosas porque las propias categorías son controvertidas (véase Catts y Zurr, 2008, pp. 134-135).

El bioarte es una “táctica biopolítica” (da Costa y Philip, 2008; p. xviii). Si Foucault entendía la biopolítica como formas disciplinarias de optimización, coerción y control de la biología, el bioarte se organiza en torno a intentos de desviar, descarrilar o exponer estos regímenes de dominación y sistemas de gestión de la “vida”. En el año 2000, el bioarte irrumpió en la imaginación popular cuando Eduardo Kac anunció el nacimiento de Alba, una hembra de conejo que brillaba con un color verde como resultado de genes de medusa introducidos transgénicamente. Estos mismos genes iluminaron una de las obras presentadas al Salón Multispecies: una serie de pinturas con bacterias *E. coli* transgénicas en placas de Petri del

¹⁴ [Nota del editor]: n.c: *Reithrodontomys raviventris*

artista francés André Brodyk. Muchas bio-obras, como las de Brodyk, son nuevos organismos creados por artistas o que dependen del ser humano para sobrevivir (Bureaud, 2002, p. 39; Zurr, 2004, p. 402; véase Kac y Ronell, 2007).

En un texto fundacional del movimiento ecoartístico, Suzi Gablik escribe: “La perspectiva ecológica conecta el arte con su papel integrador en el todo más amplio y la red de relaciones en la que existe el arte” (1991, p. 7). El ecoarte se toma “en serio el arte para no humanos” (Bower, 2009). En contraste con los medios vivos utilizados en el bioarte, el ecoarte suele utilizar los materiales tradicionales de la escultura, la fotografía y la pintura. En el salón, las obras de bioartistas y ecoartistas profesionales se presentaron junto con las de otros participantes: biólogos, antropólogos y académicos. Los comisarios extendieron el famoso decreto de Joseph Beuys —“Todos son artistas”— más allá del ámbito humano (cf. Bishop, 2004, p. 61). A los antropólogos acostumbrados a pensar en la capacidad de acción de los no humanos (Gell, 1998; Latour, 1993) no les sorprendió encontrar microbios, insectos y plantas vivos como agentes creativos.

Al acercarse al Salón Multispecies, los visitantes podían oír el gorjeo de cucarachas vivas mezclándose con sonidos grabados de chimpancés chillando en busca de carne. Una instalación de video yuxtapuso imágenes de grullas trompeteras siguiendo aeronaves ultraligeras en migraciones anuales con imágenes de humanos jugando con delfines en cautiverio. Organismos experimentales, moscas de la fruta y fotos de bacterias transgénicas *E. coli* compartían el espacio con objetos domésticos aparentemente cotidianos. Una instalación presentaba cartones de leche y correo basura con imágenes de anfibios desaparecidos en lugar de niños desaparecidos, como el sapo dorado de Monte Verde, Costa Rica, ahora presuntamente extinto. La pieza preguntaba: “¿Me has visto?”.

Figura 2:

“*Wölbachia y Drosophila*” de Frederic Landmann.



Fuente: Kirksey, S. E., & Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), p. 558.



Colaboraciones anteriores entre antropólogos y artistas (por ejemplo, Marcus y Calzadilla, 2005) sentaron las bases para transformar la galería de arte en un lugar donde explorar los intereses y preocupaciones comunes de múltiples disciplinas. La galería se convirtió en un sitio “para-etnográfico”, un lugar donde los límites entre la conferencia académica y el sitio de campo tradicional se disolvían, generando conversaciones entre antropólogos, científicos biológicos y artistas—encuentros que generaban datos y análisis etnográficos al mismo tiempo (cf. Marcus, 2000)¹⁵. El salón también albergaba parásitos vivos: asociaciones simbióticas y patógenos humanos (ver Figura 2). En francés, parásito es polisémico: significa “ruido, estática o interferencia” además de un aprovechado biológico o social (Serres, 2007). Con 17 artistas exhibiendo y enjambres de antropólogos pasando, había una abundancia de ruido, interferencia y conversaciones cruzadas.

Si los comisarios del Salón Multiespecies empezaron reuniendo arte y artefactos para ilustrar las condiciones de vida en el antropoceno —explorando la cuestión de qué especies florecen y cuáles fracasan a la sombra de los mundos humanos—, la profusión de organismos subvisibles en la galería les hizo preguntarse si la noción de “antropoceno” era quizá demasiado antropocéntrica. Frederic Landmann, investigador postdoctoral de la Universidad de California en Santa Cruz, mostró frascos de su laboratorio llenos de moscas de la fruta vivas (*Drosophila* sp.), levadura para alimentarlas y miles, si no millones, de bacterias *Wolbachia* que viven en las células de las moscas. “Mucho antes de nuestra era, ya existían los insectos”, nos recuerda Hugh Raffles. “Desde que estamos aquí, ellos también han estado. Dondequiera que hemos viajado, ellos también han estado allí... No sólo profundamente presentes en el mundo, sino profundamente ahí, creándolo también” (2010, p. 3). Las *Wolbachia* también son antiguas: existen desde hace al menos 100 millones de años (Stouthamer et al., 1999). Son unos de los microbios más abundantes del planeta —infectan a más del 75% de los invertebrados estudiados, incluyendo arañas, ácaros, crustáceos, gusanos nematodos e insectos (Jeyaprakash y Hoy, 2000)—.

Eva Hayward sugiere que los “invertidos”—tanto los que no tienen columna vertebral como los que transponen los roles de género— interrumpen la heteronormatividad. Las *Wolbachias* son agentes de devenires invertidos, con milenios de experiencia en la formación de lo que Hayward y Lindsay Kelley denominan “tranimales”: entrelazamientos de *trans* y *animales*, criaturas que cruzan o transgreden las configuraciones normativas de sexo y género. Como la bacteria *Wolbachia* es demasiado grande para caber en el esperma de los invertebrados, normalmente sólo se transmite de madres invertidas a hijos. Si los libros de texto biomédicos clásicos contienen relatos sobre el esperma y los óvulos humanos que naturalizan estereotipos patriarcales sobre hombres productivos y mujeres derrochadoras (Martin, 1991), la literatura sobre *Wolbachia* refracta relatos relacionados a través del punto de vista imaginado de la bacteria: “Como los machos no son transmisores de tales simbioses, son “desechos” desde la perspectiva del simbiote” (Stouthamer et al., 1999, p. 82).

¹⁵ Ver: <http://www.culanth.org/?q=node>

Para propagarse en generaciones posteriores, las *Wolbachia* transforman los cuerpos y la dinámica reproductiva de sus huéspedes invertidos. Cuando las avispas hembras de ciertas especies se infectan con la bacteria, se vuelven partenogénicas, lo que significa que ya no necesitan tener relaciones sexuales con machos para producir descendencia viable. En algunos crustáceos y al menos en una especie de insecto, la *Wolbachia* realiza un truco de cambio de sexo: transforma a los machos genéticos en hembras viables desde el punto de vista reproductivo. Considerar la *Wolbachia* como un agente formador de tranimales no es un movimiento naturalizador, sino un intento de rastrear alteridades sexualizadas e imaginarios alternativos, extraños devenires microbianos que actúan en torno al *H. sapiens*.

Jugando con la ansiedad popular en torno a los devenires microbianos, la artista de performance Caitlin Berrigan creó una serie de objetos sentimentales en un intento de “hacerse amiga de un virus”. Cansada de la retórica bélica utilizada habitualmente por el personal sanitario para describir su enfermedad, la hepatitis C, Berrigan, que lleva el virus en la sangre, realizó lo que ella llamó un “gesto de cariño”, en el Salón Multiespecie. Extrajo su propia sangre y se la ofreció a una planta de diente de león como fertilizante rico en nitrógeno: “La sangre que contiene patógenos humanos sigue siendo un buen fertilizante para las plantas”, argumentó, “puedo dar a los dientes de león lo que sería un peligro para cualquier humano” (véase la figura 3). Poniendo en práctica una relación de sufrimiento compartido, de cuidado mutuo y violencia (cf. Haraway, 2008), Berrigan contó a los miembros del público que toma raíz de diente de león como medicina para ayudar a su hígado a hacer frente a las infecciones virales.

Figura 3

“Ciclo vital de una hierba mala” de Caitlin Berrigan (2007).



Fuente: <https://www.multispecies-salon.org/berrigan/>



Al observar que el receptor de su gesto nutritivo es considerado una “hierba mala”, Berrigan se esforzó por dotar al diente de león de vida biográfica y política (*bios*), elevándolo del reino de la “vida desnuda”. “En realidad, el diente de león tiene mucho que ofrecernos, a pesar de que crece por todas partes y se mata con herbicidas”, nos dijo (véase también Berrigan, 2009). El arte y el régimen médico personal de Berrigan podrían entenderse como una intervención “microbiopolítica”, que llama la atención sobre cómo la convivencia con microorganismos (en este caso, un virus patógeno) se ve envuelta en discursos sobre cómo los humanos deben convivir entre sí (Paxson, 2008, p. 16). Apropiándose de herramientas de la biotecnología y de tradiciones médicas sincréticas, trabajó para crear un ciclo simbólico de nutrientes en entornos urbanos, a escala microlocal, en oposición a las prácticas institucionalizadas dominantes y a las cadenas globales de mercancías (cf. Paxson, 2008, p. 40).

“Gemelos”, de Marnia Johnston, es una pieza de cerámica, una pareja quimérica de larvas con alas (véase la figura 4). Sólo los insectos adultos tienen alas. Sus formas juveniles, las larvas, no. “Los seres humanos están adquiriendo características adultas, como los senos, a una edad temprana”, nos dijo Johnston. “Las sustancias químicas que alteran el sistema endócrino, como la hormona de crecimiento bovina, están actuando en los cuerpos de los humanos y de muchas otras especies. Quiero que la gente piense en cómo nuestras dependencias químicas nos cambian a nosotros y al mundo en que vivimos”.

Figura 4

“Gemelos”, de Marnia Johnston (2008).



Fuente: <https://www.multispecies-salon.org/johnston/>

“Los Gemelos” son hermanos de camada de los *Paranoia Bugs*, esculturas de cerámica que Johnston empezó a hacer en 2005, tras la invasión estadounidense de Afganistán. “La paranoia de EE.UU. era una especie de enjambre”, dijo Johnston, “donde los miedos se alimentaban y criaban unos a otros, arrastrándose y arrollando todo a su paso”. Este espíritu aterrador infecta a los estrategas militares, matemáticos y entomólogos que informaron el relato etnográfico de Jake Kosek sobre aviones no tripulados en las colinas de Afganistán y Pakistán, programados con algoritmos modelados según el comportamiento de las abejas para adoptar tácticas de “enjambre” (Kosek, 2010). Tal vez estas máquinas insectoides voladoras y los *Paranoia Bugs* encarnen las pesadillas de Hugh Raffles: “Existe la pesadilla de la fecundidad y la pesadilla de la multitud... Está la pesadilla del conocimiento y la pesadilla del no reconocimiento... La pesadilla engendra pesadilla. El enjambre engendra el enjambre. Los sueños engendran sueños. El terror engendra terror” (2010, pp. 201- 203).

Johnston dio a la paranoia un cuerpo oscuro y patas delgadas. Al principio, se contuvo y no creó un enjambre completo, sino un único bicho Paranoia. Empezó a incursionar en el bioarte para aprender nuevas técnicas de laboratorio que le permitieran trabajar con materia viva. Estos escarceos llamaron la atención de “Mills Gurman” (nombre ficticio a petición suya), un empleado de Monitor 360 que trabajaba para la CIA en el estudio del “biohacking” y el bioterrorismo. Johnston accedió a reunirse con Gurman, con la esperanza de convencerle de que su práctica artística, y el bioarte en general, eran benignos y no planteaban riesgos para la salud pública. “La reunión me dejó con ganas de saber más sobre lo que iba a informar a la CIA”, dijo Johnston, “especialmente ahora que el gobierno tenía mi nombre y me asociaba con una posible amenaza”. Esta atención de un empleado contratado por la CIA, y más tarde de la Dirección de Armas de Destrucción Masiva del FBI, tuvo un efecto escalofriante en el bioarte de Johnston. Volvió a sus antiguos proyectos de cerámica: amasaba la arcilla, atendía cuidadosamente el horno, aplicaba esmaltes de colores y creaba multitud de figuritas que encarnaban sus preocupaciones. La paranoia de los agentes del gobierno estadounidense dio nueva vida a los *Paranoia Bugs*. La segunda generación de bichos tenía un aspecto más carnoso y las patas menos firmes que las del prototipo. “Son células madre enloquecidas”, nos dijo. “Algunos tienen boca y canibalizan a sus hermanos, otros tienen alas pero no pueden volar. Temerosos de sus propios congéneres y recelosos de los motivos de los demás, los bichos paranoia están siempre al acecho para asegurarse de que no se los coman”. La escultura de Johnston dio forma material a la ansiedad, la frustración y el miedo, fusionando las fabulaciones especulativas del biocapitalismo con los fantasmas del bioterrorismo.

Reapropiándose de la táctica del enjambre de las fuerzas de seguridad del gobierno estadounidense, Johnston ha ayudado a formar un colectivo curatorial que pondrá en escena una nueva exposición de arte, el Salón Multiespecie 3: SWARM, junto a la Reunión Anual de la AAA de 2010 en Nueva Orleans. Los Bichos de la Paranoia harán su aparición en la mezcla con obras de artistas locales y activistas comunitarios, por ejemplo, que realizarán una obra de instalación de “bombas de



semillas” por toda la ciudad, invitando a los visitantes de la galería de arte a participar en una “biorremediación de guerrilla” lanzando estas bombas por encima de las vallas para sembrar lugares tóxicos que han sido abandonados por los propietarios y las agencias reguladoras. Si el Salón Multiespecie comenzó como un estudio de la biodiversidad, un intento de dar cuenta de los múltiples seres que convivían con los humanos en la ciudad de San Francisco, se abrió a una multitud de agentes que crearon un devenir cada vez más difícil de contener.

Seres y devenires multiespecie

Al lector le puede preocupar que el estudio anterior, que nos lleva de los humanos a los animales, a las plantas, a los hongos y a los microbios, corra el riesgo de reinstalar lo “humano” como punto de referencia central, e incluso ofrezca una especie de gran cadena del ser como principio organizador. Estamos de acuerdo con Eduardo Kohn en que,

Si tomamos la alteridad como la posición privilegiada desde la que desfamiliarizar nuestra “naturaleza”, corremos el riesgo de convertir nuestras incursiones en lo no humano en una búsqueda de posiciones cada vez más extrañas desde las que llevar a cabo este proyecto. La naturaleza empieza a funcionar como una cultura “exótica”. El objetivo de la etnografía multiespecie no debería ser únicamente dar voz, agencia o subjetividad a los no humanos –reconocerlos como otros, visibles en su diferencia–, sino obligarnos a replantearnos radicalmente estas categorías de nuestro análisis en lo que respecta a todos los seres” [comunicación personal, 29 de marzo de 2010].

Por eso, en lo que sigue, nosotros y los demás autores apuntamos a una ontología oculta en el marco de la “multiespecie”: la de las “especies”. Luchar con las especies (y con el género, la familia, el orden, la clase, el filo, el reino, el dominio, cuando sea posible) significa que tenemos que tomar las categorías naturales y culturales tal y como las recibimos e intentar simultáneamente repensarlas y deshacerlas.

Karl Marx veía al “ser de la especie” humana como esencialmente creativo, orientado hacia el futuro. Contrastó el ser de la especie humana con el ser de la abeja, escribiendo “lo que distingue al peor arquitecto de la mejor de las abejas es que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad” (Marx, 1990, p. 284). Aquí, el ser de especie humana es un tipo de ser que tiene conciencia de sí mismo como especie. El ser de la especie de Marx, por tanto, es una variedad del antropos en el sentido clásico, un ser que puede reflexionar sobre sí mismo. Pero esta formulación de “especie”, leída un siglo y medio después de Darwin, también se abre a una pregunta materialista de las ciencias biológicas evolutivas.

El binomio específico de género *Homo sapiens*, según la nomenclatura fundacional de Linneo en el siglo XVIII, se traduce como “hombre que sabe”, situando el pensamiento en el centro de la naturaleza humana. El pensamiento se

convierte en la medida con la que deben juzgarse las demás especies. Ha habido intentos de desviar este sentido común. Términos como *Homo faber* (“el hombre hacedor”, defendido por Karl Marx, Henri Bergson y Hannah Arendt) y *Homo ludens* (“el hombre que juega”, articulado por Johan Huizinga [1949] en su libro de 1938 con ese título) ofrecen seres de especies con distintas inflexiones¹⁶. Las acepciones latinas de *homo* que han pasado de moda en los últimos cientos de años de uso popular y técnico —“semejante” o “criatura” (Wade y Kidd, 1997)— podrían revivir incluso cuando la bioingeniería está deshaciendo la estabilidad del *Homo sapiens*, la especie biológica.

Si en los últimos 25 años la antropología ha acelerado su cuestionamiento de lo que podríamos entender por “cultura” (Abu-Lughod, 1991; Clifford, 1986; Gupta y Ferguson, 1992), los autores (...) apuntan a la “especie” como concepto básico para articular la diferencia y la similitud biológicas. Este proyecto tiene un precedente en la filosofía de la biología, que ha examinado la coherencia y los límites del concepto de especie (véase Dupré, 1992). En *When Species Meet*, Haraway señala que la propia noción de especie es inestable, “inherentemente oximorónica”, ya que se refiere tanto a tipos lógicos como a lo que es implacablemente específico.

¿Cómo han actuado los autores reunidos en el grupo temático (del número publicado por *Cultural Anthropology*) —procedentes del enjambre que se materializó en el Salón Multispecies— en la etnografía multispecies?

La etnografía de Eva Hayward sobre encuentros con corales taza en el *Long Marine Laboratory* de Santa Cruz, California, avanza la noción de que las especies son “impresiones”; llevan las huellas —estructurales, conductuales y texturales— de aquellas otras con las que han compartido contigüidades e intimidades pasadas, tanto en el tiempo evolutivo como en el tiempo biográfico. A partir de su trabajo como técnico no especializado en *Balanophyllia elegans*, Hayward habla de la interacción sensual de la visión y el tacto en sus encuentros con el coral, y desarrolla un análisis que denomina *fingereyes* para articular la palpabilidad del encuentro entre especies cruzadas. Ella se interesa por la superposición de *sensoriums* y el intercambio de sensaciones entre especies. A partir de la investigación del *Long Marine Lab* sobre el sexo y la reproducción de los corales, Hayward emplea la teoría feminista y queer para reflexionar sobre cómo los corales generan generaciones.

Agustín Fuentes también se interesa por lo que ocurre cuando las especies se solapan, no tanto en lo que respecta a su sensoria como a sus posiciones en las ecologías. En su ensayo, Fuentes elabora el concepto de “construcción de nichos” para entender la copresencia de humanos y macacos Rhesus en los templos balineses. Fuentes sugiere que el concepto de nicho puede rearticularse para entender las zonas de contacto natural-cultural (cf. Haraway, 2008), incorporando interacciones ecológicas actuales, así como fuerzas históricas, políticas y económicas. Fuentes

¹⁶ *Homo cyber* (2008), de Tom Boellstorff, postula que “lo humano” es una entidad caracterizada por su configuración virtual, siempre potencial. Formas como *Gyno sapien* o la más lingüísticamente análoga *Femina sapien*, aunque cada vez menos frecuentes, juegan con la especificidad de género y la cuestionan.



despliega un conjunto de herramientas metodológicas híbridas, utilizando las técnicas de observación de la primatología junto con la práctica etnográfica para estudiar la vida de los monos en los templos balineses, criaturas que subsisten gracias a las ofrendas rituales de comida, las limosnas de los turistas y las plantas y animales adquiridos en los corredores forestales fluviales entre los templos. Reproduce comentarios irónicos de los guías turísticos balineses, que se ven a sí mismos ocupando un nicho social similar al de los monos en la economía geopolítica: esperar a que lleguen los turistas.

Sin salir de Indonesia, Celia Lowe toma como tema el virus H5N1 de la gripe aviar y examina cómo a principios de la década de 2000 esta “cuasi-especie” generó miedo y especulaciones sobre su posible evolución a escala local, nacional, internacional y mundial. Utilizando la noción técnica de “nube” de genomas virales como recurso retórico para entender la proliferación de planes y relatos en torno al H5N1, Lowe envuelve a seres humanos, pollos y virus en el relato de un acontecimiento que nunca llegó a producirse: una pandemia mundial de gripe aviar. Accediendo a las culturas de la seguridad que rodean las vidas de los emigrados de élite que viven en Indonesia, y que habitan en los márgenes de la pobreza urbana, ella informa sobre la gasificación, la quema y el enterramiento de pollos vivos, durante lo que algunos han llamado “un genocidio aviar global”.

Por último, y siguiendo con el tema de la seguridad, Jake Kosek se centra en las abejas que Marx utiliza como enemigos de los humanos, examinando la militarización de las abejas melíferas y el uso del “enjambre” como metáfora por parte del ejército estadounidense en la “guerra contra el terror”. Basando su práctica etnográfica en su afición a la apicultura, Kosek sigue a las abejas y los algoritmos matemáticos de enjambre desde los debates públicos en el Congreso de Estados Unidos hasta los proyectos financiados por DARPA en el Laboratorio Nacional de Los Álamos, pasando por los campos de batalla de Afganistán. Adentrándose en las nubes de ideas sobre los enjambres, Kosek se aleja de las descripciones literales del comportamiento de las abejas para lidiar con la teoría crítica sobre el tema (de Deleuze y Guattari, entre otros) y describir cómo los enjambres han encontrado un lugar en el que florecer dentro del Estado militarizado moderno. Al desentrañar la lógica mimética de los funcionarios del Pentágono, Kosek encuentra abundantes pruebas de aterradores devenires animales. El gobierno estadounidense está reuniendo legiones de robots “insectoides” y ordenando a los soldados que encarnen la forma y las tácticas del enjambre. Al igual que Hayward, Kosek centra su atención en las diferencias sensoriales que sus organismos objeto de estudio presentan con respecto a los humanos, y muestra cómo se explotan y reconstruyen para fines humanos. Esta etnografía multiespecie se caracteriza por un enfoque multisensorial, que se enfrenta a *sensoriums* desconocidos y a diferentes tipos de tacto, olfato, gusto y visión.

Todo este trabajo sugiere que el *Homo sapiens faber ludens*, como dice Haraway, “nunca ha sido humano”, o al menos nunca sólo¹⁷. Los humanos siempre

¹⁷ Helmreich (2009, p. 284) sugiere la posibilidad de que nos estemos convirtiendo en *Homo alienus*.



han sido lo que Haraway llama “messmates”, y lo que Sarah Franklin (2008) llama “mixmates”. ¿Cómo podría entonces la etnografía multiespecie mezclarse con la antropología cultural en un sentido más amplio?

Cultural Anthropology se creó para poner a la antropología en diálogo con las articulaciones del concepto de cultura procedentes de otros campos y disciplinas, especialmente los estudios culturales (véase Marcus, 1986). Las primeras décadas de la revista también estuvieron muy interesadas en la teoría literaria, el posmodernismo, el feminismo y la provincialización de las tradiciones dominantes. La etnografía multiespecie pide a los antropólogos culturales que retomen la antropología biológica y consideren el ecoarte y el bioarte (como prácticas aliadas y objetos de estudio) para crear nuevos géneros de crítica naturalcultural. Los etnógrafos multiespecie siguen la observación de Dan Segal de que “independientemente de que la antropología pase o no el examen de ‘ciencia real’, hoy en día opera desde una posición en las ciencias en sentido amplio y, más allá de esto, se trata de algo que debemos aprender a negociar si queremos participar en diálogos más fructíferos con otras disciplinas y públicos diversos” (2001, p. 452; véase también Fischer, 2007).

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against Culture. In R. G. Fox (Eds.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 137-162). School of American Research.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Daniel Heller-Roazen, Trad.). Stanford University Press.
- Anderson, V. D. (2004). *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*. Oxford University Press.
- Appadurai, A. (1988). Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology* 3(1), 16-20.
- Bamford, S. (2007). *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*. University of California Press.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. University of Chicago Press.
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature: A Necessary Unity (Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences)*. Hampton.
- Beihl, J. (2005). *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. University of California Press.
- Benson, E. (2010). *Wired Wilderness: Technologies of Tracking and the Making of Modern Wildlife*. Johns Hopkins University Press.



- Berrigan, C. (2009). *Life Cycle of a Common Weed: Reciprocity, Anxiety and the Aesthetics of Noncatharsis*. [Tesis de maestría, MIT].
- Bishop, C. (2004). Antagonism and Relational Aesthetics. *October*, 110, 51-79.
- Boellstorff, T. (2008). *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton University Press.
- Bower, S. (2009). *A Profusion of Terms: Green Museum*. http://www.greenmuseum.org/generic_content.php?ct_id=306
- Braitman, L. (2010). *Animal Madness: What Mental Illness in Animals Proves about Being Human*. [Tesis de Ph.D., Program in History, Anthropology, and Science, Technology and Society, MIT].
- Buckley, L. (2005). Objects of Love and Decay: Colonial Photographs in a Postcolonial Archive. *Cultural Anthropology*, 20(2), 249-270.
- Bulmer, R. (1967). Why Is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1), 5-25.
- Bureaud, A. (2002). The Ethics and Aesthetics of Biological Art. *Art Press*, 276, 38-39.
- Candea, M. (2010). "I Fell in Love with Carlos the Meerkat": Engagement and Detachment in Human-Animal Relations. *American Ethnologist*, 37(2), 241-258.
- Cassidy, R., y Mullin, M. (2007). *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*. Berg.
- Catts, O. y Zurr, I. (2008). The Ethics of Experiential Engagement with the Manipulation of Life. En B. da Costa and K. Philip (Eds.), *Tactical Biopolitics: Art, Activism, and Technoscience* (pp. 125-142). MIT Press.
- Choy, T., Lieba Faier, M. J., Hathaway, M., Inoue, S., Satsuka, and Tsing, A. (2009). A New Form of Collaboration in Cultural Anthropology: Matsutake Worlds. *American Ethnologist* 36(2), 380-403.
- Clement, D. (1998). The Historical Foundations of Ethnobiology. *Journal of Ethnobiology* 18(2), 161-187.
- Clifford, J. (1986). Partial Truths. In J. Clifford and G. Marcus (Eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 1-26). University of California Press.
- Cooper, M. (2008). *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. University of Washington Press.



- Crutzen, P. J. and Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- da Costa, B. and Kavita, P. (2008). *Tactical Biopolitics: Art, Activism, and Technoscience*. MIT Press.
- Deleuze, G., and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trad.). University of Minnesota Press.
- de Ruiter, P. C., Wolters, V., and Moore, J. (Eds.). (2005). *Dynamic Food Webs, vol. 3: Multispecies Assemblages, Ecosystem Development and Environmental Change*. Academic.
- Downey, G. L., Dumit, J., and Williams, S. (1995). Cyborg Anthropology. *Cultural Anthropology*, 10(2), 264-269.
- Doyle, R. (2005). Hyperbolic: Divining Ayahuasca. *Discourse*, 27(1), 6-33.
- Doyle, R. (2006). The Transgenic Involution. In E. Kac (Ed.), *Signs of Life: Bio Art and Beyond* (pp. 69-82). MIT Press.
- Dunn, E. (2007). Escherichia coli, Corporate Discipline and the Failure of the Sewer State. *Space and Polity*, 11(1), 35-53.
- Dupré, J. (1992). Species: Theoretical Contexts. En E. Fox Keller and E. A. Lloyd (Eds.), *Keywords in Evolutionary Biology* (pp. 312-317). Harvard University Press.
- Epstein, S. (2008). The Rise of "Recruitmentology": Clinical Research, Racial Knowledge, and the Politics of Inclusion and Difference. *Social Studies of Science*, 38(5), 739-770.
- Feeley-Harnik, G. (2001). The Ethnography of Creation: Lewis Henry Morgan and the American Beaver. En S. Franklin and S. McKinnon (Eds.), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies* (pp. 54-84). Duke University Press.
- Fischer, M. J. (2007). Four Genealogies for a Recombinant Anthropology of Science and Technology. *Cultural Anthropology*, 22(4), 539-615.
- Fischer, M. J. (2009). *Anthropological Futures*. Duke University Press.
- Fortun, M. (2001). Mediated Speculations in the Genomics Futures Markets. *New Genetics and Society*, 20(2), 139-156.
- Fortun, M. (2008). *Promising Genomics: Iceland, deCODE Genetics, and a World of Speculation*. University of California Press.
- Franklin, S. (2001). Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the New Biologies. En S. Franklin and S. McKinnon (Eds.), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies* (pp. 302-325). Duke University Press.



- Franklin, S. (2007). *Dolly Mixtures: The Remaking of Genealogy*. Duke University Press.
- Franklin, S. (2008, noviembre 19-23). *Future Mix* [Paper presentation]. 107th Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Francisco, CA, Estados Unidos.
- Franklin, S., y Lock, M. (2003). Animation and Cessation: The Remaking of Life and Death. En S. Franklin and M. Lock (Eds.), *Remaking Life and Death: Toward an Anthropology of the Biosciences* (pp. 3-22). School of American Research Press.
- Fuentes, A., and Wolfe, L. (2002). *Primates Face to Face: Conservation Implications of Human-Nonhuman Primate Interconnections*. Cambridge University Press.
- Fullwiley, D. (2007). The Molecularization of Race: Institutionalizing Human Difference in Pharmacogenetics Research. *Science as Culture*, 16(1), 1-30.
- Fujimura, J. H. (1998). Authorizing Knowledge in Science and Anthropology. *American Anthropologist*, 100(2), 347-360.
- Gablik, S. (1991). *The Reenchantment of Art*. Thames and Hudson.
- Geertz, C. (1962). The Growth of Culture and the Evolution of Mind. En J. M. Scher (Ed.), *Theories of the Mind* (pp. 713-740). Free Press of Glencoe.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon.
- George, K. (2009). Ethics, Iconoclasm, and Qur'anic Art in Indonesia. *Cultural Anthropology*, 24(4), 589-621.
- Gibbon, S., y Novas, C. (2008). *Biosocialities, Genetics and the Social Sciences: Making Biologies and Identities*. Routledge.
- Goodman, A., Deborah, H., y Lindee, S. (Eds.). (2003). *Genetic Nature/Culture: Anthropology and Science Beyond the Two-Culture Divide*. University of California Press.
- Gupta, A., and Ferguson, J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.
- Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Routledge.
- Haraway, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. En *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (pp. 149-182). Routledge.
- Haraway, D. (1995). Universal Donors in a Vampire Culture, or It's All in the Family: Biological Kinship Categories in the Twentieth-Century United States. En W. Cronon (Ed.), *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature* (pp. 321-366). W. W. Norton.



- Haraway, D. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleManc _Meets_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Haraway, D. (2003). *A Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Other- ness. Prickly Paradigm*.
- Haraway, D. (2007). *Speculative Fabulations for Technoculture's Generations: Taking Care of Unexpected Country. (Tender) Creature Exhibition Catalogue*. Artium.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2010, 7 de mayo). *Staying with the Trouble: Xenoeologies of Home for Companions in the Contact Zones* [David Schneider Memorial Lecture]. Society for Cultural Anthropology, Santa Fe, NM, Estados Unidos.
- Harding, S. (2010). Get Religion. En H. Gusterson and C. Besteman (Eds.), *The Insecure American: How We Got Here and What We Should Do about It* (pp. 345-361). University of California Press.
- Hardt, M., y Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin.
- Hartouni, V. (1997). *Cultural Conceptions: On Reproductive Technologies and the Remaking of Life*. University of Minnesota Press.
- Hayden, C. (1995). Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship. *Cultural Anthropology*, 10(1), 41-63.
- Hayden, C. (2003). *When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico*. Princeton University Press.
- Hayward, E., & Kelley, L. (2010, 7 de mayo). *Carnal Light: Following the White Rabbit* [Paper presentation]. Meetings of the Society for Cultural Anthropology, Santa Fe, NM, Estados Unidos.
- Helmreich, S. (2003). Trees and Seas of Information: Alien Kinship and the Biopolitics of Gene Transfer in Marine Biology and Biotechnology. *American Ethnologist*, 30(3), 340-358.
- Helmreich, S. (2008). Species of Biocapital. *Science as Culture*, 17(4), 463-478.
- Helmreich, S. (2009). *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. University of California Press.
- Herzfeld, M. (2002). The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism. *South Atlantic Quarterly*, 101(4), 899-926.



- Hird, M. (2009). *The Origins of Sociable Life: Evolution after Science Studies*. Palgrave Macmillan.
- Huizinga, J. (1949). *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. Routledge y Kegan Paul.
- Hunn, E. S. (2007). Ethnobiology in Four Phases. *Journal of Ethnobiology*, 27(1), 1-10.
- Ingold, T. (1988). The Animal in the Study of Humanity. In Tim Ingold (Ed.), *What Is an Animal?* (pp. 84-99). Routledge.
- Ingold, T. (1990). An Anthropologist Looks at Biology. *Man*, 25(2), 208-229.
- Kac, E. (2007). *Signs of Life: Bio Art and Beyond*. MIT Press.
- Kac, E., and Ronell, A. (2007). *Life Extreme: An Illustrated Guide to New Life*. MIT Press.
- Kirksey, S., Eben, y Johnston, M. (2008). *Call for Organisms*. <http://www.skyhighway.com/~multispecies/cfo.html>, accessed August 5, 2010.
- Kohn, E. (2007). How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist*, 34(1), 3-24.
- Landecker, H. (2007). *Culturing Life: How Cells Became Technologies*. Harvard University Press.
- Latour, B. (1988). *The Pasteurization of France* (A. Sheridan y J. Law, Trads). Harvard University Press.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2002). *War of the Worlds: What about Peace?*. Prickly Paradigm.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature*. Harvard University Press.
- Leach, E. (1964). Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. En E. H. Lenneberg (Ed.), *New Directions in the Study of Language* (pp. 23-63). MIT Press.
- Lowe, C. (2006). *Wild Profusion: Biodiversity Conservation in an Indonesian Archipelago*. Princeton University Press.
- Marcus, G. E. (1986). A Beginning. *Cultural Anthropology*, 1(1), 3-5.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.



- Marcus, G. E. (2000). *Para-Sites: A Casebook against Cynical Reason*. University of Chicago Press.
- Marcus, G. E. (2008). The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature Form of Producing Knowledge in Transition. *Cultural Anthropology*, 23(1), 1-14.
- Marcus, G. E., y Calzadilla, F. (2005). Artists in the Field: On the Threshold between Art and Anthropology. En A. Schneider y C. Wright (Eds.). *Contemporary Art and Anthropology* (pp. 95-116). Berg.
- Margulis, L., y Sagan, D. (2002). *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. Basic.
- Marks, J. (2002). *What It Means to Be 98% Chimpanzee: Apes, People, and Their Genes*. University of California Press.
- Marks, J. (2008). Race: Past, Present, and Future. En B. Koenig, S. Lee, y S. Richardson (Eds), *Revisiting Race in a Genomic Age* (pp. 21-38). Rutgers University Press.
- Marx, K. (1990 [1867]). *Das Kapital, vol. 1: A Critique of Political Economy*. Penguin Classics.
- Martin, E. (1987). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Beacon.
- Martin, E. (1991). The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. *Signs*, 16(3), 485-501.
- Masco, J. (2004). Mutant Ecologies: Radioactive Life in Post-Cold War New Mexico. *Cultural Anthropology*, 19(4), 517-550.
- Maurer, B. (2000). A Fish Story: Rethinking Globalization on Virgin Gorda, British Virgin Islands. *American Ethnologist*, 27(3), 670-701.
- Mitchell, T. (2002). *Rule of Experts Egypt, Techno-Politics, Modernity*. University of California Press.
- Montoya, M. (2007). Bioethnic Conscription: Genes, Race, and Mexicana/o Ethnicity in Diabetes Research. *Cultural Anthropology*, 22(1), 94-128.
- Morgan, L. H. (1868). *The American Beaver and His Works*. J. B. Lippincott.
- Morgan, L., y Michaels, M. (Eds.). (1999). *Fetal Subjects, Feminist Positions*. University of Pennsylvania Press.
- Mullin, M. (1999). Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology*, 28, 201-224.
- Mullin, M. (2002). Animals in Anthropology. *Society and Animals*, 10(4), 378-393.



- Nabhan, G. (2008). *Arab/American: Landscape, Culture, and Cuisine in Two Great Deserts*. University of Arizona Press.
- Nadasdy, P. (2007). The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality. *American Ethnologist*, 34(1), 25-43.
- Nazarea, V. (2006). Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation. *Annual Review of Anthropology*, 35, 317-335.
- Nelson, A. (2008). Bio Science: Genetic Genealogy Testing and the Pursuit of African Ancestry. *Social Studies of Science*, 38(5), 759-783.
- Paulsson, G. (2007). *Anthropology and the New Genetics*. Cambridge University Press.
- Paxson, H. (2008). Post-Pasteurian Cultures: The Microbiopolitics of Raw-Milk Cheese in the United States. *Cultural Anthropology*, 23(1), 15-47.
- Paxson, H. (2010, 7-8 de mayo). *Toward an Animal Anthropology of Farmstead Cheesemaking* [Paper presentation]. Meetings of the Society for Cultural Anthropology, Santa Fe, NM, Estados Unidos.
- Petryna, A. (2002). *Life Exposed: Biological Citizenship after Chernobyl*. Princeton University Press.
- Piccinini, P. (2004). *Bodyguard: Artist statement for Robert Miller Gallery, NYC*. <http://www.patriciapiccinini.net/essay.php?id=26>
- Plotkin, M. (1993). *Tales of a Shaman's Apprentice*. Viking.
- Rabinow, P. (1992). Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality. En J. Cray y S. Kwinter (Eds.), *In- corporations* (pp. 234-252). Zone.
- Rabinow, P. (2003). *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton University Press.
- Rabinow, P. (2008). *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton University Press.
- Raffles, H. (2001). The Uses of Butterflies. *American Ethnologist*, 28(3), 513-548.
- Raffles, H. (2010). *Insectopedia*. Pantheon.
- Rapp, R. (1999). *Testing Women, Testing the Fetus: A Social History of Amniocentesis in America*. Routledge.
- Reardon, J. (2005). *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics*. Princeton University Press.



- Riley, E. (2006). Ethnoprimateology: Toward Reconciliation of Biological and Cultural Anthropology. *Ecological and Environmental Anthropology*, 2(2), 75-86.
- Ritvo, H. (1989). *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Harvard University Press.
- Ritvo, H. (1998). *The Platypus and the Mermaid, and Other Figments of the Classifying Imagination*. Harvard University Press.
- Ritvo, H. (2002). History and Animal Studies. *Society and Animals*, 10(4), 403-406.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton University Press.
- Rose, D. B. (2009). Introduction: Writing in the Anthropocene. *Australian Humanities Review*, 49, 87.
- Rose, D. B., y van Dooren T. In press Unloved Others: Death of the Disregarded in the Time of Extinctions. *Australian Humanities Review*, 50.
- Schrader, A. (2010). Responding to *Pfiesteria piscicida* (the Fish Killer): Phantomatic Ontologies, Indeterminacy, and Responsibility in Toxic Microbiology. *Social Studies of Science* 40(2), 275-306.
- Segal, D. A. (2001). On Anthropology and/in/of Science. *Cultural Anthropology*, 16(4), 451-452.
- Segal, D., y Yanagisako, S. (Eds.). (2005). *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Duke University Press.
- Serres, M. (2007). *The Parasite*. University of Minnesota Press.
- Shanklin, E. (1985). Sustenance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals. *Annual Review of Anthropology*, 14, 375-403.
- Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? En N. Cary and L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). University of Illinois Press.
- Star, S. (1991). Power, Technologies, and the Phenomenology of Conventions: On Being Allergic to Onions. En J. Law (Ed.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology, and Domination* (pp. 26-56). Routledge.
- Stolcke, V. (1988). New Reproductive Technologies: The Old Quest for Fatherhood. *Reproductive and Genetic Engineering*, 1(1), 5-19.
- Stouthamer, R., Breeuwer, J. A. y Hurst, G. D. (1999). *Wolbachia Pipientis*: Microbial Manipulator of Arthropod Reproduction. *Annual Review of Microbiology*, 53, 71-102.



- Strathern, M. (1992a). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1992b). *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. Routledge.
- Strum, S., and Fedigan, L. M. (Eds.). (2000). *Primate Encounters: Models of Science, Gender, and Society*. University of Chicago Press.
- Subramaniam, B. (2001). The Aliens Have Landed!: Reflections on the Rhetoric of Biological Invasions. *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 2(1), 26-40.
- Sunder R. (2006). *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. Duke University Press.
- TallBear, K. (2007). Narratives of Race and Indigeneity in the Genographic Project. *Journal of Law, Medicine and Ethics*, 35(3), 412-424.
- Tambiah, S. J. (1969). Animals Are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology*, 8(4), 423- 459.
- Taussig, K., Rapp, R., y Heath, D. (2003). Flexible Eugenics: Technologies of Self in the Age of Eugenics. En A. Goodman, D. Heath, y M. S. Lindee (Eds.), *Genetic Nature/ Culture: Anthropology and Science beyond the Two-Culture Divide* (pp. 58-76). University of California Press.
- Taylor, P., Saul, J., Halfon, E., y Edwards, P. (Eds.). (1997). *Changing Life: Genomes, Ecologies, Bodies, Commodities*. University of Minnesota Press.
- Thompson, C. (2005). *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. MIT Press.
- Tsing, A. (1995). Empowering Nature, or: Some Gleanings in Bee Culture. En S. Yanagisako y C. Delaney (Eds.), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* (pp. 113-143). Routledge.
- Valenzuela-Zapata, A., y Nabhan, G. (2004). *Tequila! A Natural and Cultural History*. University of Arizona Press.
- Vivanco, L. A. (2001). Spectacular Quetzals, Ecotourism, and Environmental Futures in Monte Verde, Costa Rica. *Ethnology*, 40(2), 79-92.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Wade, M., and Kidd, D. A. (1997). *Collins Latin Dictionary and Grammar*. HarperCollins.



- Waldby, C., and Mitchell, R. (2006). *Tissue Economies: Blood, Organs, and Cells Lines in Late Capitalism*. Duke University Press.
- West, P. (2006). *Conservation is our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*. Duke University Press.
- Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press.
- Zurr, I. (2004). Complicating Notions of Life: Semi Living Entities. En D. Bulatov (Ed.). *Biomediale: Contemporary Society and Genomic Culture* (pp. 402-411). National Center for Contemporary Arts.



Hacia un nuevo régimen del conocimiento en el Antropoceno. La contribución de la antropología¹

*Towards a new knowledge regime in the Anthropocene.
The contribution from anthropology*

*Imasha runakuna allpata llakichishka yuyaykunamanta rimay.
Antropología ñanmanta yachaykunata tantachishpa*

Thomas Hylland Eriksen
t.h.eriksen@sai.uio.no
ORCID: 0000-0002-5662-757X
Universidad de Oslo
Oslo, Noruega

Cita recomendada:

Eriksen, T. (2024). Hacia un nuevo régimen del conocimiento en el Antropoceno. La contribución de la antropología. *Revista Sarance*, (52), 43 - 88. DOI: 10.51306/foasarance.052.03

Resumen

El mundo está sobrecalentado, la civilización global se ha metido en un callejón sin salida y negocia un doble vínculo incómodo entre los imperativos del crecimiento y la imperiosa necesidad de encontrar soluciones sostenibles.

Hoy en día existe un amplio consenso sobre la necesidad urgente de tomar en serio estos desafíos en la investigación, la movilización política y la elaboración de políticas. La pregunta es qué tipo de conocimientos se necesitan para tomar las medidas adecuadas. La respuesta corta es: varios tipos de conocimiento. Para una respuesta más elaborada, se precisa una pregunta adicional: ¿qué conocimientos? Tomando el concepto y la metáfora de sobrecalentamiento para explicar el estancamiento contemporáneo, esta contribución muestra la importancia de la interdisciplinariedad y se cuestiona en qué medida el conocimiento generado en el campo de la antropología puede aportar a la clase de esclarecimiento requerido. ¿Deberíamos aprender de los errores y aciertos del pasado, buscar los conocimientos necesarios en las sociedades

¹ English version is available on **page 67**



a pequeña escala que aún existen, o insistir en que la modernidad tiene que resolver sus contradicciones por sus propios medios, ya sea mediante algún tipo de gobierno mundial o a través de soluciones tecnológicas?

Palabras clave: Antropoceno; interdisciplinaria; sobrecalentamiento; antropología.

Abstract

The world is overheated, global civilization has painted itself into a corner and negotiates an uncomfortable double-bind between growth imperatives and an urgent need for sustainable solutions.

It is widely agreed today that these challenges urgently need to be taken seriously in research, political mobilization and policy making. The question is what kind of knowledge is needed for the appropriate steps to be taken. The short answer is: Many kinds of knowledge. A longer answer begins with a follow-up question: Which knowledges? Using the concept and metaphor of overheating to explain the contemporary impasse, this contribution shows the importance of interdisciplinarity and asks to what extent the knowledge produced in anthropology can contribute to the kind of enlightenment which is needed. Should we learn from past mistakes and successes, seek the necessary insights from the remaining small-scale societies, or instead insist that modernity has to solve its contradictions through its own means, whether that means some kind of global government or technological solutions?

keywords: Anthropocene; interdisciplinarity; overheating; anthropology.

Tukuysuk:

Allpaka unkushka kan, allpa waklikun, kunanka sinchi intishna yapata rupamukpi tiyanchik, tukuy kay allpapi tiashkami chakinahun, runakunaka ñana yachan ima ruranata, wakinkunaka alli kawsankapak nishpalla mushukyarinata maskan, wakinkunaka allpata imashalla llakichishkata hampinkapak munan.

Kunan maskaykunapipash kayta ruranahun, chaymanta kamachinakuykunata shinankapakpash munanahun. Ashtakatami tapurin imatashi rurana kanka allpata hampinkapakka nishpa. Shuklla yachaypash yanapankami, mana kashpaka tawka yachaykunapash allpata yanapay ushankami. Kay allpapika yapatami rupahun chaymanta ashtaka wiwa, yura, yaku, tukuy chakinahun. Chaytaka imasha hampinkapak munayta charishpaka shuk shuk ñan yachaykunapi chariyarishpami ashtawan antropolgia yachaykunantin yanaparina kanka. Imashatak allpata rikushpa hampina kanka, nacha mayhan uchilla llaktakunapa yachayta hapishpa hampinalla kanka, mana kashpaka kunanpi runakunapa yachayta hapishpa hampina kanka, shinashpa mayhan gobiernopash sinchiyarishpa tukuy allpata hampina kan, nacha tecnologia yachaykunayma hampi ushanka. Chay yuyaykunamantami kay killkayka kan.

Sinchilla shimikuna:runakuna allpata llakichinahun; tawka yachay ñankuna yapata allpapi rupahun; antropología.



Introducción

A medida que nos acercamos al primer cuarto del siglo XXI, el dominio humano sobre la Tierra es tal que el término Antropoceno se ha convertido en una etiqueta de uso común para designar la época actual; una nomenclatura que, de adoptarse de forma generalizada, haría del Holoceno (que comenzó justo después de la última Edad de hielo, hace unos 11 500 años) un brevísimo interludio en la larga historia del planeta². Vivimos en una época que, desde el inicio de la revolución industrial en Europa, está marcada por una actividad y una expansión humanas de formas nunca antes vistas. Y las cosas cambian cada vez más rápido. Pareciera que sin dirección. Esta situación representa un gran desafío para todos nosotros, ya sea que nos identifiquemos con grupos familiares, naciones, religiones, la humanidad o todo el ecosistema planetario de ecosistemas; o seamos académicos o canteros, contadores o campesinos. Siendo un antropólogo social por formación y quizás por vocación, aprovecharé esta oportunidad para reflexionar, desde mi propia posición de sujeto (un hombre de clase media radicado en una parte adinerada pero semiperiférica del Norte global), sobre qué tipos de conocimiento son necesarios para permitirnos no solo aceptar, sino también trascender las contradicciones y crisis generadas por la frenética transformación del planeta a manos de la humanidad.

A través de su tenaz insistencia en la primacía de las realidades locales, la antropología construye sus intentos (a menudo endeble, y normalmente ambivalentes) hacia la generalización en diálogo con los mundos sociales y culturales estudiados y con los que trabajan aquellos investigadores que han pasado años formándose como conocedores especializados de los conocimientos y las prácticas locales de las comunidades con las que trabajan. Casi por defecto metodológico, los antropólogos tienden a defender aquellas iniciativas para mitigar el cambio climático y la destrucción natural que emergen de las realidades locales en lugar de ser impuestas desde arriba.

El método etnográfico no es específicamente caro, pero requiere mucho tiempo, ya que, para no limitarse a realizar entrevistas superficiales, el investigador debe conocer a sus colaboradores personalmente (Shore et al., 2013). Como resultado, los antropólogos tienden a aprender mucho sobre unos pocos en lugar de

² El Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno, perteneciente a la Subcomisión de Estratigrafía del Cuaternario, que a su vez forma parte de la Comisión Internacional de Estratigrafía (ICS, por sus siglas en inglés), que representa a la mayoría de los geólogos académicos, propuso definir el Antropoceno como una época geológica que suceda al Holoceno. Tras años de deliberaciones e investigaciones, la propuesta fue rechazada por el ICS en abril de 2024, en gran parte por desacuerdos sobre el calendario. Sin embargo, la palabra sigue viva como herramienta conceptual que permite describir una era en la que la humanidad está transformando el planeta incluso en sentido geológico. El concepto sigue siendo controvertido, entre otras cosas porque parece implicar que toda la humanidad es responsable de la destrucción, lo que es manifiestamente erróneo. Se han propuesto como alternativas el Capitaloceno, el Plantationoceno y el Homogenoceno.



aprender poco de muchos, y aquí residen tanto los puntos fuertes como los débiles del método etnográfico. Cuando nos referimos a sistemas de escala asombrosa como el Antropoceno, sus fortalezas han sido evidenciadas en una serie de libros recientes, algunos abordando explícitamente el cambio climático antropogénico (Crate et al., 2009; Baer et al., 2018; Strensrud et al., 2019; Goffman et al., 2020), otros, haciendo hincapié en las lecciones que se pueden aprender de los pueblos indígenas y su compromiso con el medio ambiente. Una colección de ensayos de Claude Lévi-Strauss se titula *Le regard éloigné* (1893), “La mirada desde lejos”; pero lo que caracteriza la mayor parte del trabajo antropológico en este campo es más bien la mirada desde abajo y desde adentro. Y lo que caracteriza a esta perspectiva es que inevitablemente produce diversidad en lugar de uniformidad, soluciones adaptadas localmente a los problemas a los que se enfrenta el ser humano en lugar de opciones estandarizadas del tipo “talla única”.

La pluralidad de perspectivas presentadas a través de la investigación antropológica falsea de hecho la doctrina TINA (No hay alternativa, por las siglas en inglés) popularizada por la entonces Primera ministra del Reino Unido Margaret Thatcher en los años 90, al demostrar que un acrónimo más prometedor es TAMA (Hay muchas alternativas, por sus siglas en inglés). Sin embargo, la tendencia hacia la miopía y el provincianismo acecha a la investigación antropológica precisamente por las mismas razones por las que brilla en su capacidad de producir una deslumbrante gama de conocimientos locales distintivos. Ante fenómenos a gran escala como el capitalismo neoliberal desenfrenado y las huellas ecológicas humanas trazables en un lienzo global, los antropólogos necesitan ayuda para llenar los espacios en blanco, elevar la mirada de su comunidad local y cuestionar sus propios prejuicios y suposiciones. Por esta razón, el presente ensayo oscila entre el enfoque pluralista de la “democracia de voces” y una postura de “unidad de conocimiento”, buscando negociar una relación de trabajo entre el conocimiento local y el universal, ambos válidos, pero a escalas diferentes y con implicaciones distintas para la epistemología y la política.

I

Enfrentados simultáneamente a la seducción y a la destrucción de un codicioso orden mundial neoliberal, en la actualidad tenemos una oportunidad única para salvar las brechas en la academia, ya que este mundo aterrador y maravilloso de enredos multifacéticos y ensamblajes amorfos habla tanto a los geólogos como a los historiadores de la cultura, así como a los geógrafos y a los biólogos. El concepto de Antropoceno no solo trasciende las fronteras disciplinarias, sino que también está intrínsecamente comprometido en la medida en que señala la desestabilización, la arrogancia y el riesgo; la mera mención de la palabra, que



probablemente ocurre con menos frecuencia en las salas de juntas corporativas y las escuelas de negocios que en el mundo de las ONG y las humanidades académicas, condensa las contradicciones del industrialismo y la contaminación, el crecimiento demográfico y la escasez de recursos, la destrucción medioambiental a gran escala y, en última instancia, el cambio climático irreversible. Aunque hasta ahora nadie haya llegado a una conclusión convincente sobre hacia dónde nos dirigimos, está claro que estamos viviendo un momento de transición.

Los terrícolas del siglo XXI vivimos en un mundo sobrecalentado, un planeta definido por la aceleración de la aceleración. Desde una perspectiva aérea, es difícil negar que el comienzo del siglo XXI parece ser un periodo inusualmente agitado e inquieto en la historia de la humanidad. La gran aceleración descrita por Peter Engelke y John McNeill (2016) se ha acelerado aún más: desde la última década del siglo XX, que vio el final de la Guerra fría, el triunfo del neoliberalismo global y la llegada de Internet, hemos presenciado una aceleración de la aceleración en una serie de ámbitos.

Vivimos en una época que, desde el inicio de la revolución industrial en Europa, está marcada por una actividad y una expansión humanas de formas nunca antes vistas. En este mundo, la naturaleza se ha convertido en cultura: en lugar de ser una amenaza para la cultura, la naturaleza se ha vuelto frágil y débil, amenazada y requiriendo la protección de los seres humanos cultos (Strathern, 1992).

La creciente población humana de más de ocho mil millones de personas (frente a mil millones en 1800 y apenas dos mil millones en 1920) viaja, produce, consume, innova, se comunica, lucha y se reproduce de múltiples maneras, y cada vez somos más conscientes unos de otros mientras lo hacemos. La aceleración constante de las comunicaciones y el transporte en los dos últimos siglos ha facilitado el contacto y dificultado el aislamiento, y está entrelazando cada vez más a la creciente población mundial, influyendo en las diferencias culturales, las identidades locales y las relaciones de poder, pero sin borrarlas. De hecho, como demuestran décadas de investigación sobre la identificación colectiva, la intensificación de la gestión de la identidad y la afirmación de los límites del grupo es un resultado probable del aumento de los contactos y de la percepción de una amenaza para la integridad del grupo³. Una fórmula general es que cuanto más parecidos nos volvemos, más diferentes intentamos ser, aunque podría añadirse que cuanto más diferentes intentamos ser, más parecidos nos volvemos, ya que existe una gramática global compartida para la expresión efectiva de la unicidad. La estandarización de la identidad que se observa actualmente en el nacionalismo y el resurgimiento religioso

³ Véase, por ejemplo, Mishra, P. (2017). *The Age of Anger: A History of the Present*. Nueva York. Eriksen, T. H., & Schober, E. (Eds.). (2016). *Identity Destabilised: Living in an Overheated World*. Pluto Press.



es una característica de la modernidad, no de la tradición, aunque tienda a vestirse con ropajes tradicionales. La tradición es tradicional, mientras que el tradicionalismo es moderno.

Desde la inversión extranjera directa y el número de conexiones a Internet hasta el uso mundial de la energía, la urbanización en el Sur global y el aumento de las tasas de migración, las transformaciones rápidas impactan en la vida social de muchas maneras y, en algunos aspectos, solo han acelerado visiblemente su ritmo desde la década de 1990. Las alteraciones drásticas del medio ambiente, las transformaciones económicas y los reajustes sociales son una constante en tantas partes del mundo y en tantos ámbitos que quizá no sea una hipérbole hablar de una situación mundial sobrecalentada (Eriksen, 2016).

El sobrecalentamiento no solo designa el cambio climático. En física, calor es simplemente un sinónimo de velocidad, y traducido al lenguaje de las ciencias sociales, el sobrecalentamiento puede referirse a un cambio rápido. Hace tiempo que somos conscientes de que los cambios provocados por la modernidad tienen consecuencias imprevistas, a menudo paradójicas, y cuando los cambios se aceleran, también lo hacen sus efectos secundarios involuntarios. El término sobrecalentamiento pone la atención tanto en el cambio acelerado como en las tensiones, conflictos y fricciones que engendra, además de señalar (implícitamente) la necesidad de examinar, mediante la negación dialéctica, la desaceleración o el enfriamiento. En general, cuando las cosas se ponen en movimiento repentinamente, crean fricción; cuando las cosas rozan entre sí, se genera calor en los intersticios. Quienes se han visto sorprendidos por el calor pueden traducirlo en una sensación de ardor y apatía, pero el calor también puede desencadenar otra serie de transformaciones cuyas trayectorias pueden no estar claras al principio. Por ejemplo, cuando el agua alcanza el punto de ebullición, se transforma en una sustancia diferente. De manera similar, podríamos decir que en la actualidad nos encontramos en un “borde sistémico” (Sassen, 2014), ya que las formas económicas, sociales y culturales de la globalización se están expandiendo hacia territorios cada vez más nuevos, cambiando a menudo los fundamentos mismos de la vida cotidiana para aquellos que se encuentran atrapados por los torbellinos del cambio. Estos procesos no son unilateralmente negativos o positivos para quienes se ven afectados por ellos, ya que lo que algunos pueden percibir como una crisis puede muy bien representar oportunidades positivas para otros, y el potencial de momentos transformadores espontáneos siempre está presente. Incluso el cambio climático puede ser bienvenido a veces, como en regiones frías donde la agricultura se hace viable, o incluso más al norte, donde el deshielo del Ártico crea oportunidades interesantes para las petroleras y puede llevar a la apertura de nuevas rutas marítimas. El sobrecalentamiento consiste en una serie de consecuencias imprevistas e interrelacionadas desencadenadas por la desregulación neoliberal



global, los avances tecnológicos que hacen que la comunicación sea instantánea y el transporte barato, el aumento del consumo de energía y un ethos consumista que anima los deseos de una población mundial cada vez más numerosa.

Un aspecto importante y muy preocupante del sobrecalentamiento es la falta de un termostato o un regulador. No hay ninguna instancia que tenga la autoridad para ordenar que el mundo del Antropoceno se enfríe debido a sus efectos destructivos. En consecuencia, la competencia galopante sigue aumentando, a pesar de la brusca ruptura provocada por la pandemia de Covid-19.

El cambio acelerado puede identificarse en varios ámbitos. La curva de crecimiento exponencial más conocida del siglo pasado fue la del crecimiento de la población mundial. A principios del siglo XX, la población mundial rondaba los 1.500 millones de habitantes. Para fines de ese siglo había crecido hasta casi 7.000 millones. Aunque al *homo sapiens* les llevó cientos de miles de años alcanzar los primeros mil millones, solo les tomó dos siglos multiplicarse por siete. Hoy en día, la población mundial es más del doble de lo que era en 1962, el año en que nació.

El sobrecalentamiento se puede observar casi en cualquier lugar que mires. El turismo ha multiplicado seis veces desde finales de la década de 1970, de las 200 millones a más de 1200 millones de llegadas de turistas internacionales anualmente en 2019. El consumo mundial de energía, que se ha multiplicado por treinta desde las guerras napoleónicas, se ha duplicado desde 1975. El capitalismo, globalmente hegemónico desde el siglo XIX, se está universalizando en el sentido de que ya casi ningún grupo humano vive completamente al margen de una economía monetizada. Las formas tradicionales, a menudo comunales, de tenencia de la tierra están siendo sustituidas por la propiedad privada, la agricultura de subsistencia está siendo eliminada en favor de la producción industrial de alimentos, desviando a los antiguos campesinos hacia el sector informal de las ciudades; las posibilidades de los teléfonos inteligentes sustituyen a los relatos transmitidos oralmente y, en 2007, más de la mitad de la población mundial vivía en zonas urbanas. Para mediados de este siglo, la proporción podría alcanzar el setenta por ciento. A estas alturas, el Estado entra en la vida de la gente en casi todas partes, aunque en diferentes grados y de diferentes maneras.

Vivimos en un mundo interconectado, pero no de forma fluida y perfectamente integrada. Los derechos, los deberes, las oportunidades y las limitaciones siguen estando distribuidos de forma desigual, y el propio sistema mundial es fundamentalmente volátil y está plagado de contradicciones. La contradicción más fundamental, quizás, consiste en la tensión crónica entre las fuerzas universalizadoras y homogeneizadoras de la modernidad global, y la



autonomía y singularidad de la comunidad o sociedad local. El impulso hacia la estandarización, la simplificación y la universalización suele contrarrestarse con la defensa de los valores, las prácticas y las relaciones locales. En otras palabras, la globalización no conduce a la homogeneidad global, sino que pone de relieve una tensión, típica de la modernidad, entre el mundo del sistema y el mundo de la vida, entre lo estandarizado y lo único.

A un mayor nivel de abstracción, la tensión entre el desarrollo económico y la sostenibilidad humana también es difícil de manejar, y constituye el doble vínculo más fundamental del capitalismo de principios del siglo XXI. En casi todas partes se hacen compensaciones incómodas entre el crecimiento económico y las preocupaciones ecológicas. Existe un amplio consenso mundial entre responsables políticos y científicos sobre el hecho de que el clima mundial está cambiando de forma irreversible debido a la actividad humana (principalmente el uso de combustibles fósiles), y sin embargo las curvas de consumo de combustibles fósiles siguen apuntando hacia arriba. No nos equivoquemos, también hay otros problemas medioambientales muy graves, desde la contaminación atmosférica en las ciudades del Sur global hasta el agotamiento del fósforo (ingrediente clave de los fertilizantes químicos), la sobrepesca, el plástico en los océanos, la extinción de especies y la erosión del suelo. Los mismos políticos y supuestos líderes mundiales que expresan su preocupación por los problemas medioambientales también abogan por un crecimiento económico continuo, contradiciendo así otro valor fundamental y contribuyendo a socavar las condiciones para su propia existencia continuada. La mayor ironía de la modernidad contemporánea es el hecho de que los combustibles fósiles, nuestra salvación durante doscientos años, ahora se están convirtiendo en nuestra condena. La causa de las cómodas vidas que llevan las clases medias y altas mundiales es también la causa de la desestructuración del orden mundial que hace posible esas vidas.

En todo caso, el mundo contemporáneo (la era de la información, el Antropoceno, la era del neoliberalismo global) es un mundo globalizado, y la comunidad académica lo descubrió a principios de la década de 1990. Desde entonces, se han escrito múltiples libros entretenidos y esclarecedores sobre la globalización. Muchos de ellos ponen de relieve las contradicciones y tensiones dentro del sistema global -el sociólogo George Ritzer habla de “la globalización de la nada” frente a “la glocalización de algo”, el geógrafo Manuel Castells de “mundo de sistema” y “mundo de vida”, antes, el teórico político Benjamin Barber propuso un contraste similar con sus conceptos de “Jihad” y “McMundo” (aunque el concepto de “Jihad” es engañoso, ya que Barber lo utiliza para referirse a *todos* los tipos de resistencia a la modernidad global), y los antropólogos económicos Chris Hann y Keith Hart contraponen una economía neoliberal a una economía humana (Ritzer,



2004; Han et al., 2011; Barber, 1995)⁴. En todos los casos, lo local contraataca las tendencias homogeneizadoras y estandarizadoras de lo global.

La bibliografía existente sobre la globalización es amplia, pero tiene sus limitaciones. En particular, la mayoría de los estudios académicos y relatos periodísticos sobre los fenómenos globales tienden a eliminar lo singular y particular de cada localidad, ya sea tratando al mundo entero como si estuviera a punto de convertirse en una enorme Compañía o un centro comercial, y/o tratando las particularidades locales de forma displicente y superficial. Por otra parte, los estudios antropológicos que existen sobre la globalización tienden (con algunas excepciones) a limitarse a uno o unos pocos aspectos de la globalización, centrándose quizá demasiado precisamente en esa realidad local que los estudios de mayor alcance descuidan. Estas limitaciones deben superarse dialécticamente, desarrollando un espectro escalonado que abarca desde lo universal hasta lo particular en la formulación misma del problema. Para que una perspectiva del mundo contemporáneo sea convincente, necesita ver lo macro y lo micro, lo universal y lo particular, como dos caras de la misma moneda. Uno no tiene sentido sin el otro; es el yin sin el yang, Rolls sin Royce.

La tarea de dar sentido a todo esto es demasiado grande para que la lleve a cabo una sola disciplina académica, especialmente si incluimos las ciencias naturales, lo cual es necesario dada la tarea que tenemos entre manos. Nadie tiene todas las piezas del rompecabezas. La especialización estrecha y las guerras territoriales intelectuales conducen rápidamente a callejones sin salida. La interdisciplinariedad, palabra de moda en los discursos oficiales, pero desalentada en la práctica cuando se reparten los fondos de investigación, puede ser difícil, pero es necesaria y posible cuando la tarea consiste en comprender lo que los seres humanos estamos haciendo actualmente al planeta y entre nosotros. Veamos algunas reflexiones sobre la interdisciplinariedad.

II

En la introducción de *El capital en el siglo XXI* (Piketty, 2014), el economista Thomas Piketty se sitúa de lleno en la tradición francesa de las ciencias sociales (la de Emile Durkheim, Fernand Braudel y Pierre Bourdieu) en lugar de definirse estrictamente como economista. El libro puede describirse como un tratado de historia económica, en el que se muestran los puntos fuertes de un enfoque para el que hoy, en el segmentado y fragmentado mundo de la investigación académica, en el que cada vez más personas saben más y más sobre cada vez menos, no tenemos mejor palabra que “interdisciplinariedad”.

⁴ Véase también: Hylland Eriksen, T. (2014). *Globalization: The Key Concepts*, 2ª edición. Londres: Bloomsbury.



Los antropólogos sociales necesitan estas perspectivas, pero tienen importantes puntos de vista que ofrecer por sí mismos, ya sea complementando, ampliando o corrigiendo otras especializaciones disciplinarias. Cuando, por ejemplo, los psicólogos evolucionistas afirman que los seres humanos se entienden mejor a través de la lente de la adaptación y la selección natural, los antropólogos sociales se apresuran a responder que los mundos vitales humanos deben entenderse en sus propios términos, y que la crianza es al menos tan importante como la naturaleza. Cuando los economistas de cierto tipo presentan modelos de elección racional afirmando que son representaciones realistas del comportamiento real de las personas, nosotros nos encogemos de hombros y demostramos, armados con una etnografía minuciosa, que la motivación humana no solo es compleja, sino que varía de una cultura a otra. Los filósofos que exponen la condición humana, o las raíces metafísicas del fundamentalismo, o las causas epistemológicas de la crisis climática, son desestimados por sus datos pobres o inexistentes. Y cuando los científicos sociales cuantitativos nos dicen que se puede medir cualquier cosa, desde el bienestar hasta las actitudes de los votantes, es probable que los antropólogos repliquen que las cosas que realmente valen en la vida no se pueden contar.

Estas reacciones casi instintivas, en las que los antropólogos descartan otras perspectivas académicas haciéndolas parecer lo peor en lugar de lo mejor, son el resultado de más de un siglo de diferenciación y especialización en las ciencias. A veces se dice que los científicos saben cada vez más sobre cada vez menos, y en la mayoría de los casos es cierto. Los estudiosos de amplio espectro como Piketty son escasos. Cada disciplina académica tiene sus gurús, sus conferencias, sus revistas, su jerga y sus jerarquías internas. Compiten con sus primos académicos por la escasa financiación de la investigación, el reconocimiento, los estudiantes y el prestigio y, por el momento, no tienen incentivos institucionales fuertes para escucharse debidamente. Hablamos de interdisciplinariedad, pero rara vez la ponemos en práctica.

No es momento para la autocomplacencia y el aislamiento. Si la ambición es comprender el mundo contemporáneo y no solo una pequeña parte de él, la actual división, especialización y consiguiente estrechez de miras que caracterizan gran parte de la actividad científica no son virtudes a defender, sino obstáculos a superar. Tenemos que convertirnos en cosmopolitas intelectuales.

Un cosmopolita no es una voz que nace de la nada. Procede de un entorno concreto y tiene una visión del mundo, valores y conocimientos que no son ni irrelevantes ni exhaustivos, sino un punto medio. Sabe que otras personas saben cosas útiles y que sus valores son diferentes, pero no intrínsecamente inferiores a los



suyos. También sabe que, aunque podemos comunicarnos con los otros más allá de las fronteras culturales o académicas, no hay garantía de que logremos un consenso final. Sin embargo, con un poco de esfuerzo decidido y motivación, podemos entendernos y aprender unos de otros, más allá de las llamadas fronteras culturales.

¿Por qué digo esto? La respuesta corta es que hay que desentrañar y examinar críticamente los puntos fuertes y débiles del conocimiento antropológico para que funcione en un esfuerzo interdisciplinar del tipo que se necesita urgentemente en esta época atormentada para la humanidad y el planeta. Lo que define a la antropología contemporánea no es un interés superior a la media por las costumbres pintorescas de pueblos remotos, ni un paradigma teórico concreto, sino su metodología. Nuestra ventaja principal comparativa radica en la capacidad de producir retratos cercanos de los mundos vitales locales en los que vive la gente, y relacionarlos con las cuestiones perennes y duraderas a las que se enfrenta el ser humano y, en los mejores días, con los temas candentes de la actualidad. Para un antropólogo, ningún hecho es insignificante y ninguna cuestión existencial es demasiado grande. La antropología no es particularmente cara ni laboriosa: lo único que cuesta son los viajes y la manutención de una persona, y quizá algo de dinero para regalos, imprevistos y un ayudante de investigación. El trabajo de campo es agotador, pero no siempre es trabajo duro. Durante el trabajo de campo en las aldeas, uno puede pasar mucho tiempo esperando a que ocurra algo (que rara vez ocurre); mientras que en los entornos urbanos, los antropólogos intentan tenazmente visitar a personas que nunca parecen estar en casa y esperan pacientemente a las que no aparecen.

Por otro lado, el trabajo de campo etnográfico requiere mucho tiempo: se necesita mucho tiempo para familiarizarse adecuadamente con un nuevo entorno cultural, conocer a la gente y asegurarte de que lo estás haciendo bien. Dado que rechazamos los cuestionarios por ser simplistas y distorsionadores, pasamos tiempo con la gente en lugar de entrevistarla. Esto lleva su tiempo, pero permite construir un conocimiento empírico de alta calidad.

La capacidad de “ver el mundo en un grano de arena”, como diría el poeta del siglo XVIII William Blake, a menudo impide a los antropólogos tener una visión más amplia. Existe una reticencia a generalizar, a hablar de algo más grande, profundo o prolongado que el aquí y ahora del sitio de campo. Por esta razón, en parte, la antropología está casi completamente ausente de la gran conversación sobre hacia dónde vamos como especie, como civilización y como planeta. Resulta revelador que el “antropólogo” más famoso de la actualidad no sea antropólogo de formación, sino un ornitólogo y fisiólogo llamado Jared Diamond.



Podría decirse que hay dos tipos de científicos sociales. Algunos recorren el planeta en helicóptero, observan con prismáticos y elaboran generalizaciones, estadísticas y tablas a gran escala. Otros se arrastran a cuatro patas con una lupa para estudiar la relación entre los granos de arena en la playa. Estas dos miradas deben amalgamarse o entablar una conversación seria entre ellas.

También podría decirse que el historiador, el sociólogo y el antropólogo representan tres arquetipos de las ciencias humanas. Según cuenta la anécdota, los tres reciben el encargo de estudiar las cataratas del Niágara. El historiador tiene que esperar hasta que se haya secado para poder deducir cómo habría sido la poderosa cascada estudiando el lecho seco del río. El sociólogo se pone a trabajar con instrumentos de medición y otros artilugios, calculando la anchura y la altura de la cascada, la cantidad de agua que pasa por ella, los depósitos minerales del fondo, etc. La antropóloga, por su parte, se acerca a la cascada, llena un vaso con agua y se lo lleva a su despacho, donde pasa un año estudiando detenidamente su contenido, sobre el que puede hablar con confianza de todos los hechos investigados por sus colegas y más.

No es momento para este tipo de alegorías, que solo refuerzan las tendencias hacia una política identitaria divisiva y el repliegue etnocéntrico entre las tribus académicas. Teniendo en cuenta los crecientes retos a los que se enfrenta la humanidad en este siglo de plena modernidad globalizada (desde el deshielo de los glaciares y la proliferación de barrios marginales urbanos hasta la extinción de especies y las fuerzas aplastantes del neoliberalismo mundial), es necesario renunciar a la especialización para ver el panorama completo. No hay ninguna razón intrínseca por la que los distintos ámbitos del conocimiento sobre la cultura y la sociedad deban permanecer segregados. De hecho, la división actual del trabajo académico se desarrolló en una época concreta (finales del siglo XIX) que difería notablemente de la actual. Las ciencias sociales fueron moldeadas por las transformaciones económicas, tecnológicas y demográficas que remodelaban el mundo humano de la época. Los términos clave son urbanización, industrialización, migración y secularización. Los retos actuales son de otro tipo, y superponen la contradicción del imperativo del crecimiento económico y la necesidad de sostenibilidad a la antigua, pero aún fundamental, contradicción entre trabajo y capital. Es necesaria una nueva división del trabajo académico y, lo que es más importante, nuevas formas de producir conocimientos que no estén limitadas.

III

En resumen, se requiere la combinación y la integración de métodos y enfoques teóricos. Tal vez sea apropiado comenzar con una gran declaración que



muestre la relevancia de la perspectiva del sobrecalentamiento: ¿quizá el mundo está demasiado lleno?

El 28 de noviembre de 2008, Lévi-Strauss cumplió cien años. Había sido uno de los teóricos antropológicos más importantes del siglo XX y, aunque hacía años que había dejado de publicar, su mente no se había rendido. Pero su tiempo estaba a punto de terminar, y él lo sabía. El libro que muchos consideran su obra más importante (sobre el parentesco) se había publicado casi sesenta años antes.

El día de su cumpleaños, Lévi-Strauss recibió la visita del entonces Presidente Nicolas Sarkozy, siendo Francia un país donde los políticos aún pueden aumentar su capital simbólico socializando con intelectuales. Durante la breve visita del Presidente, el anciano antropólogo comentó que apenas se consideraba entre los vivos. Con ello no solo se refería a su edad avanzada y a sus capacidades debilitadas, sino también al hecho de que el mundo al que había dedicado la obra de su vida prácticamente había desaparecido. Los pequeños pueblos sin Estado en los que se había centrado su gran obra ya habían sido incorporados, normalmente en contra de su voluntad, a Estados, mercados y sistemas monetarios de producción e intercambio. La globalización estaba acabando rápidamente con la diversidad que tanto apreciaba.

Durante su breve conversación con el presidente, Lévi-Strauss también comentó que el mundo estaba demasiado lleno: *Le monde est trop plein*. Con ello se refería al hecho de que el mundo estaba lleno de personas, sus proyectos y los productos materiales de sus actividades. El mundo estaba sobrecalentado. Éramos ya siete mil millones, frente a los dos mil millones de la época en que nació el antropólogo francés, y bastantes de ellos parecían estar ocupados comprando, publicando actualizaciones en las redes sociales, emigrando, trabajando en minas y fábricas, aprendiendo los trucos de la movilización política o adquiriendo los rudimentos del inglés.

El resultado no es solo el sobrecalentamiento, sino también la congestión como en un atasco. La primera regla de la planificación del tráfico urbano es que *la velocidad requiere espacio*, y el tráfico se densifica progresivamente en las autopistas mundiales, aumentando el riesgo de accidentes a menos que se reduzca la velocidad. Dos veces al día, las carreteras de acceso a las grandes ciudades parecen enormes aparcamientos. A medida que se reduce la velocidad, los motores se sobrecalientan, de forma análoga al estallido de la airada política identitaria durante las desaceleraciones económicas.

En una autopista, parece que solo hay tres tipos de tráfico posibles: flujo libre, flujo sincronizado y atascos. Hace unos doscientos años, al comienzo de



la era de los combustibles fósiles, que es una fecha razonable para el inicio del Antropoceno, la situación seguía siendo en gran medida de flujo libre con una gran flexibilidad para la humanidad. Era una época de fronteras abiertas y tierras vírgenes inexploradas, con una población mundial de unos escasos mil millones de habitantes y fuentes de energía que consistían principalmente en aportes humanos y animales que habían cambiado poco desde la Antigüedad. Hoy en día, la situación es más bien de flujos sincronizados que a veces se convierten en atascos; hay tanto tráfico en la autopista que hay que mirar con precaución por el retrovisor lateral antes de cambiar de carril; algunos lugares notoriamente sobrecalentados en el ámbito de las identidades políticas parecen estar atascados. En este tipo de mundo, se evidencia una clara necesidad de normas de tráfico y, posiblemente, de formas de locomoción más lentas y controladas, como atestiguan las alternativas indígenas y el movimiento verde. Como ya se ha mencionado, mientras que en las sociedades agrícolas e industriales la naturaleza siempre fue el Otro de la cultura, definida como lo opuesto a la cultura y a menudo como su antagonista, en la segunda mitad del siglo pasado llegó a ser percibida como tan débil y vulnerable que necesitaba la protección de la cultura para sostenerse: la naturaleza ya no era autosuficiente.

La velocidad genera calor; en física, ambos son sinónimos. Cuando en el lenguaje cotidiano hablamos de una persona que sufre un burnout (agotamiento), la metáfora es acertada: ha hecho demasiadas cosas demasiado rápido. Pero las metáforas del sobrecalentamiento también se utilizan, sin saberlo, en otros ámbitos. Cuando la bolsa se desploma, Wall Street habla de un “meltdown” (colapso) del mercado, y cuando las tasas suben por encima de lo que se considera un nivel viable, pueden hablar de la necesidad de “enfriar el mercado”. Los disturbios y las manifestaciones violentas suelen asociarse a emociones “hotheaded” (exaltadas). Por otro lado, el cambio climático se asocia al sobrecalentamiento de dos maneras: las temperaturas están aumentando de facto, y la causa es la aceleración del cambio, sobre todo en lo que respecta al uso de la energía.

Quizás el uso irreflexivo de metáforas sobre el sobrecalentamiento pueda contribuir a explicar por qué la historia del calentamiento global se ha convertido recientemente en una narración central sobre la época actual. Sigue la misma lógica intrínseca que otros relatos muy difundidos, y confirma la opinión, ya muy extendida, de que la historia ya no significa progreso. Al centrarse en el calor como consecuencia no intencionada de la modernidad, las historias sobre el calentamiento global funcionan como corolario de las ciencias naturales a las historias familiares sobre fricciones étnicas, religiosas y culturales, explosiones de población urbana y cambios tecnológicos rápidos pero sin dirección. Todas se refieren al sobrecalentamiento.



De este modo, varias tensiones de tipo genérico pueden estar relacionadas con el sobrecalentamiento. Además de las líneas de conflicto anteriores, quizá universales (poder e impotencia, riqueza y pobreza, autonomía y dependencia), en este mundo surgen nuevos conflictos, fricciones y tensiones. Como se ha mencionado, el conflicto más fundamental es sin duda el dilema entre sostenibilidad ecológica y crecimiento económico. Se puede descuidar, como en los países en los que los principales políticos son hostiles a cualquier conversación sobre el cambio climático, o se puede intentar tener las dos cosas, dependiendo de los combustibles fósiles y, al mismo tiempo, intentando ser sostenible plantando árboles, reciclando residuos, etcétera.

Escribiendo en la cúspide de la revolución industrial, Thomas Malthus predijo la hambruna generalizada y el malestar social a menos que la población se mantuviera bajo control, ya que era poco probable que la producción de alimentos siguiera el ritmo de crecimiento de la población. La publicación de *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), de Thomas Malthus, prácticamente coincidió con la revolución anunciada por la unión de la máquina de vapor y la energía barata, móvil y compacta en forma de carbón, y pronto demostraría que estaba equivocado al permitir un inmenso crecimiento de la productividad. Sin embargo, algunas de las ideas de Malthus pueden seguir siendo valiosas, ahora que los efectos secundarios de la revolución de los combustibles fósiles están socavando sus recompensas: la economía fósil destruye más de lo que crea. De hecho, se puede decir que, si la población no hubiera empezado a crecer exponencialmente en el siglo XIX, la humanidad podría haber eludido los efectos secundarios más graves de la revolución de los combustibles fósiles. Si hubiéramos sido mil millones, seguramente habríamos hecho lo que nos hubiera dado la gana. El planeta se hubiese recuperado. Del mismo modo, es posible imaginar, aunque el escenario sea improbable, que sin la revolución de los combustibles fósiles, la población mundial se multiplicara por ocho. En ese caso, la crisis climática se habría evitado, pero en su lugar, la gran mayoría del mundo hubiese vivido en un estado de pobreza abyecta y constante. En cambio, ahora vivimos en un mundo donde la modernidad ha pasado a una marcha superior, donde se avanza a toda velocidad en la mayoría de los ámbitos. Ha producido crecimiento y prosperidad, pero también es una situación volátil y, en última instancia, autodestructiva. El crecimiento continuado es teóricamente imposible. Se trata de un enigma central de la modernidad contemporánea que hace que las ideas convencionales de progreso y desarrollo sean mucho más difíciles de defender ahora que solo una generación atrás. La pérdida de un guion para el futuro también afecta a las temporalidades, lo que conduce a un presentismo por el que tanto el futuro como el pasado quedan oscurecidos y fuera de foco.



El mundo contemporáneo del cambio climático y el Antropoceno, y el de la transformación global en general, no ha eludido la atención de los académicos, aunque está claro que la labor de remodelar los regímenes de conocimiento sobre el mundo apenas ha comenzado. En teoría social general, Zygmunt Bauman y Ulrich Beck escribieron obras importantes y relevantes sobre la imprevisibilidad en torno al cambio de milenio, mientras que su colega más joven Hartmut Rosa ha dedicado su investigación a la aceleración social y su contraste, la resonancia (Bauman, 2000). El científico que propuso el término Antropoceno en primer lugar fue el químico atmosférico Paul Crutzen (junto con Eugene Stoermer), que también es coautor de un artículo muy citado, con su colega Will Steffen y el historiador John McNeill (2007) sobre los aspectos sociales del cambio climático, mientras que el arqueólogo Joseph Tainter ha elaborado análisis importantes sobre las causas del colapso de las civilizaciones en el pasado. La obra pionera de Tainter (1988; 2008) muestra cómo las sociedades contemporáneas pueden aprender de la investigación arqueológica cuando se enfrentan a crisis crecientes o latentes. En sus comentarios sobre el presente, que se basan en gran medida en el colapso de los imperios romano y maya, el cambio climático aparece como uno de los factores que explican el declive de las sociedades complejas. La causa decisiva consistirá en la disminución de los retornos marginales de las inversiones en energía (EROI), debido al crecimiento demográfico y la consiguiente intensificación de la producción de alimentos con rendimientos decrecientes, unido al aumento de los costos burocráticos, logísticos y de transporte. En la actualidad, la escasez de recursos percibida como un resultado directo del dominio antropeide del planeta, puede ser un problema más agudo que el cambio climático, la destrucción medioambiental más profunda. Desde fines del siglo XVIII, hemos sido capaces de explotar cantidades enormes de energía; al principio solo en forma de un abundante depósito de carbón cerca de la superficie, posteriormente mediante el aprovechamiento del petróleo y el gas para el beneficio de la humanidad. La revolución de los combustibles fósiles permitió a la humanidad sostener a una población mundial que estaba en rápido crecimiento, con deseos de consumo aparentemente insaciables. Sin embargo, el costo de extraer combustibles fósiles aumenta a medida que se agotan las opciones más fáciles de obtener. Al mismo tiempo, la producción que depende de los combustibles fósiles equivale a la destrucción (Hornborg, 2019), en un doble sentido, ya que simultáneamente estamos consumiendo un capital que el planeta ha tardado millones de años en producir, y estamos socavando las condiciones de nuestra propia civilización al alterar el clima y arruinar el medio ambiente del que dependemos. Durante dos siglos, el carbón y sus parientes cercanos, el petróleo y el gas, han sido la salvación de la humanidad. Sin embargo, ahora están transformándose en nuestra condena, y no hay salida fácil. La lección de la historia cultural puede ser, no obstante, que las sociedades magras, descentralizadas y flexibles, con menos burocracia que la agricultura y menos profesionales de relaciones públicas que los que tienen los



pescadores, a largo plazo, terminan siendo las más sostenibles. Como señala Tainter: “Las sociedades complejas... son recientes en la historia de la humanidad. Por tanto, el colapso no es una caída en un caos primordial, sino un retorno a la condición humana normal de menor complejidad” (Tainter, 1988).

Las opiniones de las humanidades sobre el Antropoceno también se están desarrollando con rapidez, y un libro (aunque no es una publicación académica) que ha quedado grabado en mi memoria es el bello, pero profundamente pesimista *Aprender a vivir y morir en el Antropoceno*, de Roy Scranton (2015). El autor, un ex soldado estadounidense que había conducido un vehículo blindado a través de los antiguos paisajes de la civilización sumeria mientras se adentraba en los escombros que solían ser Bagdad, nos insta a aprender a morir con gracia, como civilización, escuchando las voces lejanas de congéneres fallecidos hace mucho tiempo que nos hablan desde el pasado, desde Gilgamesh en adelante. También podríamos mencionar a historiadores como Sverker Sörlin, uno de los primeros historiadores del medio ambiente y autor de un ensayo reciente sobre el Antropoceno, o el reciente y audaz trabajo del filósofo medioambiental Arne Johan Vetlesen (Sörlin, 2017; Vetlesen, 2020).

Podría haber mencionado fácilmente a miles de personas más, desde juristas a psicólogos ambientales y desde biólogos evolutivos a geólogos; esta dispersión casi aleatoria de nombres y especializaciones académicas solo pretende indicar que el interés y la preocupación por la difícil situación mundial abarca una amplia gama de disciplinas y no puede abarcarse de un solo golpe ni contenerse en una sola sala de seminarios. Está proliferando, por decirlo de alguna manera, de forma rizomática.

Entonces, ¿cuál podría ser la contribución singular de la antropología a esta producción de conocimiento viva y en expansión sobre el Antropoceno y, en particular, sobre el cambio climático?

Para empezar, esta antropología tiene que ser históricamente consciente, interdisciplinar y explícita a la hora de conectar escalas y niveles de causalidad. La antropología centrada en la comunidad que surgió a principios del siglo pasado fue siempre una bendición mixta. Brillaba por su meticulosa atención al detalle y a las especificidades locales, pero tendía a ignorar los procesos históricos y los contextos a gran escala. Sin embargo, la antropología de las conexiones transnacionales y los procesos globales no es nueva. Aunque haya sido marginada periódicamente, la antropología de las conexiones y de los procesos históricos mundiales existió a lo largo del siglo XX junto a la corriente dominante centrada en las sociedades a pequeña escala y la integración sociocultural.



Por otra parte, esta antropología debe tener una base etnográfica. A través del cofre del tesoro, o tal vez mina de oro, que consiste en miles de estudios detallados de la vida local, los antropólogos pueden demostrar que el sobrecalentamiento y los efectos del Antropoceno no solo afectan de forma diferente a las distintas sociedades y lugares, sino que también se interpreta y se actúa de formas que a veces son similares, pero que también difieren con frecuencia de forma muy profunda y significativa. Ni las estadísticas económicas, ni la climatología, ni las ciencias sociales cuantitativas pueden llevar a cabo esta tarea, y dado que los seres humanos viven en mundos sociales que se configuran culturalmente de forma compleja, comprender un mundo vital requiere mucho tiempo. A menos que la mitigación del cambio climático vaya a seguir la misma lógica que las corporaciones y el gobierno centralizado, desatendiendo las prioridades locales y avasallando a las comunidades con cambios exógenos diciéndoles lo que tienen que hacer sin escucharlas primero, este conocimiento es esencial para llegar a un acuerdo con el Antropoceno.

Ahora, volviendo a la sencilla pregunta planteada al principio de este capítulo, tengo que preguntar no solo cómo puede ayudar la antropología a comprender el mundo humano en toda su diversidad, sino cómo podría ayudarnos el conocimiento antropológico a salir del callejón sin salida de la modernidad industrial, del doble vínculo de la civilización global contemporánea.

Un enfoque consiste en explorar las sociedades tradicionales que han demostrado ser ecológicamente sostenibles durante siglos o incluso milenios; las sociedades “frías” siguiendo la terminología de Lévi-Lévi-Strauss (1962), explorar sus mundos y aprender de ellos. Una contribución reciente a esta corriente de pensamiento en antropología es *Science and Sustainability* (Ciencia y sostenibilidad), de Joy Hendry (2014). Aunque algunas comunidades alternativas del mundo próspero emulan a las sociedades tradicionales e incluso aspectos de su cultura, es impensable y sencillamente imposible que la mayoría de la población mundial vuelva a la vida poco tecnológica de las sociedades a pequeña escala. Sin embargo, dado que la antropología puede ofrecer descripciones de miles de configuraciones socioculturales, demuestra que existen múltiples recetas para la buena vida, no solo una. El estudio comparativo de los valores, y el valor en sí, apuntan en esta dirección. En muchas sociedades no consumistas, la “buena vida” no es una satisfacción hedonista sino, como en la filosofía social de Aristóteles, una vida virtuosa. En Sudamérica, el movimiento *buen vivir*, inspirado en parte por el pensamiento y la investigación antropológicos (Escobar, 2008), es un intento de ir más allá del vacío, la desigualdad y las tendencias destructivas del capitalismo, haciendo hincapié en ideas más antiguas sobre cómo vivir. Quizá la visión existencial más importante de la antropología consista en darse cuenta de que todo podría haber sido distinto, incluso aquí.



Otra familia de perspectivas que puede ofrecer la antropología se refiere a la primacía de lo local. La mayoría de las veces, los humanos no vivimos en países, sino en lugares. Lo mismo ocurre para los chinos (población: 1300 millones) como para los seychellenses (población: 90 000). El nacionalismo metodológico, en el que el país se considera una unidad natural, nunca formó parte de la caja de herramientas de la antropología. En la práctica, esto implicaría que las políticas suelen tener que hacerse a medida y, para que sean eficaces y no solo fomenten la resistencia y el resentimiento, deben tener su punto de partida en los recursos que la gente ya posee.

En tercer lugar, la antropología se encuentra en una posición privilegiada para abordar una de las principales fuentes del déficit democrático que se experimenta de muchas maneras en muchas partes del mundo contemporáneo, a saber, la creciente brecha escalar entre la toma de decisiones y aquellos sobre los que se decide. Una de las principales causas del auge del populismo, del etnonacionalismo y de la politización de la religión, la impotencia derivada del sentimiento de no ser tomado en serio, pero también de no saber a quién culpar y qué hacer, es el resultado de la opacidad, el distanciamiento y la impenetrabilidad de unos poderes cada vez más lejanos.

En cuarto lugar, la antropología demuestra de manera continua e incansable que la talla única no sirve para todos. Lo que funciona en una pequeña ciudad de Queensland puede no funcionar en el bajo Manhattan; lo que funciona en los suburbios occidentales de Londres puede no funcionar en los suburbios occidentales de Dublín. Cada lugar está interconectado con todos los demás, pero aun conserva su singularidad.

Como se habrá notado, las comunidades que tengo en mente aquí no son aldeas campesinas indias o sociedades familiares amazónicas, sino las del mundo afluente. Si la antropología va a marcar la diferencia en la práctica a la hora de enfrentarse al doble vínculo del sistema global y a los efectos del Antropoceno, una prioridad empírica principal tiene que consistir en centrarse en las personas que viven en aquellas sociedades que crearon esta situación en primer lugar. ¿Cuáles son los valores que guían a los académicos cuando vuelan varias veces al año para dar ponencias de veinte minutos en conferencias, aunque sean plenamente conscientes de la huella de carbono asociada a los vuelos frecuentes? (Baer 2020), ¿cómo se explica que los británicos desechen un tercio de los alimentos que compran? ¿Cómo cambiar las prácticas de los estadounidenses que asocian conducir y volar con el derecho inalienable llamado libertad, sin violar sus creencias fundamentales? ¿Y cómo se puede conseguir que los australianos dejen de depender del aire acondicionado de manera que sea compatible con la percepción local del modo de vida australiano?



Son preguntas que los antropólogos son capaces de responder, combinando las virtudes de la investigación básica con la urgencia de la investigación aplicada, el detalle del trabajo de campo intensivo con la visión global, los granos de arena de la playa con la mirada desde el helicóptero.

La cuestión primordial es cuál podría ser una alternativa viable en una sociedad mundial que parece haberse encerrado en un camino que está destinado al colapso. No hay una respuesta simple. De hecho, ni siquiera existe un acuerdo general sobre cómo formular la pregunta. ¿Tenemos que abandonar el sueño de las soluciones tecnológicas, tenemos que abandonar el capitalismo y crear una economía humana consciente de las necesidades ecológicas más amplias, o puede la modernidad resolver sus contradicciones internas transformándose en una nueva fase más ilustrada de democracia liberal y capitalismo global? Sea cual sea la respuesta, se necesitarán dosis saludables de imaginación intelectual y política, valentía y determinación colectiva para avanzar hacia un mundo más frío, más lento y reducido; en resumen, el tipo de mundo que solían estudiar los antropólogos antes de que la aceleración se impusiera en todas partes. Y debemos tener en cuenta que no se puede volver a un mundo premoderno. El proyecto que nos ocupa consiste, más bien, en crear un mundo verdaderamente posmoderno, más allá de la mera deconstrucción lingüística y el juego teórico: un mundo que conserve los logros de la modernidad al mismo tiempo que resuelve sus crecientes contradicciones. En todo este esfuerzo, las voces antropológicas deben oírse alto y claro, pero solo como participantes de pleno derecho en un coro polifónico de saberes. Por lo tanto, para concluir este ensayo, volveré al tema de la interdisciplinariedad de forma explícita.

IV

Para empezar a entender la condición global, es imperativo trabajar juntos más allá de las fronteras a menudo artificiales de la academia. En un libro tristemente olvidado titulado *Abrir las ciencias sociales* (Wallerstein, 1996), un equipo interdisciplinar dirigido por el sociólogo histórico Immanuel Wallerstein muestra cómo las ciencias sociales actuales fueron moldeadas por circunstancias históricas particulares que requerían ciertas formas de conocimiento y una división del trabajo que parecía razonable en su momento, pero quizá no ahora. A finales del siglo XIX y principios del XX la economía, las ciencias políticas, la sociología, la psicología y la antropología social se profesionalizaron, creando límites disciplinarios y, con el tiempo, desarrollando una amplia gama de instituciones, desde conferencias anuales a revistas científicas, que representan y protegen los límites de disciplinas concretas. Los autores del libro, originalmente un informe encargado por la Comisión Gulbenkian de Portugal⁵, defienden la necesidad de replantearse radicalmente los

⁵ Irónicamente, dado el contexto de este número especial, la fundación Gulbenkian fue creada y financiada por el rico expatriado armenio Calouste Gulbenkian, que hizo su fortuna con el petróleo.



límites que definen las disciplinas en relación con las cuestiones que nos ocupan. Un examen atento de la evolución intelectual y social del siglo XX, argumentan, bien puede llevar a la conclusión de que los límites académicos establecidos son, de hecho, obsoletos y contraproducentes. También son, por cierto, críticos con la universalización de una epistemología occidental y con el dominio continuado de una metodología positivista. Aunque la solución que proponen (una especie de ciencia histórica unificada) es muy discutible, su contextualización histórica de las ciencias sociales puede servir de punto de partida para su reconstrucción.

En este contexto, me tomaré la libertad de mencionar un par de esfuerzos interdisciplinarios en los que he participado en un pasado no muy lejano. El programa de investigación *Cultural Complexity in the New Norway* (Complejidad cultural en la nueva Noruega) (2004-2010)⁶, financiado por la Universidad de Oslo, reunió a académicos y estudiantes avanzados de más de diez disciplinas académicas. Pronto quedó claro, tras la consolidación del grupo, que los intereses temáticos compartidos en torno al cambio, la diversidad, la desigualdad y la complejidad eclipsaban las diferencias metodológicas y, en cierta medida, las referencias teóricas que definían los límites de cada una de las disciplinas. Por ejemplo, los musicólogos que trabajaban con estilos musicales urbanos híbridos pronto encontraron puntos en común con los lingüistas que estudiaban los cambios en la lengua hablada cotidiana en la zona este de Oslo, caracterizada por su complejidad étnica. Los desacuerdos solían ser fructíferos y generaban nuevos puntos de vista, como las recurrentes discusiones que solíamos mantener sobre los enfoques normativos frente a los descriptivos, en las que las disciplinas (teología, historia, filosofía, antropología social, etc.) podían aportar respuestas diferentes, pero rara vez inconmensurables. En la medida en que las preguntas eran conmensurables, los distintos conocimientos aportados a la sala de seminarios resultaban enriquecedores en lugar de alienantes o confusos.

El segundo esfuerzo, en cierto modo menos y más complejo que CULCOM, consiste en una colaboración a largo plazo, pero a ritmo lento, con un biólogo de mi universidad natal, el profesor Dag O. Hessen. A finales de la década de 1990 escribimos conjuntamente un libro sobre el egoísmo, y más recientemente, publicamos otro libro escrito conjuntamente sobre la competencia en la naturaleza y la cultura⁷. Al momento de escribir estas líneas, se está preparando una tercera. Trabajar conceptual y empíricamente con un biólogo ha enseñado al antropólogo que la búsqueda de denominadores comunes a menudo puede ampliar el alcance de la investigación en lugar de restringirlo. En nuestro trabajo sobre el egoísmo, dedicamos mucho tiempo a explorar las implicaciones del hecho de que el principio de reciprocidad, tal y como lo desarrollaron Marcel Mauss, Karl Polanyi y otros, es

⁶ Véase: <http://www.culcom.uio.no>

⁷ Véase: Hessen, D y Hylland Eriksen, T. (2012). *På stedet løp: Om konkurranse i natur og kultur* ('The treadmill paradox: On competition in nature and culture'). Aschehoug.



congruente con la teorización sobre la ayuda mutua y la colaboración entre otras especies y también, casualmente, con gran parte del pensamiento evolutivo actual sobre la humanidad. Del mismo modo, debatimos cómo la controversia en torno a la selección de grupos en biología podría iluminar las estructuras políticas en las sociedades tribales y viceversa. Más recientemente, basando nuestro trabajo conjunto en el principio de la “Reina Roja” de la teoría evolutiva (la necesidad de evolucionar para “permanecer en el mismo lugar”), comparamos el cambio tecnológico, la superioridad académica, los deportes de competición y el blanqueamiento dental con la cola del pavo real, el alce irlandés y las “estrategias” de apareamiento entre peces de agua dulce. El fin no es reducir uno al otro, sino establecer hasta qué punto se pueden entablar paralelismos y analogías entre ambos campos antes de que se fusionen o tomen caminos separados. Simplemente buscamos plantear cuestiones intelectuales fundamentales sin cuestionar los campos académicos y sus límites en el camino. Recomiendo este método a los demás, aunque hay que tener en cuenta que el resultado es muy incierto y es poco probable que ofrezca mucho prestigio académico. El libro sobre la competencia, al igual que el del egoísmo, se ha publicado como libro comercial para el lector general.

Las tendencias al repliegue académico y al mantener los límites disciplinarios constituyen un problema crucial que milita en contra de este tipo de proyectos, sorprendentemente escasos incluso a escala internacional. El debate público en torno al complejo naturaleza/crianza, por ejemplo, revela continuamente tales demarcaciones territoriales y demostraciones involuntarias de ignorancia mutua. Lo ideal sería que los cursos introductorios de licenciatura incluyeran un componente obligatorio que demostrara algunas de las virtudes de la interdisciplinariedad. Al igual que a los escolares de muchos países se les enseña ahora a respetar a las personas cuyo bagaje cultural difiere del suyo, los estudiantes universitarios deberían, en aras de la coexistencia multicultural, aprender sobre las aportaciones únicas de las distintas disciplinas y profesiones.

Si esta idea se llevara a cabo de forma responsable y convenientemente exhaustiva, se ahorraría mucha energía gastada innecesariamente para otras tareas. Por ejemplo, los científicos evolucionistas difícilmente podrían rechazar las teorías postestructuralistas sobre el género por considerarlas basura pretenciosa, mientras que los postestructuralistas ya no podrían afirmar que todo lo que la evolución sugiere sobre el género es especulativo y está sesgado por ideologías. En su lugar, todos ellos podrían cultivar la capacidad de ver la producción de conocimiento en la universidad como un rompecabezas de dimensiones cósmicas y de asombrosa dificultad, en el que la pieza de cada uno encaja en su sitio con un pequeño clic (o un golpe, si es necesario) y todo el mundo está de acuerdo en que aún faltarán (y puede que siempre falten) piezas esenciales cuando el cuadro aparezca adecuadamente.



Es de suponer que muchos de nosotros esperamos que entre las piezas angulares de la filosofía, la teoría de la ciencia y las matemáticas se mantenga unida de manera laxa gracias a la lógica, la metodología y la creencia en la razón humana. Mientras tanto, el vasto espacio interior solo se rellena a parches. Hace muchos años, durante unas vacaciones de Navidad, mis hijos y yo desistimos de armar un rompecabezas de varios miles de piezas que representaba *La Creación de Adán* de Miguel Ángel mucho antes de que hubiéramos empezado siquiera a ver la forma del techo agrietado de la Capilla Sixtina. Sin embargo, y de forma alentadora, rápidamente conseguimos construir todo el borde y el detalle crucial en el que el dedo de Dios casi toca el de Adán. Del mismo modo, esos momentos interdisciplinarios que nos exponen a una visión del mundo distinta de la habitual pueden generar nuevas formas de conocimiento y hacer que el mundo sea más apasionante, verdadero y significativo de lo que habría sido de otro modo.

Debería exigirse a todos los estudiantes universitarios que aprendieran no solo cómo diferentes métodos y diferentes preguntas conducen a diferentes respuestas, sino también que esas respuestas no son necesariamente incompatibles ni compiten entre sí, más bien son como piezas de un rompecabezas. (Que algunas respuestas sean sencillamente erróneas es otra cuestión). Una de las necesidades más urgentes del mundo académico contemporáneo se formuló con precisión ya en 1959 en el influyente ensayo de C.P. Snow, *Las dos culturas* (2019), que probablemente se cita con más frecuencia de la que realmente se lee. Snow, aunque estaba especialmente indignado por la falta de interés de los estudiosos de las humanidades por las ciencias naturales, admitió que la ignorancia y la indiferencia iban en ambas direcciones.

Las humanidades y las ciencias sociales cualitativas siempre han sido irrelevantes, pero hoy debemos encontrar nuevas formas de ser irrelevantes. En el mejor de los casos, funcionan según la fórmula “cuanto más irrelevante, más relevante”.

En antropología, a muchos estudiantes les cuesta entender por qué tienen que aprender sobre temas en los que probablemente nunca van a trabajar. Si, por ejemplo, quieres convertirte en un latinoamericanista, puede que no leas más que el mínimo absoluto sobre el parentesco polinesio. Si tu gran pasión consiste en comprender las diferencias de género transculturalmente, no perderás el tiempo profundizando en la gramática cultural de la política municipal sueca.

Con el tiempo, los mejores de estos estudiantes empiezan a comprender por qué puede ser necesario leer sobre la magia de jardín melanesia para entender



la religiosidad popular en Sicilia, cómo los estudios sobre las luchas entre clanes en el sur de Sudán en los años treinta pueden arrojar luz sobre las guerras civiles en los Balcanes en los noventa, y por qué es relevante entender por qué la gente de Nueva Guinea no clasifica al casuario como ave aunque lo que a uno le interese realmente sea la comprensión dominante en Europa Occidental del Islam.

Una persona debidamente educada sabe algo sobre lo que une y lo que separa a las personas, y a menudo será capaz de descubrir similitudes en patrones y en contenido, y diferencias culturales fundamentales tras alguna exploración empírica.

Una persona debidamente educada también sabe que rara vez se puede dar respuestas sencillas a preguntas complejas. Como puede recurrir a diversas fuentes, ve cualquier asunto desde varias perspectivas. Antes de concluir, ha abordado el problema desde muchos ángulos. También es consciente de que existen varios tipos de conocimiento. Solo un bárbaro es capaz de creer que solo hay un tipo de teoría y un tipo de método científico para generar todas las respuestas que uno busca o necesita, ya sea que hablemos de la naturaleza humana o de las implicaciones sociales del cambio climático.

La educación, en el pleno sentido de la palabra (como en el concepto alemán *Bildung*), debe fortalecer y moldear la capacidad de que varios pensamientos coexistan sin mezclarse. Para ello es necesario tener simultáneamente algo *en* qué pensar con y *sobre* qué pensar. Y para llevar a cabo esta tarea no solo vas a necesitar un martillo si no una caja de herramientas completa. Como es bien sabido, si la única herramienta de la que se dispone es un martillo, todo adquiere la forma de un clavo.

Con el fin de utilizar los conocimientos basados en la investigación para salir del estancamiento actual, se necesitará una caja de herramientas bien surtida, y no es el momento de replegarse en capullos disciplinarios. La tarea que tenemos entre manos es mayor que cualquiera de nosotros, más importante que las jerarquías de prestigio académico, más difícil que obtener las respuestas correctas. Se trata de plantearse las preguntas adecuadas y actuar en consecuencia.



Versión en inglés

Towards a new knowledge regime in the Anthropocene. The contribution from anthropology

Introduction

As we are wrapping up the first quarter of the twenty-first century, human domination of Earth is such that the term Anthropocene has become a commonly used label to designate the present time; a nomenclature which would, if widely adopted, make the Holocene (which began just after the last Ice Age, about 11,500 years ago) a very brief interlude in the long history of the planet.⁸ We live in an era which, since the onset of the industrial revolution in Europe, is marked by human activity and expansion in unprecedented ways. And things are changing faster and faster. With no direction, it may seem. This situation represents a major challenge for all of us, whether we identify with kin groups, nations, religions, humanity or the entire planetary ecosystem of ecosystems; whether we are academics or stonemasons, accountants or peasants. A social anthropologist by training and perhaps by vocation, I will take this opportunity to reflect, from my own subject-position – a middle-class male based in a rich but semi-peripheral part of the Global North – on what kinds of knowledge are needed in order to enable us not only to come to terms with, but also to transcend the contradictions and crises generated by humanity's frantic transformation of the planet.

Through its dogged insistence on the primacy of local realities, anthropology builds its attempts – admittedly often feeble, and usually ambivalent – towards generalization in dialogue with the social and cultural worlds studied and engaged with by researchers who have spent years qualifying as specialist connoisseurs of the local knowledge and practices of the communities with which they work. Almost by methodological default, anthropologists tend to defend those initiatives to mitigate climate change and natural destruction which grow out of local realities rather than being imposed from above.

The ethnographic method is not particularly expensive, but it is time-consuming

⁸ The Anthropocene Working Group, part of the Subcommittee on Quaternary Stratigraphy, which in turn is part of the International Commission on Stratigraphy (ICS), representing most academic geologists, proposed to define the Anthropocene as a geological epoch succeeding the Holocene. After years of deliberation and research, the proposal was turned down by the ICS in April 2024, largely owing to disagreement over timing. However, the word continues to live on as a conceptual tool enabling descriptions of an era where humanity is transforming the planet even in a geological sense. The concept remains controversial, not least because it seems to imply that all of humanity is responsible for the destruction, which is patently wrong. Capitalocene, Plantationocene and Homogenocene have been proposed as alternatives.



since the researcher has to get to know their collaborators personally rather than merely doing superficial interviews (Shore et al., 2013). As a result, anthropologists tend to learn a lot about a few rather than a little about many, and herein lie both the strengths and the weaknesses of the ethnographic method. The strengths, when faced with systems of staggering scale such as the Anthropocene, have been demonstrated in a number of recent books, some taking on anthropogenic climate change explicitly (Crate et al., 2009; Baer et al., 2018; Strensrud et al., 2019; Goffman et al., 2020), others emphasising the lessons that can be learnt from indigenous people and their engagement with the environment. A collection of essays by Claude Lévi-Strauss is entitled *Le regard éloigné* (1893), the view from afar; but what characterizes most anthropological work in the field is rather the view from below and from the inside. And what characterizes this perspective is that it inevitably produces diversity rather than uniformity, locally tailored solutions to the problems facing humans rather than standardized options of the one-size-fits-all kind.

The plurality of perspectives presented through anthropological research effectively falsifies the TINA (There Is No Alternative) doctrine popularized by the then UK Prime Minister Margaret Thatcher in the 1990s, by showing that a more promising acronym is TAMA (There Are Many Alternatives). Yet, the tendency towards myopia and provincialism haunts anthropological research for precisely the same reasons that it shines in its ability to produce a dazzling range of distinctive local knowledges. Faced with large-scale phenomena such as unfettered neoliberal capitalism and human ecological footprints traceable on a global canvas, anthropologists need help to fill in the blanks, lift their gaze from their local community and challenge their own prejudices and assumptions. For this reason, the present essay oscillates between the pluralist ‘democracy of voices’ approach and a ‘unity of knowledge’ position, trying to negotiate a working relationship between local and universal knowledge, which are both valid, but on different scales and with different implications for epistemology and politics.

I

Faced simultaneously with the seduction and the destruction of a greedy neoliberal world order, we presently have a unique opportunity to bridge gaps in the academy, since this scary and wonderful world of multifarious entanglements and amorphous assemblages speaks to geologists as much as to cultural historians, to geographers as much as to biologists. The concept of the Anthropocene does not just transcend disciplinary boundaries, but it is also inherently engaged in that it signals destabilization, hubris and risk; the mere mention of the word, which probably happens less often in corporate boardrooms and business schools than in the NGO world and the academic humanities, condenses the contradictions of industrialism



and pollution, population growth and resource shortages, large-scale environmental destruction and, ultimately, irreversible climate change. The time we are living in is one of transition, though nobody has as yet convincingly worked out what we might be transitioning into.

We earthlings of the 21st century live in an overheated world, a planet defined by the acceleration of acceleration. Seen from a bird's-eye perspective, it is difficult to deny that the early 21st century appears to be an unusually hectic and restless period in the history of humanity. The great acceleration described by, inter alia, Peter Engelke and John McNeill (2016), has accelerated further: Since the last decade of the 20th century, which saw the end of the Cold War, the triumph of global neoliberalism and the coming of the Internet, we have seen an acceleration of acceleration in a number of domains.

We live in an era which, since the onset of the industrial revolution in Europe, is marked by human activity and expansion in unprecedented ways. In this world, nature has somehow collapsed into culture: Rather than being culture's threatening other, nature has become fragile and weak, itself threatened by and requiring the protection of cultivated humans (Strathern, 1992).

The growing human population of more than eight billion (compared to one billion in 1800 and just two as late as 1920) travels, produces, consumes, innovates, communicates, fights and reproduces in a multitude of ways, and we are increasingly aware of each other as we do so. The steady acceleration of communication and transportation in the last two centuries has facilitated contact and made isolation difficult, and is weaving the growing global population ever closer together, influencing but not erasing cultural differences, local identities and power relations. Indeed, as decades of research on collective identification has shown, intensified identity management and the assertion of group boundaries is a likely outcome of increased contact and the perceived threat to group integrity.⁹ A general formula is that the more similar we become, the more different we try to be, although it could be added that the more different we try to be, the more similar we become, since there is a shared global grammar for the effective expression of uniqueness. The standardization of identity currently witnessed in nationalism and religious revivalism is a feature of modernity, not of tradition, although it tends to be dressed in traditional garb. Tradition is traditional, whereas traditionalism is modern.

Ranging from foreign direct investment and the number of internet connections to global energy use, urbanization in the global south and increased migration rates, rapid transformations impact social life in many ways, and have

⁹ See e.g. Mishra, P. (2017) *The Age of Anger: A History of the Present*. New York Times.

Hylland Eriksen, T. and Schober, E. (Eds.) (2016). *Identities Destabilised: Living in an Overheated World*. Pluto.



in some respects visibly stepped up their pace only since the 1990s. Dramatic alterations to the environment, economic transformations and social rearrangements are the order of the day in so many parts of the world, and in so many areas, that it may not be hyperbole to speak of the global situation as being overheated (Eriksen, 2016).

Overheating does not merely designate climate change. In physics, heat is simply a synonym for speed, and translated into the language of social science, overheating can refer to fast change. We have long been aware that the changes brought about by modernity have unintended, often paradoxical consequences, and when changes accelerate, so do the unintentional side-effects of changes. The term overheating calls attention to both accelerated change and the tensions, conflicts and frictions it engenders, as well as – implicitly – signalling the need to examine, through dialectical negation, deceleration or cooling down. Generally speaking, when things are suddenly brought into motion, they create friction; when things rub against each other, heat is generated at the interstices. Heat, for those who have been caught unawares by it, may result in torridness and apathy, but it may also trigger a number of other transformations, the trajectories of which may not be clear at the outset. When water is brought to the boiling point, for instance, it actually changes into a different substance. In a similar fashion, we arguably find ourselves at a ‘systemic edge’ (Sassen, 2014) these days, as economic, as social and cultural forms of globalization are expanding into ever new territories, often changing the very fundamentals of customary life for those who find themselves taken in by the whirlwinds of change. These processes are not unilaterally negative or positive for those affected by them, since what may be perceived as a crisis by some could very well represent positive opportunities to others, and the potential for spontaneous transformative moments is always present. Even climate change is sometimes welcomed, for example in cold regions where agriculture becomes feasible, or even further north, where the melting of the Arctic ice creates exciting opportunities for oil companies and may lead to the opening of new shipping routes. Overheating consists in a series of unintended, and interrelated, consequences triggered by global neoliberal deregulation, technological developments rendering communication instantaneous and transportation inexpensive, increased energy consumption, and a consumerist ethos animating the desires of a growing world population.

One significant, and deeply worrisome, aspect of overheating is the lack of a thermostat or governor. There is no instance which has the authority to order the Anthropocene world to cool down owing to its destructive effects. As a result, runaway competition continues to escalate, notwithstanding the sudden break caused by the Covid-19 pandemic.

Accelerated change can be identified in a number of areas. The most familiar



exponential growth curve of the last century was that of global population growth. At the beginning of the 20th century, global population stood at about 1.5 billion. By the end, it had grown to nearly 7 billion. While it took *homo sapiens* a couple of hundred thousand years to reach the first billion, it subsequently took only two centuries to increase sevenfold. There are more than twice as many people alive now than at the time of my birth in 1962.

Overheating can be observed almost wherever you look. Tourism has increased sixfold since the late 1970s, from 200 million to more than 1.2 billion international tourist arrivals annually in 2019. Global energy consumption, which has increased by a factor of thirty since the Napoleonic wars, has doubled since 1975. Capitalism, globally hegemonic since the nineteenth century, is now becoming universal in the sense that scarcely any human group now lives completely independently of a monetized economy. Traditional, often communal forms of land tenure are being replaced by private ownership, subsistence agriculture is being phased out in favour of industrial food production, siphoning former peasants into the informal sector in cities; the affordances of the smartphone replace orally transmitted tales, and by 2007, more than half of the world's population lived in urban areas. By the middle of this century, the proportion may be seventy per cent. The state by now enters into people's lives almost everywhere, though to different degrees and in different ways.

It is an interconnected world, but not in a smoothly and seamlessly integrated way. Rights, duties, opportunities and constraints continue to be unevenly distributed, and the world system itself is fundamentally volatile and contradiction-ridden. The most fundamental contradiction, perhaps, consists in the chronic tension between the universalising, homogenizing forces of global modernity and the autonomy and uniqueness of the local community or society. The drive to standardization, simplification and universalization is often countered by a defence of local values, practices and relations. In other words, globalization does not lead to global homogeneity, but highlights a tension, typical of modernity, between the system world and the life world, between the standardized and the unique.

At a higher level of abstraction, the tension between economic development and human sustainability is also difficult to handle, and it constitutes the most fundamental double-bind of early-21st century capitalism. Almost everywhere, uncomfortable trade-offs are made between economic growth and ecological concerns. There is a broad global consensus among policy-makers and scientists that the global climate is changing irreversibly due to human activity (mostly the use of fossil fuels), yet the curves of fossil fuel consumption continue to point upwards. Make no mistake, other environmental problems are also extremely serious, ranging



from air pollution in cities in the Global South to the depletion of phosphorus (a key ingredient in chemical fertilizer), overfishing, plastic in the oceans, species extinction and soil erosion. The same politicians and so-called world leaders who express concern about environmental problems also advocate continued economic growth, thereby contradicting another fundamental value and contributing to undermining the conditions for their own continued existence. The biggest irony of contemporary modernity is the fact that fossil fuels, our salvation for two hundred years, are now becoming our damnation. The cause of the comfortable lives led by the global middle and upper classes is also the cause of the unmaking of the world order making these lives possible.

If anything, the contemporary world – the information age, the Anthropocene, the era of global neoliberalism – is a globalized one, and the academic community discovered this in the early 1990s. Since then, many entertaining and enlightening books have been written about globalization. Quite a few of them highlight contradictions and tensions within the global system – the sociologist George Ritzer speaks of ‘the globalization of nothing’ versus ‘the glocalization of something’, the geographer Manuel Castells about ‘system world’ and ‘life world’, earlier, the political theorist Benjamin Barber proposed a similar contrast with his concepts of ‘Jihad’ and ‘McWorld’ (although the concept ‘Jihad’ is misleading since Barber uses it to refer to *all* kinds of resistance to global modernity), and the economic anthropologists Chris Hann and Keith Hart contrast a neoliberal economy with a human economy (Ritzer, 2004; Han et al., 2011; Barber, 1995). In all cases, the local strikes back at the homogenising and standardising tendencies of the global.

The extant literature on globalization is huge, but it has its limitations. Notably, most academic studies and journalistic accounts of global phenomena tend to iron out the unique and particular of each locality, either by treating the whole world as if it is about to become one huge enterprise or shopping mall, and/or by treating local particularities in a cavalier and superficial way. The anthropological studies that exist of globalization, on the other hand, tend – with a few exceptions – to limit themselves to one or a few aspects of globalization, focusing perhaps a tad too closely on precisely that local reality which the more wide-ranging studies neglect. These limitations must be transcended dialectically, by building the scalar range between the universal and the particular into the very problem formulation: For a perspective on the contemporary world to be convincing, it needs to see the macro and the micro, the universal and the particular, as two sides of the same coin. One does not make sense without the other; it is yin without yang, Rolls without Royce.

The job of making sense of all this is too large to be undertaken by a single



academic discipline, especially if we throw in the natural sciences, which is necessary given the task at hand. Nobody has all the pieces to the jigsaw puzzle. Narrow specialization and intellectual turf wars quickly lead to dead ends. Interdisciplinarity, a buzzword in official speeches, but in practice discouraged when research money is doled out, can be difficult, but it is both necessary and possible when the task at hand consists in understanding what we human beings are currently doing to the planet and to each other. Let me therefore move to some reflections on interdisciplinarity.

II

In the introduction to *Capital in the Twenty-First Century*, (Piketty, 2014) the economist Thomas Piketty places himself squarely in a French social science tradition – that of Emile Durkheim, Fernand Braudel and Pierre Bourdieu – rather than defining himself narrowly as an economist. The book can be described as a treatise in economic history, showcasing the strengths of an approach for which we today, in the segmented and fragmented world of academic research, in which more and more people know more and more about less and less, have no better word than ‘interdisciplinarity’.

Social anthropologists need these perspectives, but have important insights to offer themselves, whether complementing, expanding or correcting other disciplinary specialisations. When, for example, evolutionary psychologists claim that human beings are best understood through the lens of adaptation and natural selection, social anthropologists are quick to respond that human life-worlds must be understood on their own terms, and that nurture is at least as important as nature. When economists of a certain kind present models of rational choice claiming that they are realistic representations of people’s actual behaviour, we shrug and show, armed with fine-grained ethnography, that human motivation is not only complex, but varies from culture to culture. Philosophers who expound on the human condition, or the metaphysical roots of fundamentalism, or the epistemological causes of the climate crisis, are dismissed for their poor or non-existent data. And when quantitative social scientists tell us that you can measure anything from well-being to voter attitudes, anthropologists are likely to retort that the things that really count in life cannot be counted.

These almost instinctive reactions, whereby anthropologists discard other academic perspectives by making them look their worst rather than their best, are the result of more than a century of differentiation and specialization in the sciences. It is sometimes said that scientists know more and more about less and less, and in most cases it is true. Wide-ranging scholars like Piketty are rare. Each academic discipline has its gurus, its conferences, its journals, its jargon and its internal hierarchies. They compete with their academic cousins for scarce research



funding, recognition, students and prestige, and for the time being, they have no strong institutional incentives for listening properly to each other. We talk about interdisciplinarity, but rarely practice it.

This is not a time for complacency and cocooning. If the ambition is to understand the contemporary world and not just a thin slice of it, the current division, specialization and ensuing narrowmindedness characterizing much scientific activity are obstacles that need to be overcome, not virtues to be defended. We need to become intellectual cosmopolitans.

A cosmopolitan is not a voice from nowhere. She is from a particular background and has a world-view, values and a stock of knowledge which is neither irrelevant nor comprehensive, but somewhere in between. She knows that other people know useful things, and that their values are different, but not inherently inferior, to her own. She also knows that although we can speak to each other across cultural or academic boundaries, there is no guarantee of ultimate consensus. Yet with just a bit of determined effort and motivation, we can understand and learn from each other across so-called cultural boundaries.

Why am I saying this? The short answer is that the strengths and weaknesses of anthropological knowledge need to be unpacked and examined critically for it to function in an interdisciplinary endeavour of the kind that is urgently needed in this tormented era for humanity and the planet. What defines contemporary anthropology is not an above-average interest in the quaint customs of remote peoples, or a particular theoretical paradigm, but rather its methodology. Our main comparative advantage consists in the ability to produce close-up portraits of the local life-worlds in which people live, and to relate them to the perennial and enduring questions facing humans and, on a good day, to the burning issues of the day. No fact is too small for an anthropologist, no existential question too big. Anthropology is neither particularly expensive or laborious: All it costs is travel and sustenance for one person, and perhaps a bit of money for gifts, contingencies and a research assistant. Fieldwork is exhausting, but not always hard work. During village fieldwork, one may spend a lot of time waiting for something to happen (which it rarely does); while in urban settings, anthropologists doggedly try to visit people who never seem to be home and patiently wait for people who fail to show up.

On the other hand, ethnographic fieldwork is extremely time-intensive: It takes a long time to acquaint yourself properly with a new cultural setting, getting to know people and making sure that you're getting it right. Since we reject questionnaires as being simplistic and distortive, we hang out with people rather than interviewing them. That takes time, but it generates an empirical knowledge of



the finest quality.

The ability to ‘see the world in a grain of sand’, as the 18th century poet William Blake would have it, nevertheless often prevents anthropologists from seeing the larger picture. There is reluctance to generalize, to speak of anything bigger, deeper or longer than the here and now of the field site. Partly for this reason, anthropology is nearly completely absent from the big conversation about where we are going as a species, a civilization and a planet. Tellingly, the most famous ‘anthropologist’ alive today is not an anthropologist by training, but an ornithologist and physiologist named Jared Diamond.

You might say that there are two kinds of social scientists. Some circle the planet in a helicopter, peering through a pair of binoculars and producing large-scale generalizations, statistics and tables. Others crawl on all fours with a magnifying glass, studying the relationship between the grains of sand on the beach. These two gazes need to be amalgamated or brought into a serious conversation with each other.

One might also say that three archetypes of human sciences are represented by the historian, the sociologist and the anthropologist. As the anecdote goes, the three are given the task of studying the Niagara Falls. The historian has to wait until it has dried out, so that he can deduce what the mighty waterfall would have been like by studying the dry riverbed. The sociologist sets to work with measuring instruments and other contraptions, calculating the width and height of the waterfall, the amount of water passing through, the mineral deposits at the bottom and so on. The anthropologist, for her part, walks over to the waterfall, fills a cup with water and brings it back to her office, where she spends a year poring over contents, upon which she is able to speak with confidence about all the facts studied by his colleagues and then some.

This is not a time for this kind of allegory, which only strengthens the tendencies towards divisive identity politics and ethnocentric withdrawal among the academic tribes. Considering the mounting challenges facing humanity in this century of a fully-fledged globalized modernity – from melting glaciers and the mushrooming of urban slums to species extinction and the flattening forces of global neoliberalism – it is necessary to relinquish specialization in order to see the whole picture. There is no intrinsic reason why the different domains of knowledge about culture and society should remain segregated. Indeed, the current academic division of labour was developed at a particular time – the late 19th century – which differed significantly from the present era. The social sciences were shaped by the economic, technological and demographic transformations re-shaping the human world at the time. Key terms



are urbanization, industrialization, migration and secularization. Today's challenges are of a different kind, and superimpose the contradiction of the economic growth imperative and the need for sustainability on top of the old, but still fundamental contradiction of labour and capital. A new academic division of labour is called for, and more importantly, new ways of producing knowledge which are not limited by

III

In a word, it is necessary to combine and mix methods and theoretical lenses. Perhaps it is appropriate to begin with a grand statement indicating the relevance of the overheating perspective: Perhaps the world is simply too full?

On 28 November 2008, Lévi-Strauss marked his hundredth birthday. He had been one of the most important anthropological theorists of the twentieth century, and although he had ceased to publish years ago, his mind had not given in. But his time was nearly over, and he knew it. The book many consider his most important (on kinship) had been published almost sixty years earlier.

On his birthday, Lévi-Strauss received a visit from the then President Nicolas Sarkozy, France being a country where politicians can still increase their symbolic capital by socialising with intellectuals. During the brief visit by the president, the ageing anthropologist remarked that he scarcely considered himself among the living any more. By saying so, he did not merely refer to his advanced age and weakened capacities, but also to the fact that the world to which he had devoted his life's work was by now all but gone. The small, stateless peoples which had formed the focus of his life's work had by now been incorporated, usually against their will, into states, markets and monetary systems of production and exchange. Globalization was fast obliterating the diversity he cherished.

During his brief conversation with the president, Lévi-Strauss also remarked that the world was too full: *Le monde est trop plein*. By this, he referred to the fact that the world was filled by people, their projects and the material products of their activities. The world was overheated. There were by now seven billion of us, compared to two billion at the time of the French anthropologist's birth, and quite a few of them seemed to be busy shopping, posting updates on social media, migrating, working in mines and factories, learning the ropes of political mobilization or acquiring the rudiments of English.

The result is not just overheating, but also congestion as in a traffic jam. The first rule of urban traffic planning is that *speed requires space*, and traffic is gradually becoming denser on the global highways, increasing the risk of accidents unless the



speed is reduced. The causeways into major cities resemble huge car parks twice a day. As speed is reduced, engines overheat, analogous to the flare-up of angry identity politics during economic slowdowns.

On a highway, there seems to be just three possible kinds of traffic: Free flow, synchronized flow and traffic jams. The situation around two hundred years ago, at the beginning of the age of fossil fuels, which is a reasonable date for the onset of the Anthropocene, was still largely one of free flow with a great deal of flexibility for humanity. It was an era of open frontiers and unexplored wildernesses, with a world population of a meagre billion and energy sources which had changed little since antiquity, consisting mainly of human and animal input. Today, the situation is quite obviously rather one of synchronized flows occasionally segueing into a jam; there is so much traffic on the highway that you need to take a cautious glance in the side mirror before changing lanes – some notoriously overheated places in the realm of political identities seem to be stuck in gridlock. In this kind of world, there is an obvious need for traffic rules and possibly slower and more controlled forms of locomotion, as witnessed in Indigenous alternatives and the green movement. As mentioned, whereas nature was always culture's Other in agricultural and industrial societies, defined as the opposite of culture and often as its antagonist, it came, in the latter half of the last century, to be perceived as so weak and vulnerable that it needed the protection of culture to sustain itself: nature was no longer self-sufficient.

Speed creates heat; in physics, the two are synonymous. When, in everyday language, we speak of a person as suffering from a burnout, the metaphor is apt: He or she has done too many things too fast. But overheating metaphors are also used, unwittingly, in other domains. When the stock exchange crashes, Wall Street speaks of a 'meltdown' in the market, and when rates increase above what is seen as a viable level, they may talk about the need to 'cool down the market'. Riots and violent demonstrations are frequently associated with 'hotheaded' emotions. Moderover, climate change is associated with overheating in two ways: Temperatures are de facto rising, and the cause is accelerated change, particularly with respect to energy use.

Perhaps the unthinking use of overheating metaphors can contribute to explaining why the story of global warming has recently become a central narrative about the present era. It follows the same intrinsic logic as several other widespread narratives, and confirms the now widespread view that history no longer means progress. Through its focus on heat as an unintended consequence of modernity, the stories about global warming function as a natural science corollary to familiar stories about ethnic, religious and cultural frictions, urban population explosions and fast, but directionless technological change. They all concern overheating.

Several tensions of a generic type can thus be linked to overheating. In



addition to previous, perhaps universal lines of conflict – power and powerlessness, wealth and poverty, autonomy and dependence – new conflicts, frictions and tensions arise in this world. As pointed out, the most fundamental is arguably the double bind between ecological sustainability and economic growth. It may be neglected, as in countries where leading politicians are hostile towards any talk of climate change, or one may try to have it both ways, by depending on fossil fuels and simultaneously trying to be sustainable by planting trees, recycling waste and so on.

Writing on the cusp of the industrial revolution, Thomas Malthus famously predicted widespread famine and social unrest unless population was kept in check since food production would be unlikely to keep up with population growth. The publication of his *Essay on the Principle of Population* in 1798 virtually coincided with the revolution heralded by the marriage of the steam engine and cheap, mobile, compact energy in the shape of coal, and it would soon prove him wrong by enabling an immense growth in productivity. Yet some of Malthus's insights may still turn out to be valuable, now that the side-effects of the fossil fuel revolution are undermining its rewards — the fossil economy destroys more than it creates. It may indeed be argued that if population had not begun to grow exponentially in the nineteenth century, humanity might have evaded the most serious side-effects of the fossil fuel revolution. Had there just been a billion of us, we could probably have done as we liked. The planet would have recovered. Similarly, it is possible to imagine, although the scenario is unlikely, that world population increased eightfold without the fossil fuel revolution. In that case, the climate crisis would have been avoided, but instead, the great majority of the world would have lived in a state of constant, abject poverty. Instead, we now live in a world where modernity has shifted to a higher gear, where there is full speed ahead in most areas. It has produced growth and prosperity, but it is also a volatile and ultimately self-destructive situation. Continued growth is theoretically impossible. This is a central conundrum of contemporary modernity making conventional ideas of progress and development far more difficult to defend now than just a generation ago. The loss of a script for the future also affects temporalities, leading to a presentism whereby both future and past are dimmed and out of focus.

The contemporary world of climate change and the Anthropocene, and that of global transformation in general, has not evaded the attention of academics although it is clear that the work of reshaping knowledge regimes about the world has only just begun. In general social theory, Zygmunt Bauman and Ulrich Beck wrote important and relevant works about unpredictability around the turn of the millennium, while their younger colleague Hartmut Rosa has devoted his research to social acceleration and its contrast, resonance (Bauman, 2000). The scientist who proposed the term Anthropocene in the first place was the atmospheric chemist Paul Crutzen (along with Eugene Stoermer), who is also the co-author of a much



cited article, with his colleague Will Steffen and the historian John McNeill (2007) on social aspects of climate change, while the archaeologist Joseph Tainter has produced important analyses of the causes of civilizational collapse in the past. Tainter's pathbreaking work shows ways in which contemporary societies can learn from archaeological research when faced with mounting or simmering crises (1988; 2008). In his comments on the present, which draw heavily on the collapse of the Roman and Maya empires, climate change comes across as just one factor in accounting for the decline of complex societies. The decisive cause will consist in decreased marginal returns on investments in energy (EROI), owing to population growth and subsequent intensification of food production with decreasing returns, coupled with growth in bureaucratic, logistic and transport costs. Presently, perceived resource shortages, a direct result of anthropoid dominance of the planet, may be a more acute problem than climate change, environmental destruction a deeper one. Since the late 18th century, we have been able to exploit enormous amounts of energy; at first just in the shape of abundant surface-near coal deposits, subsequently through the harnessing of oil and gas for the betterment of humanity. The fossil fuel revolution enabled humanity to support a fast growing global population with seemingly insatiable desires for consumption. Yet the cost of taking out fossil fuels grows as the low-hanging fruit is being used up. At the same time, production relying on fossil fuels is tantamount to destruction (Hornborg, 2019), in a dual sense, since we are simultaneously eating up capital which it has taken the planet millions of years to produce, and are undermining the conditions for our own civilization by altering the climate and ruining the environment on which we rely. Coal and its close relatives oil and gas, the salvation of humanity for two centuries, are now becoming our damnation, and there is no easy way out. The lesson from cultural history may nevertheless be that lean societies, decentralized and flexible, with less bureaucracy than farming, fewer PR people than fishermen, are the most sustainable in the long term. As Tainter remarks: 'Complex societies ... are recent in human history. Collapse then is not a fall to some primordial chaos, but a return to the normal human condition of lower complexity' (Tainter, 1988).

Views from the humanities on the Anthropocene are also developing fast, and one book – admittedly not an academic publication – that has etched itself into my memory is Roy Scranton's beautiful, but profoundly pessimistic *Learning to Die in the Anthropocene* (2015). The author, an American ex-soldier who had driven an armoured vehicle through the ancient landscapes of Sumerian civilization as he entered the rubble that used to be Baghdad, urges us to learn to die gracefully, as a civilization, by listening to the distant voices of long deceased fellow humans speaking to us from the past, from Gilgamesh onwards. One could also mention historians like Sverker Sörlin, one of the early environmental historians and the author of a recent book-length essay on the Anthropocene, or the bold recent work of the environmental



philosopher Arne Johan Vetlesen (Sörlin, 2017; Vetlesen, 2020).

I could easily have mentioned thousands of others, from law scholars to environmental psychologists and evolutionary biologists to geologists; this almost random sprinkling of names and academic specializations is merely meant to indicate that the interest in, and concern with, the global predicament covers many disciplines and cannot be covered in a single fell swoop or contained in a single seminar room. It is mushrooming, if you like, in a rhizomatic way.

What, then, could be the unique contribution of anthropology to this lively and sprawling knowledge production on the Anthropocene and in particular on climate change?

For one thing, this anthropology has to be historically aware, interdisciplinary and explicit in connecting scales and levels of causality. The community-centred anthropology emerging at the beginning of the last century was always a mixed blessing. It shone in its meticulous attention to detail and local specificities, but tended to ignore historical processes and large-scale contexts. Yet, the anthropology of transnational connections and global processes is not new. Even if it has periodically been marginalized, the anthropology of connections and of world historical processes existed throughout the 20th century alongside the mainstream focus on small-scale societies and sociocultural integration.

For another, this anthropology has to be ethnographically grounded. It is through the treasure trove, or perhaps goldmine, consisting of thousands of detailed studies of local life that anthropologists can show that overheating and the effects of the Anthropocene not only affect different societies and places differently, but is also interpreted and acted upon in ways which are sometimes similar, but which also frequently differ in very profound and significant ways. Neither economic statistics, climatology nor quantitative social science can perform this task, and since humans live in social worlds which are culturally shaped in complex ways, understanding a life-world is time-intensive. Unless climate change mitigation is going to follow the same logic as corporations and centralized government, neglecting local priorities and overrunning communities with exogenous change by telling them what to do without listening first, this knowledge is essential in order to come to terms with the Anthropocene.

Now returning to the simple question asked at the beginning of this chapter, I have to ask not only how anthropology can help understanding the human world in all its diversity, but how anthropological knowledge might help us out of the dead end of industrial modernity, the double bind of contemporary global civilization.



One approach consists in mining traditional societies which have proven to be ecologically sustainable over the centuries or even millennia; the ‘cold’ societies in Lévi-Strauss’s terminology (1962), exploring their worlds and learning from them. A recent contribution to this school of thought in anthropology is Joy Hendry’s *Science and Sustainability* (2014). Although some alternative communities in the affluent world emulate traditional societies and even aspects of their culture, it is unthinkable and plainly impossible that the majority of the world’s population should revert to the lo-tech life of small-scale societies. However, since anthropology can offer descriptions of thousands of sociocultural configurations, it shows that there exist many recipes for the good life, not just one. The comparative study of values, and indeed value, points in this direction. The good life, in many non-consumerist societies, is not a hedonistically satisfying one, but a virtuous life, as it is in Aristotle’s social philosophy. In South America, the *buen vivir* (‘living well’) movement, informed in part by anthropological thought and research (Escobar, 2008), is an attempt to move beyond the emptiness, inequality and destructive tendencies of capitalism, emphasising instead older ideas of how to live. Perhaps the most important existential insight from anthropology consists in the realization that everything might have been different, even here.

Another family of insights that anthropology can offer concerns the primacy of the local. Most of the time, we humans don’t live in countries, but in places. This is the case just as much for Chinese (pop. 1.3 billion) as for Seychellois (pop. 90,000). Methodological nationalism, where the country is seen as a natural unit, was never part of the anthropological toolbox. In practice, this would entail that policies usually have to be tailor-made, and if they are to be efficient and not just foment resistance and resentment, they have to take their point of departure in the resources people already possess.

Thirdly, anthropology is in a privileged position to address one of the chief sources of the democratic deficit experienced in many ways in many parts of the contemporary world, namely the growing scalar gap between decision-making and those who are decided upon. A main cause of the rise of populism, ethnonationalism and politicized religion, the powerlessness resulting from a feeling of not being taken seriously, but also not knowing who to blame and what to do, is a result of opaqueness, aloofness and the impenetrability of increasingly distant powers.

Fourthly, anthropology continuously and tirelessly shows that one size does not fit all. What works in a small town in Queensland might not work in lower Manhattan; what works in the western suburbs of London might not work in the western suburbs of Dublin. Each place is interwoven with every other place, but each place also remains distinctive and unique.

As you would have noticed, the communities I have in mind here are not



Indian peasant villages or family-based Amazonian societies, but those of the affluent world. If anthropology is going to make a difference in practice when it comes to confronting the double-bind of the global system and the effects of the Anthropocene, a main empirical priority has to consist in focusing on people living in those societies which created this situation in the first place. What are the values guiding academics when they fly several times a year to give twenty-minute presentations at conferences, even if they are perfectly well aware of the carbon footprint associated with frequent flying? (Baer 2020). How can we explain that Britons discard a third of the food they buy? How can the practices of Americans who associate driving and flying with the inalienable right called freedom be shifted without violating their fundamental beliefs? And how can Australians be weaned off their dependency on air-conditioning in a way which is compatible with local perceptions of the Australian way of life? These are questions that anthropologists are capable of answering, combining the virtues of basic research with the urgency of applied research, the detail of intensive fieldwork with the global view, the grains of sand on the beach with the gaze from the helicopter.

The overriding question is what could be a feasible alternative in a world society which seems to have locked itself to a path which is bound to end with collapse. There is no simple answer to this. Indeed, there is not even general agreement about how to phrase the question. Do we need to leave the dream of technological solutions behind, do we have to abandon capitalism and create a human economy mindful of broader ecological needs, or can modernity solve its internal contradictions by morphing into a new, more enlightened phase of liberal democracy and global capitalism? Regardless of the answer, healthy doses of intellectual and political imagination, bravery and collective determination will be necessary to move ahead to a world which is cooler, slower and scaled down – in a word, the kind of world anthropologists used to study before acceleration set in everywhere. And we must keep in mind that there can be no return to a pre-modern world. The project at hand consists, rather, in creating a truly post-modern world, beyond mere linguistic deconstruction and theoretical playfulness, which retains the achievements of modernity while resolving its mounting contradictions. Throughout this effort, anthropological voices should be heard loudly and clearly, but only as full participants in a polyphonous chorus of knowledges. I shall therefore end this essay by returning explicitly to the topic of interdisciplinarity.

IV

Working together across the often artificial boundaries of the academy is imperative if we are going to begin to understand the global condition. In a sadly neglected book called *Open the Social Sciences* (Wallerstein, 1996), an interdisciplinary



team led by the historical sociologist Immanuel Wallerstein shows how the present-day social sciences were shaped by particular historical circumstances requiring certain forms of knowledge and a division of labour which appeared reasonable at the time, but perhaps not now. Economics, political science, sociology, psychology and social anthropology were professionalized in the late 19th and early 20th century, creating disciplinary boundaries and eventually developing a broad range of institutions, from annual conferences to scientific journals, representing and guarding the boundaries of particular disciplines. The authors of the book, originally a report commissioned by the Gulbenkian Commission in Portugal,¹⁰ argue the need to rethink radically the boundaries defining disciplines in relation to the questions at hand. A careful consideration of intellectual and social developments in the twentieth century, they argue, may well lead to the conclusion that the established academic boundaries are in fact obsolete and counterproductive. They are also, incidentally, critical of the universalization of a Western epistemology and of the continued dominance of a positivist methodology. While their proposed solution – a kind of unified historical science – is highly debatable, their historical contextualization of the social sciences can serve as a starting point for their reconstruction.

In this context, I shall take the liberty of mentioning a couple of interdisciplinary endeavours in which I have been involved in a not too distant past. The research programme *Cultural Complexity in the New Norway* (2004–2010),¹¹ funded by the University of Oslo, brought scholars and advanced students from more than ten academic disciplines together. It soon became clear, following the consolidation of the group, that the shared topical interests in change, diversity, inequality and complexity overshadowed the differences in methodology and, to some extent, the theoretical references defining the boundaries of the individual disciplines. For example, the musicologists working with hybrid urban musical styles soon found common ground with the linguists studying changes in the everyday spoken language in the ethnically complex east side of Oslo. Disagreements tended to be fruitful and generated new insights, such as the recurring discussions we used to have about normative versus descriptive approaches, where the disciplines – theology, history, philosophy, social anthropology and so on – might provide different, but rarely incommensurable answers. As long as the questions were commensurable, the various knowledges brought to the seminar room were enriching instead of being alienating or confusing.

The second endeavour, in some ways both less and more complex than CULCOM, consists in long-term, but slow-speed collaboration with a biologist at my home university, Prof. Dag O. Hessen. In the late 1990s, we co-wrote a book

¹⁰ Ironically, given the context of this special issue, the Gulbenkian foundation was created and funded by the rich Armenian expatriate Calouste Gulbenkian, who made his fortune in oil.

¹¹ Cf. <http://www.culcom.uio.no>



about selfishness, and more recently, we published another jointly written book on competition in nature and culture¹². A third one is in the pipeline at the time of this writing. Working conceptually and empirically with a biologist has taught the anthropologist that the search for common denominators may often expand the scope of enquiry rather than restricting it. In our work on selfishness, we spent considerable time exploring the implications of the fact that the reciprocity principle as famously developed by Marcel Mauss, Karl Polanyi and others is congruent with theorising on mutual aid and collaboration among other species and also, as it happens, with much current evolutionary thought about humanity. Similarly, we discussed how the controversy around group selection in biology could shed light on political structures in tribal societies and vice versa. More recently, basing our joint work loosely and often metaphorically on the 'Red Queen' principle in evolutionary theory (the need to evolve in order to 'stay in the same place'), we compare technological change, academic one-upmanship, competitive sports and teeth bleaching to the peacock's tail, the Irish elk and mating 'strategies' among freshwater fish. There is no attempt here to reduce one to the other, but instead we try to establish how far one can draw parallels and analogies between the fields before they either merge or take separate paths. We try, simply, to ask fundamental intellectual questions without raising questions about academic turfs and boundaries on the way. I commend the method to others, although it should be kept in mind that the outcome is highly uncertain and is unlikely to offer much by way of academic prestige. The book on competition, like the one on selfishness, has been published as a trade book for the general reader.

Tendencies towards academic withdrawal and disciplinary boundary maintenance are a major problem militating against this kind of project, which is surprisingly rare even internationally. Public debate, for example concerning the nature/nurture complex, continuously reveal such territorial demarcations and unintentional demonstrations of mutual ignorance. Ideally, introductory courses at the undergraduate level would include a mandatory component demonstrating some of the virtues of interdisciplinarity. Just as schoolchildren in many countries are now taught to respect people whose cultural background differs from their own, university students should, in the spirit of multicultural coexistence, learn about the unique contributions of various disciplines and professions.

Were this idea realized in a responsible and suitably thorough way, much unnecessarily spent energy would be saved for other tasks. For example, evolutionary scientists would be hard put to dismiss poststructuralist theories of gender as pretentious rubbish, whereas poststructuralists could no longer claim that

¹² Hessen, D. O., and Hylland Eriksen, T. (2012) *På stedet løp: Om konkurranse i natur og kultur* ('The treadmill paradox: On competition in nature and culture'). Aschehoug.



everything evolution teaches about gender is speculative and ideologically biased. Instead, they all might cultivate the capability to see production of knowledge in the university as a jigsaw puzzle of cosmic dimensions and astonishing difficulty, where one's own piece snaps into place with a tiny click—or a wallop, if need be—and everybody agrees that essential pieces will still (and might always) be missing when the picture appears properly.

Many of us presumably hope that between the corner pieces of philosophy, theory of science, and mathematics, a considerable part of the edge hangs loosely together thanks to logic, methodology, and belief in human reason. Meanwhile, the vast internal space is only patchily filled in. During a Christmas break many years ago, my children and I gave up on assembling a several-thousand-piece puzzle depicting Michelangelo's *The Creation of Adam* long before we had even begun to see the shape of the cracked ceiling of the Sistine Chapel. However, and hearteningly, we quickly succeeded in constructing the entire edge and the crucial detail where God's finger nearly touches Adam's. Similarly, those interdisciplinary moments that expose one to a worldview other than the customary one can generate new forms of knowledge and make the world more exciting, true and meaningful than it would otherwise have been.

All university students should be required to learn not only how different methods and different questions lead to different answers, but also that those answers are not necessarily incompatible or competing, but rather like pieces in a jigsaw puzzle. (That some answers are simply wrong is another issue.) One of contemporary academia's most urgent needs was precisely formulated as early as 1959 in C.P. Snow's influential essay 'The Two Cultures' (2019), which is probably more often cited than actually read. Though he was especially outraged at humanities scholars' prevalent lack of interest in the natural sciences, Snow admitted that the ignorance and indifference went both ways.

The humanities and qualitative social sciences have always been irrelevant, but today, we must find new ways of being irrelevant. At their best, they function according to the formula 'the more irrelevant, the more relevant'.

In anthropology, many students find it difficult to understand why they need to learn about topics on which they are probably never going to work anyway. If, say, you want to become a Latin Americanist, you may not read more than the absolute minimum about Polynesian kinship. If your great passion consists in understanding gender differences cross-culturally, you do not waste your time delving into the cultural grammar of Swedish municipal politics.

Given time, the best of these students begin to understand why it may be necessary



to read about Melanesian garden magic in order to understand popular religiosity in Sicily, how studies of clan feuds in southern Sudan in the 1930s may shed light on the civil wars in the Balkans in the 1990s, and why it is relevant to understand why people in New Guinea do not classify the cassowary as a bird although what one is really interested in is the dominant West European understanding of Islam.

A properly educated person knows something about what unites and what separates people, and will often be capable of discovering similarities in pattern, similarities in content and fundamental cultural differences following some empirical exploration.

A properly educated person also knows that simple answers to complex questions are rarely satisfactory. Since she can draw on diverse sources, she sees any issue from several perspectives. Before concluding, she has approached the problem from many sides. She is also aware that several kinds of knowledge exist. Only a barbarian is capable of believing that a single kind of theory and a single kind of scientific method is capable of generating all the answers one wants or needs, whether the question at hand concerns human nature or the social implications of climate change.

Education, in the full sense of the word (as in the German concept *Bildung*), should strengthen and shape the ability to think several thoughts simultaneously, without mixing them up. This requires that you simultaneously have something to think *with* and something to think *about*. And to accomplish this task, you're going to need a full toolbox, not just a hammer. As is well known, if the only tool at your disposal is a hammer, everything takes on the shape of a nail.

In order to use research-based knowledge to move beyond the present impasse, a well-assorted toolbox will be required, and this is not a time for withdrawal into disciplinary cocoons. The task at hand is greater than any one of us, more important than academic prestige hierarchies, more difficult than just getting the right answers. It is about asking the right questions and acting upon them.

Referencias

Barber, B. (1995). *Jihad versus McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. Ballantine.

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity.

Beck, U. (2009). *World at Risk*. Polity.



- Baer, H. (2020). *Airplanes, the Environment, and the Human Condition*. Routledge.
- Baer, H. A. y Singer, M. (2018) *The Anthropology of Climate Change: An Integrated Critical Perspective*. Earthscan at Routledge.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Blackwell.
- Crate, S. A. y Nuttall, M. (Eds.) (2009). *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*. Left Coast Press
- Engelke, P. y McNeill, J. (2016). *The Great Acceleration*. Harvard University Press.
- Eriksen, T. H. (2014). *Globalization: The Key Concepts*. Bloomsbury.
- Eriksen, T. H. (2016). *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. Pluto
- Eriksen, T. H. (Ed.) (2018). *An Overheated World*. Routledge.
- Eriksen, T. H. y Hessen, D. (1999). *Egoisme ('Selfishness')*. Aschehoug.
- Eriksen, T. H. y Schober, E. (Eds.) (2016). *Identities Destabilised: Living in an Overheated World*. Pluto.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference: Place, Movement, Life, Redes*. Duke University Press.
- Hann, C. y Hart, K. (2011). *Economic Anthropology: History, ethnography, critique*. Polity.
- Hendry, J. (2014). *Science and Sustainability: Learning from Indigenous Wisdom*. Palgrave Macmillan.
- Hessen, D. y Eriksen, T. H. (2012). *På stedet løp: Om konkurranse i natur og kultur ('The treadmill paradox: On competition in nature and culture')*. Aschehoug.
- Hoffman, S; Hylland, T y Mendes, P. (Eds.) (2020). *Cooling Down*. Berghahn.
- Hornborg, A. (2019). *Nature, Society and Justice in the Anthropocene: Unravelling the Money-Energy-Technology Complex*. Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Le Regard éloigné*. Plon.
- Malthus, T. (1798). *An Essay on the Principle of Population*. J. Johnson.
- Mishra, P. (2017). *The Age of Anger: A History of the Present*. Straus and Giroux.



- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Belknap Press.
- Ritzer, G. (2004). *The Globalization of Nothing*. Sage
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Belknap Press.
- Scranton, R. (2015). *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*. City Light Books.
- Shore, C. y Trnka, S. (Eds.) (2013). *Up Close and Personal: On Peripheral Perspectives and the Production of Anthropological Knowledge*. Berghahn.
- Snow, C. P. (2019). *The Two Cultures*. Cambridge University Press.
- Sörlin, S. (2017). *Antropocen. En essä om människans tidsalder*. Weylers.
- Steffen, W., Crutzen, P. y McNeill, J. (2007). The Anthropocene: Are Human Beings Now Overwhelming the Forces of Nature?. *AMBIO*, 36(8), 614-21.
- Stensrud, A. B. y Eriksen, T. H. (Eds.) (2019). *Climate, Capitalism and Communities*. Pluto.
- Strathern, M. (1992). *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press.
- Tainter, J. A. (1988). *The collapse of complex societies*. Cambridge University Press.
- Tainter, J. A. (2008). Collapse and Sustainability: Rome, the Maya, and the Modern World. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 24.
- Vetlesen, A. J. (2020). *Cosmologies of the Anthropocene*. Routledge.
- Wallerstein, I, et al. (1996). *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press.



Devenir tierra desde Estación Camarón en *Autobiografía del algodón*, de Cristina Rivera Garza

Becoming-Earth from Estación Camarón in "Autobiografía del algodón", by Cristina Rivera Garza

Cristina Rivera Garza "Autobiografía del algodón" killkaypimi riman imasha Camaron shayanapi allpaman kutin tikrarinamanta

Carlos del Castillo Rodríguez
A00508250@tec.mx
ORCID: 0009-0002-3138-1275
Tecnológico de Monterrey
Monterrey, México

Cita recomendada:

Del Castillo Rodríguez, C. (2024). Devenir tierra desde Estación Camarón en "Autobiografía del algodón", de Cristina Rivera Garza. *Revista Sarance*, (52), 89 - 109. DOI: 10.51306/iosarance.052.04

Resumen

Este artículo analiza la novela *Autobiografía del algodón* (2020) de la escritora Cristina Rivera Garza, específicamente dos capítulos que des-sedimentan la historia colectiva de la escritora desde Estación Camarón. Visualizamos los capítulos a través del conocimiento posthumano que Rosi Braidotti ha denominado como devenir tierra, el cual ofrece posibilidades de descentramiento humano en aras de enfocar una dimensión geológica de la subjetivación. Asimismo, el presente trabajo da cuenta de las estrategias de escritura desapropiativa que propone Rivera Garza desde la continuidad natural-cultural del Antropoceno. Por lo tanto, trata de apreciar la complejidad ontológica de las relaciones planteadas en la novela mediante el entendimiento de esta como un ensamblaje de subjetividades.

Palabras clave: posthumanismo; devenir tierra; ensamblaje; subjetividad; Cristina Rivera Garza.



Abstract

This article analyzes the novel *Autobiografía del algodón* (2020) by the writer Cristina Rivera Garza; specifically, two chapters that de-sediment the collective history of the writer from Estación Camarón. We visualize the chapters through the posthuman knowledge that Rosi Braidotti has called “becoming-earth,” which offers possibilities of human decentering to focus on a geologic dimension of subjectivation. Likewise, this work gives an account of the disappropriative writing strategies that Rivera Garza proposes from the natural-cultural continuity of the Anthropocene. Therefore, it tries to appreciate the ontological complexity of the relationships raised in the novel by understanding it as an assemblage of subjectivities.

Keywords: posthumanism; becoming-earth; assemblage; subjectivity; Cristina Rivera Garza.

Tukuys huk:

Cristina Rivera Garzapa killpaymantami kaypi rimanchik. Kaymi kan *Autobiografía del algodón* (2020). Camaron shayana nishka uchilla kilikaypimi riman imasha tawkapura tantanahushpa kawsaynamanta. Kay yuyayka Rosi Braidotti warmipa yuyayshnallami kan, paymi posthumano yachaykunamanta riman, chaypimi allpami tikrarikrinchik nin, allpa shina tukushpa payshina yuyashpa, yashpa, kawsashpa karinka nin. Shinallatak kay killkaypimi rimanchik imasha Rivera Garza rikuchin tawka killkana ñankunata chaymanta ashtakata yuyarin imashata runakuna shikanyari kallarisshkarinka allpamanta, imashata allpata waklichinata yashpa llakichiy kallarisshkanchik. Shinami kay killkayta alliman kutin kutin rikushpa willachinkapak munan shuk shuk yuyaykuna watarishkashna chariyta ushanchik chaykunami shuk shuk kawsaykunamanpash tikrariy ushan.

Sinchilla shimikuna: posthumanismo; allpaman tikrarishpa; watarishka; tawka laya yaykuna; Cristina Rivera Garza.



¿Y si después de todo se deviniese animal o vegetal gracias a la literatura —que no es lo mismo que literariamente—, acaso no se deviene animal antes que nada por la voz?

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI

1. Introducción

Las obras de la escritora mexicana Cristina Rivera Garza, premiadas y ampliamente estudiadas, se construyen cuestionando paradigmas de escritura como la originalidad o la voz autoral autónoma, y problematizan a su vez el papel de la literatura en el entramado social. Algunas de sus novelas, como *El mal de la taiga* (2012) y *Había mucha neblina o humo o no sé qué* (2016), vuelcan su interés desde una sensibilidad posthumana hacia las relaciones entre el territorio y el cuerpo que escribe, como lo advierte Betina Keizman (2020). Por igual, Rafael Andúgar (2023) ha explorado cómo las fuerzas afectivas no humanas presentes en *El mal de la taiga* desestabilizan las relaciones entre la tierra y los humanos. Estas sensibilidades posthumanas son las mismas que activan las concomitancias en la novela *Autobiografía del algodón* (2020). En este artículo analizamos el primer y el último capítulo de dicha novela, llamados “Estación Camarón” y “Terricidio” respectivamente, para caracterizar los procesos de subjetivación derivados de la escritura geológica, que entendemos con Rivera Garza como

...una escritura desapropiativa en tanto que, de manera abierta, trabaja ética y estéticamente con los textos fuente de los que parte y en los que se finca, conminando a una lectura vertical que, al levantar capa tras capa de los materiales incluidos, des-sedimenta la aparente inmutabilidad del poder, abriendo campo para hacer la pregunta sobre la acumulación y la justicia (2022, p. 24).

La escritura desapropiativa es un concepto que Rivera Garza ha trabajado desde *Los muertos indóciles* (2013). De ahí, entendemos que “[d]esapropiar significa, literalmente, desposeerse del dominio sobre lo propio. [...] Una poética de la desapropiación bien puede involucrar estrategias de escritura que, como las apropiacionistas, ponen al descubierto el andamiaje de tiempo y el trabajo comunal” (p. 270). Las escrituras geológicas trasladan el concepto de desapropiación, que surgió en un marco digital, hacia una geofilosofía capaz de atravesar los confines conceptuales desde la Tierra. La búsqueda hacia un entendimiento de lo posthumano emplea la noción de lo geológico como un flujo que se reorganiza a partir de la escala del tiempo profundo. Dicho estudio se inserta en la tesis del Antropoceno¹, presentada

¹ A pesar de la reciente dictaminación llevada a cabo por la Subcomisión del Cuaternario que rechaza la integración



por el Eugene Stoermer y Paul J. Crutzen, la cual refiere a las modificaciones que las actividades humanas han hecho sobre la Tierra a un nivel geológico, *i.e.* por concentraciones de dióxido de carbono y metano en los casquetes polares y en la atmósfera, dejando atrás al periodo geológico anterior: el Holoceno (Crutzen, 2002). Las exploraciones geológicas en las humanidades medioambientales traen consigo un sinfín de aproximaciones que entrecruzan la historia cultural y natural de los espacios.

Al repensar las relaciones entre la materia y las formas que adquiere la expresión humana, los procesos de subjetivación se enuncian desde una sensibilidad que conversa con la materialidad terrestre. En este tenor, Kathryn Yusoff identifica la formación de la subjetividad en el arte lítico prehistórico e indica que “the inhuman and nonhuman –biology and geology– are not on the outside of the experience and articulation of subjectivity, they might be considered as interior to the event of it” (2015, p. 401). Esta consideración genera desde su perspectiva sujetos geológicos (p. 388). Por su parte, a la luz de los hiperobjetos, objetos masivos distribuidos en el espacio (Morton, 2013, p.1), Timothy Morton y Dominic Buyer (2021) proponen una hiposubjetividad, propia de los nativos del Antropoceno, como una manera de devenir menos humanos (p. 25). Tanto Yusoff como Morton enmarcan perspectivas para imaginar la relación material entre la humanidad y lo no humano inorgánico. En el amplio campo de los estudios posthumanos, Rosi Braidotti provee una propuesta filosófica sobre la subjetivación en tanto posthumanismo crítico. En este artículo empleamos su postura para acercarnos a los agenciamientos de la novela de Rivera Garza, sobre todo mediante la noción de devenir tierra, ya que nos parece adecuada pues se acerca a recursos ecológicos para abordar diversas problemáticas. Más allá de recurrir a mecanismos de identificación o categorización, el devenir tierra responde a afectos que transforman críticamente los cuerpos en contacto, desde la producción creativa o literaria.

La crisis climática implica la crisis de la novela y de la literatura, así como Dipesh Chakrabarty (2009) lo anotaba para la historia como disciplina. Gabriel Giorgi señala que en la novela del Antropoceno es inescapable la interpelación a lo no humano (2021, p. 5). En su relectura del concepto de novela, la naturaleza no es una excusa del ímpetu romántico o la fuerza incontrolable de la novela de la tierra, sino que es agente y, a su vez, productora de documentos. Para Giorgi: “la selva ya asimiló *La vorágine*, la montaña ya lleva la huella de Humboldt, el banano ya ‘leyó’ las imágenes de la plantación. Es una naturaleza que ya absorbió la huella doble del capital y de la cultura” (p. 7).

del término Antropoceno como una nueva era geológica en la tabla cronoestratigráfica, continuamos empleándolo por su relevancia académica y por su importancia como evento geológico (Witze, 2024), pendientes de futuras consideraciones en torno a este debate no del todo cerrado.



En *Autobiografía del algodón*, Rivera Garza escribe una novela que es también un proceso de investigación prospectivo y genealógico. Los territorios que recorre siguiendo la huella de sus familiares y otros escritores como José Revueltas o Gloria Anzaldúa, en específico en la frontera Este entre México y Estados Unidos, cuentan historias comunes. Esta autobiografía es más cercana a las “heterografías”, que Rivera Garza entiende como “autobiografías después del yo” (2022, p. 187). Las heterografías recurren a archivos elaborados por y a partir de otras entidades, humanas o no humanas. En la novela se registran traslados y migraciones, así como cruces con los diversos territorios en los que las relaciones encuentran un ritmo. Los capítulos “Estación Camarón” y “Terricidio” exploran mayormente la localidad de Camarón, ubicada en el municipio de Anáhuac, Nuevo León, en México. Visualizamos estos dos capítulos por su tendencia a indagar verticalmente en una localización específica. Sin embargo, nuestra aproximación es nomádica, pues los desplazamientos son una constante en el libro. Como escritura geológica, *Autobiografía del algodón* propone una narrativa que excava en los estratos materiales de diversos espacios a través de las investigaciones que conduce la narradora.

La escritura es un trabajo material que ensambla cuerpos en tránsito de ser otros con su medioambiente (Rivera Garza, 2013). Las materialidades vibrantes se conectan para crear un “*continuum* de tipos ontológicos” (Bennett, 2022, p. 94). La escritura de Rivera Garza se produce desde la desapropiación y la heterografía. Desde ahí, relaciona su voz al coro de voces que ha dado forma al territorio, por lo tanto *Autobiografía del algodón* admite una lectura en ensamblajes capaz de dar cuenta de las estrategias de des-sedimentación que colocan en un mismo plano a las diversas entidades que en ella participan.

2. Ensamblajes

Para Manuel de Landa, preocupado por las nuevas materialidades que dan forma a la complejidad ecosocial, la geología de los comportamientos se puede pensar en estratos, como unidades homogéneas jerarquizadas, pero también en redes o ensamblajes que articulan elementos heterogéneos. En esta doble articulación, tanto el movimiento como la integración sólida son contingentes y pueden ser utilizados para representar el tiempo que excede lo humano. De acuerdo con De Landa, “[f]rom the point of view of the nonlinear dynamics of our planet, the thin rocky crust on which we live and which we call our land and home is perhaps its least important component” (1995).

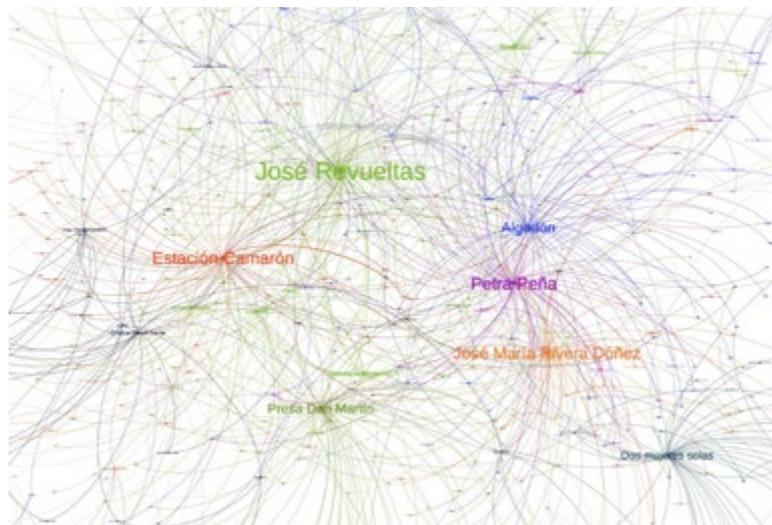
Aunque *Autobiografía del algodón*, como escritura geológica, se construye desde la exploración de los estratos en los cuales se finca, su lectura en ensamblajes también se correlaciona con la exploración de las huellas, las vinculaciones,

alteraciones y reconfiguraciones del espacio y su temporalidad. Es decir, el efecto de des-sedimentación sitúa en un plano a los elementos reunidos en torno a los agenciamientos de la novela. Para ello es necesario entender las relaciones que el algodón cuenta, convocado por Rivera Garza, y ver los procesos de transformación que la tierra, la familia, los campesinos y tantos más han sufrido. De Landa explica en *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, que “el ensamblaje persona es caracterizado por propiedades emergentes producidas por relaciones de exterioridad entre componentes sub-personales (sensaciones, ideas, actitudes proposicionales, hábitos, habilidades)” (2021, p. 72).

La lectura en ensamblajes sigue las dinámicas no lineales, como el funcionamiento del ensamblaje persona aquí expuesto a través de sus propiedades emergentes. Su proceso de conformación no evade las diferencias de poder, sino que se articula en intensidades, que para De Landa operan desde la capacidad de las partes de afectar y ser afectadas. La individuación no es únicamente propiedad de los humanos, sino la capacidad de todo ensamblaje persona, ya sean seres no humanos, objetos, comunidades, ciudades, etc. Como parte de la lectura, presentamos detalles de los ensamblajes “Estación Camarón” (figura 1) y “Terricidio” (figura 2), donde se muestran las relaciones entre las diversas personas, así como algunos componentes sub-personales.

Figura 1

Ensamblaje del capítulo “Estación Camarón”.

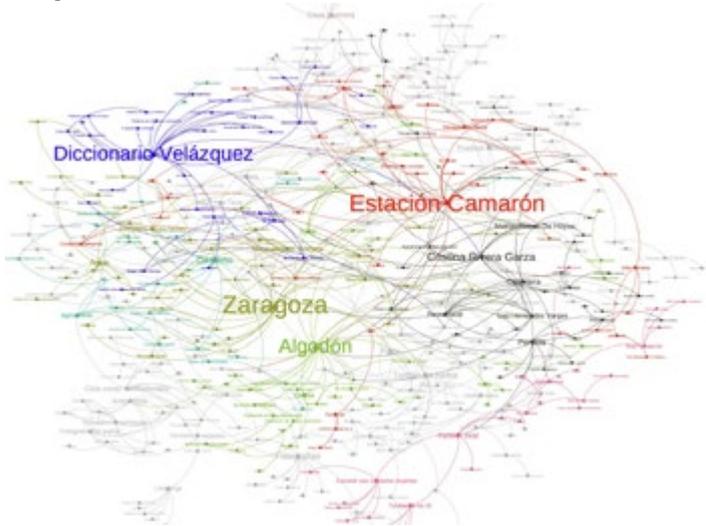


Fuente: Elaboración propia.



Figura 2

Ensamblaje del capítulo "Terricidio".



Fuente: Elaboración propia

La historia no lineal a la que alude De Landa va acompañada de procesos de subjetivación capaces de apreciar las relaciones no causales entre las entidades a partir de la percepción de intensidades. En entrevista con Dolphijn y Van der Tuin, De Landa concibe “[the] subjective experience not as organized conceptually by categories but as literally composed of intensities (of color, sound, aroma, flavor, texture) that are given structure by habitual action” (p. 46).

Realizamos la visualización de los ensamblajes a través de la herramienta *Gephi*² mediante una extracción de datos *bottom-up*³, en la cual a partir de una matriz analizamos la intensidad de las relaciones con base en una lectura cercana. En *Gephi* procesamos las relaciones tabuladas a través del algoritmo distributivo Yifan Hu⁴ y establecimos el tamaño de los nodos en función al tamaño de su grado, el cual se expresa a su vez en el tamaño de las etiquetas. Por último, aplicamos la medida de modularidad para identificar con diferentes colores comunidades de interacción. Una primera lectura de estos dos grafos nos indica la importancia de Estación

² “Gephi is an open source network exploration and manipulation software. Developed modules can import, visualize, spatialize, filter, manipulate and export all types of networks” (Bastian et al., 2009, p. 361)

³ De acuerdo con Rodríguez Cano (2023), la aproximación *bottom-up* o de abajo hacia arriba está “enfocada en la transición de la construcción de matrices a bases de datos a conveniencia teórica del analista” (p. 30). A diferencia de la aproximación de arriba hacia abajo que utiliza la minería de datos para acceder mediante descargas masivas.

⁴ El algoritmo Yifan Hu toma en cuenta la dirección de las fuerzas entre los nodos desde una aproximación multinivel (Hu, 2005, p. 1)



Camarón como uno de los nodos principales que conectan las posibilidades de los ensamblajes, lo que no sucede en otros capítulos no estudiados en este artículo.

En *Autobiografía del algodón*, la narradora se desplaza por un territorio familiar en busca del encuentro con sus desaparecidos. La necesidad documental de atestiguar sus rastros desemboca en la posibilidad de concebir otras formas de relación. El territorio le habla. Las genealogías arquetípicas humanas, que podrían haberse llamado “Autobiografía de los Riveras y los Garzas”, en esta novela se narran desde la existencia del algodón. Los nexos entre el algodón, la llanura y los humanos plantean un recorrido geológico y formas de devenir que dan cuenta de existencias ausentes, que demarcan el paso de todas aquellas fuerzas que ya no pueden dar cuenta, pero que han dejado una huella tras su paso. Como en otras novelas de Rivera Garza, es muy importante explicitar cómo se lleva a cabo la investigación sobre aquello que descubre; en este caso, la atenuación de la voz humana como única escritura capaz de producir un registro. La novela se desentiende de los mecanismos de introspección tradicionales, como la exploración hacia las profundidades del individuo o la busca de la línea consanguínea, para abrirse a una inmanencia relacional, donde lo narrado crea las conexiones de una ontología del ensamblaje. Uno de los personajes que articula la novela es el algodón: en ella podemos ver los territorios a los que ha pertenecido, pero también las manos que lo han tocado, los oídos que han escuchado su historia, los personajes que han visto sus ojos, las riquezas que ha dado y que ha quitado, su interacción con los desastres humanos y naturales. En los ensamblajes aquí analizados, los nodos “Estación Camarón” y “Algodón” son parte de la historia colectiva que demarca una alteridad donde la narradora lee su propia historia.

Entre las estrategias más importantes de la novela, Rivera Garza utiliza a la literatura para narrar materiales documentales, desde telegramas de la administración federal que planean la infraestructura para la cosecha del algodón hasta fotografías de un poblado desaparecido. Por un lado, Rivera Garza utiliza estos materiales para producir las referencias; por el otro, pone al centro la práctica de la imaginación a través del ejercicio literario. Una escritura que utiliza a los archivos como figura primordial, que ata y desata sentidos en torno a las formas en las que se emplean los documentos, con grados amplios de afectación. La novela de Rivera Garza, en este sentido, recuerda la manera en que Donna Haraway piensa los procesos de escritura como figuras de cuerdas, en *Seguir con el problema*: “Las figuras de cuerdas son como historias, proponen y ponen en práctica patrones para que quienes participen habiten, de alguna manera, una tierra herida y vulnerable” (2019, p. 31). Rivera Garza hila las hebras del algodón uniéndolos en textiles desde un texto que crea redes a partir de los estratos y que heterogeneiza las experiencias que el olvido y el silencio suelen homogeneizar. A continuación, nos aproximamos a la lectura de estos



hilos deteniéndonos en algunos nodos principales de los ensamblajes visualizados: el Algodón, Estación Camarón y la presa Don Martín. Leemos estas relaciones entre lo humano y lo no humano desde un posthumanismo crítico; en específico, desde las aproximaciones que se han elaborado en torno a lo inorgánico e inerte.

3. Devenir tierra

Rosi Braidotti plantea que “lo posthumano es un término útil para indagar en los nuevos modos de comprometerse activamente con el presente, razonando sobre algunos de sus aspectos de manera empíricamente fundada, pero no reduccionista, crítica, pero no nihilista” (2015, p. 16). Lo posthumano en Braidotti requiere pensar la producción subjetiva a través de las múltiples maneras en la que establecemos pertenencia; es decir, considerar al yo a través de su alteridad y las diferencias con las que se relaciona (p. 63). Se articula así una subjetivación que se abre paso más allá de la trascendencia y se localiza en dinámicas no lineales con propiedades emergentes, dadas por los ensamblajes o como los llamas Braidotti, “ecologías de pertenencia” (p. 229). En consonancia con la idea de Haraway antes planteada, Braidotti pareciera decirnos que no se trata de encontrar soluciones a la crisis planetaria en la que nos encontramos, sino resignificar aquello que podemos llegar a ser. Desde su materialismo vitalista, Braidotti rechaza toda idea de trascendentalismo y defiende una inmanencia relacional; es decir, para ella no hay una teleología de la razón capaz de dar cuenta de las complejidades de la materia. Desde este planteamiento, toda entidad es relacional y se construye a partir de dichos nexos. Pensar la crisis es explorar lo que podremos ser en conjunto, respondiendo a las fuerzas no humanas. Por ello, Braidotti precisa que “[l]a condición posthumana nos llama urgentemente a reconsiderar, de manera crítica y creativa, en quién y en qué nos estamos convirtiendo en este proceso de metamorfosis” (p. 23). El arte, para Braidotti, es una de las grandes herramientas que tenemos para imaginar y acceder a mundos posthumanos:

El arte es, además, cósmico por su resonancia y, por consiguiente, posthumano de estructura, desde el momento que nos conduce a los límites de aquello que nuestros síes encarnados pueden hacer y sostener. En la medida en que el arte extiende al máximo los confines de la representación, este alcanza los límites de la vida misma y se confronta, así, con los horizontes de la muerte. (p. 130)

Entre las múltiples aproximaciones que estudian los límites de un entendimiento más allá de lo humano, en específico en nuestra relación con lo inorgánico, Braidotti contempla lo que llama un devenir tierra. Para ella la tierra es una categoría transversal que atraviesa otras categorías y, como los otros devenires, nos acerca al devenir imperceptible, donde lo vivo se difumina en el imbricado tejido de sus relaciones con lo no vivo.



El devenir tierra opera en bloques de devenires. Como señalaban Deleuze y Guattari, “[a] las relaciones que componen un individuo, que lo descomponen o lo modifican, corresponden intensidades que lo afectan, aumentan o disminuyen su potencia de acción, que proceden de las partes exteriores o de sus propias partes. Los afectos son devenires” (2010, p. 261). En el apartado donde Braidotti explora el devenir tierra deja sobre todo cuestionamientos para el porvenir de un “sujeto geocentrado”, ya que “las cuestiones de la perspectiva geocentrada y el cambio de la posición de los humanos, de meros agentes biológicos a agentes geológicos, exigen la recomposición de la subjetividad y la comunidad” (2015, p. 101). Una de las prácticas que concibe Braidotti en este devenir tierra es la de la desfamiliarización:

La mejor manera de asumir esta tarea es la estrategia de la desfamiliarización o de la toma de distancia crítica de la visión dominante del sujeto. La desidentificación comprende la pérdida de los hábitos familiares del pensamiento y la representación con el fin de abrir el camino a las alternativas creativas. (p. 107)

Rivera Garza se preocupa por desfamiliarizar la representación del yo. Toma una de las figuras más paradigmáticas de la expresión literaria de la individualidad, como la autobiografía, y la dota de alternativas creativas colectivas, como lo iremos desbrozando más adelante.

Por su parte, Jussi Parikka, en *Una geología de los medios*, rastrea una de las aproximaciones a estos devenires tierra en la psicogeofísica. Ante la pregunta: “¿cuál es el modo en que el suelo, la corteza, las rocas y el mundo geológico sienten?” (p. 129), Parikka responde: “[t]al vez la forma de indagar en ellos no sea mediante discusiones y tratados metafísico-conceptuales, sino más bien a través de excursiones, caminatas, experimentos y ensayos” (p. 129). Construido en consonancia con la psicogeografía de la deriva situacionista, la psicogeofísica se replantea la importancia de prospectar la corteza terrestre en la interrogación del conocimiento posthumano. O cómo lo expone The London Psychogeophysics Summit: “la condición humana está siendo moldeada por la Tierra entera: la psicología como una tectónica de placas de la mente” (como se citó en Parikka, 2021, p. 132). Aunque Parikka emplea estos entrecruces e imaginarios para entender las pesquisas mineralógicas que dan vida al hardware de nuestra tecnología digital, la psicogeofísica también altera los alcances de la escritura como tecnología. Establece una práctica de investigación para andar por la Tierra y atravesar sus estratos.

Salir de la noción del sujeto individual y dominante requiere modalidades de aproximación a la escritura como las antes nombradas: la desapropiación y la heterografía, las cuales buscan escribir desde y con la alteridad. La escritura del texto literario, una de las actividades centrales en *Autobiografía del algodón*, ya sea desde la abuela paterna de Rivera Garza, Petra Peña, volcada en sus cuadernos de tapas negras



y renglones azules, José Revueltas frente a su máquina Oliver o la propia Cristina Rivera Garza reuniendo los materiales de archivo, produce la desfamiliarización del sujeto. Insta a quien empuña la letra o la tecla a buscar más allá de sí y a construirse desde la ausencia de los cuerpos que ya no están. En la novela, el abuelo paterno de Cristina, Chema, observa y enuncia el asombro de ver a su esposa encorvada y ajena:

Pero nada en su vida lo preparó para la reacción que tuvo su cuerpo cuando vio a esa muchacha de talante grave y de modos resueltos escribir algo hermético e intransferible, algo que para él quedaría para siempre en el terreno del misterio. En un acto parecido a la prestidigitación, Petra se comunicaba con lo que no estaba ahí, frente a ella, que casi era lo mismo a decir que Petra mandaba y recibía mensajes de fantasmas y muertos. (p. 43)

Rivera Garza ha afirmado que “[e]scribir es el acto físico de pensar” (2007, p.13). Invocar a los fantasmas y a los muertos, a las ausencias, es un acto misterioso, pero sobre todo un acto material que requiere de un cuerpo para inscribir los signos en un medio. ¿Desde dónde escribimos y cómo trazamos con nuestras palabras los desplazamientos de nuestro cuerpo y, por ende, una tectónica de la mente o una prospección de lo sedimentado? Uno de los inicios de la escritura de *Autobiografía del algodón* se realiza como una escritura *in situ* en Camarón, Nuevo León. Rivera Garza viaja, como otrora los agricultores, sus abuelos o José Revueltas, hacia el territorio. El componente Estación Camarón puede ser desensamblado de la novela y ensamblarse en el dominio de X, antes Twitter, @EstacionCamaron, donde Rivera Garza escribe en tiempo real, del 29 de marzo al 21 de abril del 2016, y *ex profeso* para el Primer Festival de Escritura Digital, acompañada de Claudia Sorais Castañeda, Vega Sánchez Aparicio, Aviva Kana y Suzanne Jill Levine donde territorializan los ritmos de un espacio anterior, mediante traducciones al inglés de la novela de José Revueltas, *El luto humano*; una serie de imágenes de un traslado virtual desde Salamanca, España; así como la investigación que emprenden por carretera dos mujeres solas en busca de huellas pasadas.

De vuelta en la novela, la narradora se cuestiona: “Cómo cambian las cosas de lugar sin moverse un ápice” (pp. 28-29). Las geografías yuxtapuestas de la apreciación geológica recorren las referencias espaciales. Su no linealidad se expresa en el espejo retrovisor donde las dos mujeres solas manejan hacia Estación Camarón y la narradora apunta: “Vamos hacia el pasado y hacia el presente a la vez” (p. 31).

Para Y. M. Lo Feudo lo posthumano se posibilita mediante dos grandes temas: la agencia y los mundos. Esto se lo pregunta desde la afirmación que Heidegger hiciera en torno a lo inerte, declarando que no genera mundo. Sin embargo, de acuerdo con la mirada posthumana que requiere ciertos abandonos y restauraciones de los límites humanos, en la pluralidad de los ensamblajes, “la agencia del ser

humano no sería otra cosa que una agencia material más, igualmente legítima que la acción de las rocas, de las plantas o de los animales” (Lo Feudo, 2022, p. 15).

Además de la escritura humana, otra práctica que conforma *Autobiografía del algodón* es la migración de los cuerpos. El capítulo “Estación Camarón” comienza con el recorrido de José Revueltas por las llanuras del Noreste mexicano y termina con la emigración de Petra Peña, Chema y sus hijos desde Nuevo León a Tamaulipas. Sin embargo, se registran otros traslados y voces del territorio. Mientras que en “Terricidio”, de Estación Camarón la narradora pasa a Houston, Texas, y finalmente a Zaragoza, Coahuila. El constante transcurrir y los viajes son parte del flujo que vincula a la narradora con otras existencias no humanas y con la Tierra. El cimarronaje colonial, las naciones coahuiltecas, apaches, comanches, mezcaleros, mascogos y negros seminoles unen su tránsito al ir y venir de los vientos locos, el desierto y los bisontes. Por igual, los recorridos virtuales que se realizan en la búsqueda de Estación Camarón, por mapas y blogs digitales constituyen un desplazamiento por el territorio que desarticula las lógicas de la presencialidad. Sin embargo, uno de los recorridos donde la crisis entre lo vivo y lo no vivo se evidencia es el camino del agua, el cual permanece sigilosamente implícito a lo largo de la novela, ya que su nodo en realidad es marginal.

Autobiografía del algodón lo deja claro: “El viaje siempre inicia antes. El viaje inicia antes incluso de imaginar el viaje. Ninguna historia de la agricultura podría delectarse sin agua. [...] El viaje inicia con el agua” (p. 36). La enunciación del agua es escasa. No obstante, su acumulación tiene nombre y una cicatriz geológica que altera la estructura de la llanura: la presa Don Martín. Su gestación se produce desde una serie de deseos y actos de habla que producen infraestructura para dar vida al algodón y transformar el desierto del Noreste mexicano. Así lo señala la narradora:

Un buen día, un general que ha ganado la guerra mira hacia el horizonte y, en lugar de ver puro monte seco y hosco, en lugar de ver planicies inhóspitas o espacios vacíos; ve parcelas bien ordenadas, ve cultivos, cosecha. Y piensa: aquí empezará la agricultura. Su declaración sonaría menos rimbombante si no fuera cierta. (p. 14)

La elaboración de la presa Don Martín trae consigo reuniones de planificación que en boca de los gobiernos estatales y federales remiten a la idea de progreso y desarrollo. Rivera Garza recuerda que los cuerpos de quienes construyeron estas obras monumentales de acopio, mayormente cuerpos de indios y mestizos, quedan ahí en los edificios sin contarse. Igual que los cuerpos de la guerra contra el narcotráfico que permanecen como vestigios, partes de la “fosa submarina en medio del desierto” (p. 37). La presa Don Martín es una cicatriz en el territorio que se levantó con la intención de captar agua y crear toda una red que diera impulso a la actividad agrícola de la región. Con ella se erigió el Sistema de



Riego No. 4 y muchas familias migraron a sus alrededores para trabajar las tierras. La mirada de asombro de José Revueltas al ver los miles de ojos del algodón, también se eclipsa frente a la presa Don Martín, así como al agua contenida y domesticada para su uso, en medio del desierto. Esta presa para Revueltas fue “una estatua gris, algo nada más bello que esculpieran para el adorno del paisaje gris” (p. 38). Es más: “Si Revueltas hablaba de la presa como una obra de arte que irrumpía con su belleza la monotonía del desierto, [el general Plutarco Elías] Calles parecía referirse a ella como un milagro” (p. 38). La contención del agua en medio del desierto parece un milagro o una obra de arte, porque “en sus ojos asombrados, tenía pies y la atravesaba, vertical, una osamenta oscura. Erecta y grandiosa, la presa cubría de cortinas de agua como si fueran vestidos. La presa, ese anfiteatro antiguo, solemne y noble” (p. 38). Esta apreciación no connota sólo una lectura prosopopéyica de la infraestructura, sino una capacidad de producir desde su materialidad posibilidades de mundo. La construcción de la presa transforma los comportamientos en torno al espacio y da una posibilidad a los abuelos de la narradora para dejar de ser mineros o nómadas y volverse campesinos, labradores del algodón, a partir de un plan del gobierno posrevolucionario. Ante malas gestiones administrativas, estos campesinos se ven obligados a instaurar una huelga para mejorar las condiciones de la cosecha.

Al finalizar el capítulo “Estación Camarón”, en la subrepticia sincronía de las relaciones y los procesos intensivos, las lluvias colman el Río Bravo y traen consigo un exceso de agua que forza el desmembramiento de la huelga. Una inundación devasta los algodones, pero también a las familias que habitan los campos. Esta marejada de muerte es, a su vez, el nodo de dos inicios y un final: en *El luto humano*, de José Revueltas, inicia el tiempo denso y geológico de unas acciones ralentizadas con la niña Chonita ya muerta y el agua que lo empieza a consumir todo, entrando por todas las habitaciones en medio del luto; la emigración extraña de los abuelos paternos de la narradora; y, por último, la desterritorialización de Estación Camarón. Rivera Garza emplea esta yuxtaposición de eventos para dar forma a su relación con este espacio y para narrar sus devenires como viajes en su novela. Devenires que se narran desde las afectos que Rivera Garza produce sobre esta tierra que ya no existe.

Yuxtaponer las geografías que se han ido sedimentando una sobre otra a través de la escritura, como acto físico de pensar, conlleva repensar a Estación Camarón como muchos Estación Camarón, no sólo a través del tiempo, sino en la reunión de existencias que le han dado forma. Estos desplazamientos son posibilidades de encuentro y desencuentro, dado que conciben nodos articulados en escrituras no siempre legibles, recombinaciones de presencias y ausencias que transforman los cuerpos mediante representaciones de un yo colectivo, donde Estación Camarón también narra su multiplicidad, sus muchas formas de ser, participar en en los ensamblajes y crear mundos.

4. Estación Camarón: la ausencia del Cretácico Tardío

La ausencia en Estación Camarón se expresa en el abandono y la pérdida de un ritmo compartido entre las diversas entidades. Los ecos de una tensa conversación entre los generales que declararon la aparición del algodón y las aguas desbordadas que lo inundaron todo traen consigo fantasmas de otras aguas. Incluso en los nombres de los espacios se asimila una lectura a través de las capas del subsuelo. Leemos en la novela:

De ser puntos insignificantes en el mapa de una estepa con fama de inhabitable o de un desierto que a todos mantiene a raya se convierten ahora en lugares con nombre: Estación Rodríguez, por el apellido de los dueños de un rancho; Estación Camarón, por el color rojizo que se desprende de las aguas de un río. (p. 14)

Las tonalidades rojizas y grisáceas, del camarón, pueden referir a las posibilidades de las lutitas y a los suelos arcillosos de ambientes de depósito marino. “La sedimentación de estos pequeños granos [de lutita] está asociada a ambientes ‘tranquilos’ como ciénagas, llanuras fluviales expuestas a inundaciones y porciones de las cuencas oceánicas profundas” (Tarbuck y Ludgens, 2011, p. 25). Como indica el INEGI, las lutitas afloran en la Gran Llanura Norteamericana y pertenecen al Periodo Cretácico, del Mesozoico (1986, p. 25). El Cretácico, como explica Francisco Anguita en *Biografía de la Tierra*, remite a su vez a un periodo de grandes transgresiones, de divisiones terrestres y asentamientos marinos en lo que ahora conocemos como desierto, aquí en el Noreste de México, donde ingresó el Mar Interior del Cretácico:

Como una persona que, en su tercera edad, volviese a tener aspecto infantil, a mediados del Cretácico la Tierra volvió a parecerse al planeta marino del Arcaico. El nivel de los océanos subió más de 200 metros, casi la mitad de la superficie de los continentes quedó cubierta por mares someros: Norteamérica, África, Australia fueron partidas en dos por las aguas, y Europa se convirtió en un archipiélago. Esta curiosa situación se prolongó durante treinta millones de años. (2011, p. 235)

Esas mismas inundaciones del Cretácico Tardío son las que vieron aparecer proliferaciones de angiospermas, plantas con flores, entre las que se halla el algodón mexicano. La inundación que desfigura el continente trae consigo suelos aluviales. Esta sedimentación guarda una imposibilidad para la existencia del algodón: tierras salitrosas que complicaron la fertilidad de los suelos. Rivera Garza precisa en su novela: “el río Salado no se llamaba salado por mera casualidad” (pp. 74-75). El afloramiento de las lutitas, parte de las Formación Eagle Ford en el Norte de Nuevo León (Ramírez et al., 2023; González Betancourt et al., 2020), también predispone condiciones para el depósito orgánico y, por lo tanto, una capacidad para albergar hidrocarburos. Los procesos geológicos de esta tierra tantas veces inundada crearon



poco a poco los georrecursos por los cuales ha sido y es alterada ahora en el Antropoceno. Rivera Garza es testigo de este abuso.

En la novela, la inundación del México postrevolucionario desterró el “orden que el algodón había impuesto sobre la llanura” (p. 17). A estas reminiscencias del Cretácico donde el mar se extendía somero le siguió una cruenta sequía que instauró nuevamente el desierto. Porque “el territorio que alguna vez Revueltas describió como una tierra blancuzca e hiriente sigue siendo el mismo. Si el algodón produjo una riqueza sin par en la región; el algodón se la arrebató y hasta le pidió más” (p.30). Cuando las dos mujeres solas intentan encontrar Estación Camarón, lo que presencian son ruinas, doble negación de una realidad deshecha. Sin embargo, desde el espacio virtual le dan forma a esta ausencia a través de la escritura. Estación Camarón se muestra en la novela de Revueltas, pero también en el espacio virtual de una comunidad que recuerda con afecto la ciudad algodонера. En esa ausencia, Rivera Garza nos recuerda: “nunca como en los pueblos por donde pasó el algodón, y la protesta contra la explotación y la desigualdad que provoca el algodón, he sentido el paso del tiempo como un castigo” (p. 76). En la ruina, donde ya no está Estación Camarón ni la inundación, yacen erosionados los suelos y las historias. En la ausencia del Cretácico Tardío, *Autobiografía del algodón* remite a los inicios de las plantas con flores, del Mar Interior, del fluir de un territorio hosco, agreste, pero también advierte sobre la catástrofe de la muerte de lo no vivo. ¿Dónde encontrar este territorio perdido en el que ya no queda nada debido a la infiltración del agua tóxica del fracking? Eso expresa el capítulo “Terricidio”, donde Rivera Garza narra el asesinato de la tierra. Al finalizar la novela, en Estación Camarón, las retroexcavadoras destrozan los vestigios de lo que queda para darle paso a la maquinaria que infiltrará a presión, en las lutitas, agua, arena y químicos como el cadmio o el arsénico para extraer gas, provocando un grave deterioro ambiental y el terricidio de Estación Camarón.

La narradora trata de dirigirse a El Poblado, cerca de Matamoros, a la casa familiar; pero, como otras tierras del algodón, ese espacio se ha transformado en un espacio de sangre y muerte por la violencia del Estado y el narco. El asesinato de la tierra no es simplemente generar la degradación de las características físicas del suelo, sino también la clausura de las posibilidades de su re/territorialización. Lo explica la narradora en la novela: “Dice Gastón Gordillo que los pueblos fantasmas son sitios destruidos no porque estén hechos añicos físicamente, sino porque las relaciones sociales que les dieron vida se han disuelto” (p. 289).

Rivera Garza genera una sensibilidad hacia las materialidades que dan forma a la escritura y a la Tierra, que se hilan en un ensamblaje de subjetivaciones. Esta sensibilidad y afectos que construyen en torno a Estación Camarón buscan

regresarle la vida. Para la escritora, la tierra puede ser resucitada al trabajar con las materialidades que otrora la crearon; es decir, re-escribir la tierra. Como ella lo expresa: “Re-escribir, que es resucitar” (p. 291).

Rivera Garza lee la efusividad de las voces no humanas y las expresiones de la Tierra, como ella anota sobre José Revueltas: “Pero poco a poco su entusiasmo, su manera de asombrarse por igual ante toda cosa viva o cosa inerte, le fueron ganando” (p. 59). En su trabajo de escucha cuidadoso, de ser todo oídos, José Revueltas es un animista, que siente que el cosmos lo observa y que la protesta digna de los trabajadores del algodón también es un murmullo imperceptible de la geología histórica: cuerpos que se desintegran y se integran a los nutrientes de la edafosfera, voces que se confunden con la atmósfera. Así lo escribe la narradora en el momento que el joven José Revueltas contempla el cielo estrellado desde el Sistema de Riego No. 4:

Algo debería estarlos viendo desde la bóveda del universo, y ese algo no podía ser divino. Las estrellas tienen historia. Las constelaciones tienen historia. Todo era materia viva, ennegrecida, adusta. La vida así, tan pequeña y tan heroica, sólo tendría sentido si alguien o algo la registraba desde allá arriba: ojos desde Venus; ojos desde Urano. El murmullo de los asambleístas era apenas un trazo que aparecía y desaparecía para esos ojos foráneos que los espían desde las estrellas, pero era un trazo al fin y al cabo. Algo real. Algo con inicio y, con suerte, algo con final. (p. 26)

La autobiografía que propone Rivera Garza es una historia de multiplicidades, ya que recupera la re-escritura como un ejercicio para resucitar la tierra asesinado; es decir, los muchos Estación Camarón que conviven en su lectura vertical. Por igual en su novela se explicitan las subjetivaciones geocentradas donde el territorio ensambla y es ensamblado con otras entidades. En ella aprende a territorializar el espacio, no repoblándolo de humanos, sino escribiéndolo mediante procesos de memoria y duelo junto a los muertos y los fantasmas. La escritora se asombra de la vida que hay en la materia inerte.

La escala de miradas, de ojos desde Venus o Urano se representa en las imágenes que Vega Sánchez Aparicio (figura 3) crea con varios materiales e integran la novela *Autobiografía del algodón*: fotografías del blog sobre Ciudad Anáhuac y Estación Camarón, fotografías de las manos de Cristina Rivera Garza y réplicas de la letra manuscrita de José Revueltas. Las imágenes representan geografías yuxtapuestas y trazos de personas humanas y no humanas que alguna vez estuvieron ahí: sombras de un espacio compartido y tiempos entrelazados por la materialidad. En esas miradas cósmicas, la Tierra desdibuja los propios desplazamientos de su conformación. La re-escritura y la creatividad humana imaginan desde el afecto cómo ser más que sólo humanos, para resucitar los cuerpos que mueren injustamente, incluso el cuerpo terrestre de Estación Camarón.



Figura 3

La presa, ese anfiteatro antiguo, solemne y noble.



Fuente: Sánchez Aparicio, V. (2020). La presa, ese anfiteatro antiguo, solemne y noble. En Cristina Rivera Garza, *Autobiografía del algodón*. Literatura Random House.

Las imágenes de Sánchez Aparicio dan cuenta de una geología atenta a los afloramientos y a la multiplicidad de Estación Camarón, de las historias que lo entretejen. Por igual, reafirman la actividad colectiva que involucra narrar los territorios para hacerlos presentes desde sus huellas.

5. Conclusiones

La lectura propuesta es este artículo no es producto de un análisis causal, sino de una apreciación de las relaciones que construyen una historia colectiva, la de Cristina Rivera Garza, que es singular a la vez que le excede y que comparte con el algodón, sus abuelos, otros escritores y con Estación Camarón. Su autobiografía, como exploración literaria del yo, se articula a través de su escritura desapropiativa y heterográfica. La perspectiva geológica que propone se hace visible en los nodos que muestran una mayor centralidad en los ensamblajes presentados: entidades humanas, como sus abuelos, Petra y Chema; y no humanas, como el algodón, la presa Don Martín y Estación Camarón. El pequeño nodo del elemento Cristina Rivera Garza queda repartido en la multiplicidad con los muchos agentes que construyen los ensamblajes aquí estudiados.



El pensamiento posthumano nos ofrece claves para acercarnos a esta novela de Cristina Rivera Garza. En ella, la autora es sensible a los poderes que tiene la escritura literaria para territorializar las ruinas de espacios destruidos por el capitalismo o el extractivismo energético. La importancia de visualizar esta colectividad de entidades nos permite configurar una red donde la autora se geocentra, dando pie a un devenir tierra, dentro de un bloque de devenires, que se construye a través de afectos. La visualización de los ensamblajes en las novelas es una gran herramienta que permite a los investigadores navegar la complejidad de las escrituras geológicas.

En los capítulos que analizamos identificamos estrategias de escritura como la desfamiliarización de la autoría única; la escritura *in situ* que realiza la autora con otras mujeres, registrada en el perfil @EstacionCamaron; las fotografías de Vega Sánchez Aparicio para construir geografías yuxtapuestas; el uso de escrituras compartidas, como blogs virtuales; y, la re-escritura del espacio con José Revueltas. En esta re-escritura, *El luto humano* se transforma en una resurrección posthumana, donde el algodón y la tierra narran una de sus múltiples historias. En la novela de Rivera Garza se evidencian los preceptos de un materialismo vitalista, ya que la autora no sólo se conduele por la muerte humana, sino que se lamenta de la destrucción de Estación Camarón. Las búsquedas que establece la narradora, e.g. los cuerpos de sus familiares desaparecidos, la historia de la tierra común, la manera de escribir colaborativamente un destino, son otras formas de narrar los procesos de subjetivación desde la crisis climática del Siglo XXI.

Queda pendiente, en esta lectura, recorrer esas tierras para escuchar las materialidades vibrantes y lo que tienen todavía por decir. El análisis a partir de ensamblajes es pertinente también en los capítulos de *Autobiografía del algodón* no incluidos en este artículo, donde Cristina Rivera Garza se desplaza y dialoga con el Río Bravo o la Meseta Central de México, por mencionar algunos. En ellos afloran otras relaciones con otros territorios y se utilizan estas y otras estrategias de escritura para des-sedimentar los estratos.

Referencias bibliográficas

- Andúgar, R. (2023). The Affective Force of the Landscape in Cristina Rivera Garza's *El mal de la taiga*. En J. M. Gómez (Ed.), *Ibero-American ecocriticism: Cultural and social explorations*. Lexington Books.
- Anguita, F. (2011). *Biografía de la Tierra: Historia de un planeta singular*. Aguilar.
- Bastian, M., Heymann, S., y Jacomy, M. (2009). Gephi: An Open Source Software for Exploring and Manipulating Networks. *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media*, 3(1), 361-362.



- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante: Una ecología política de las cosas*. Caja Negra Editora.
- Boyer, D., y Morton, T. (2021). *Hyposubjects: On becoming human*. Open Humanities Press.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Chakrabarty, D. (2009). Clima e historia: Cuatro tesis. *Pasajes: revista de pensamiento contemporáneo*, 31, 51-69.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(6867), 23-23. <https://doi.org/10.1038/415023a>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- De Landa, M. (1995, mayo 26). *The Geology of Morals: A Neomaterialist Interpretation* [Paper presentation]. Virtual Futures '95 Conference, University of Warwick, Reino Unido. <http://www.t0.or.at/delanda/geology.htm>
- De Landa, M. (2021). *Teoría de los ensamblajes y complejidad social* (C. de Landa Acosta, Trad.). Tinta Limón.
- Dolphijn, R., y Tuin, I. van der. (2012). *New materialism: Interviews y cartographies*. Open humanities press.
- Estación Camarón [@EstacionCamaron]. (s. f.). Posts [Perfil de X]. Recuperado el 8 de marzo de 2024, de https://x.com/estacioncamaron?s=11yt=p250xi9uiQLC-1D6xt_dYw
- Fondo de Cultura Económica (Mexico), y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Mexico) (Eds.). (2007). "Escribir un libro que no es mío". En *La novela según los novelistas* (1. ed). Fondo de Cultura Económica: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Giorgi, G. (2021). "Temblor del tiempo humano": Política de la novela en Juan Cárdenas. *Cuadernos de Literatura*, 24. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl24.thpn>
- González Betancourt, A. Y., González Partida, E., Piedad Sánchez, N., Carrillo Chávez, A., González Ruiz, L. E., y González Ruiz, D. (2020). Diagénesis de la Formación Eagle Ford y sus marcadores térmicos como productora de gas no convencional. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, 72(2), A151219.
- Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Hu, Y. (2005). Efficient and high quality force-directed graph drawing. *The Mathematica Journal*, 10, 37-71.



- INEGI. (1986). *Síntesis geográfica del estado de Nuevo León*. http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825220747/702825220747_4.pdf
- Keizman, B. (2020). Sensibilities and human and non-human readjustments in the narrative of Cristina Rivera Garza. *Anclajes*, 24(3), 189-203.
- Lo Feudo, Y. M. (2022). Mundos y agencias posthumanos. *Cuadernos Filosóficos*, (19). <https://cuadernosfilosoficos.unr.edu.ar/index.php/cf/article/view/154/150>
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.
- Parikka, J. (2021). Psicogeofísica de la tecnología. En *Una geología de los medios* (p. 295). Caja Negra.
- Ramírez Fernández, J. A., Jenchen, U., Montalvo Arrieta, J. C., Salinas Jasso, J. A., Velasco Tapia, F, y Navarro de León, I. (2023). *Síntesis geológica del Estado de Nuevo León*. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Revueltas, J. (2014). *El luto humano*. Ediciones Era.
- Rivera Garza, C. (2007). “Escribir un libro que no es mío”. En Cristina Rivera Garza (Coord.), *La novela según los novelistas*. Fondo de Cultura Económica: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rivera Garza, C. (2012). *El mal de la Taiga*. Tusquets Editores.
- Rivera Garza, C. (2013). *Los muertos indóciles: Necroescrituras y desapropiación*. Tusquets Editores México.
- Rivera Garza, C. (2016). *Había mucha neblina o humo o no sé qué*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Rivera Garza, C. (2020). *Autobiografía del algodón*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Rivera Garza, C. (2022). *Escrituras geológicas*. Iberoamericana; Vervuert.
- Rodríguez-Cano, C. A. (2021). “Minería de datos y Análisis de Redes Sociales: Malabarismos de una experiencia de investigación”. En D. Flores-Márquez (Ed.), *La imaginación metodológica: Coordenadas, rutas y apuestas para estudio de la cultura digital*. Tintable.
- Sánchez Aparicio, V. (2020). La presa, ese anfiteatro antiguo, solemne y noble. En Cristina Rivera Garza, *Autobiografía del algodón*. Penguin Random House Grupo Editorial.



- Tarbuck, E. J., y Lutgens, F. K. (2011). *Ciencias de la Tierra: Una introducción a la geología física*. Pearson Educación de México, SA de CV.
- Witze, A. (2024, 6 de marzo). Geologists reject the Anthropocene as Earth's new epoch— After 15 years of debate. *Nature*. <https://doi.org/10.1038/d41586-024-00675-8>
- Yusoff, K. (2015). Geologic subjects: Nonhuman origins, geomorphic aesthetics and the art of becoming in human. *Cultural Geographies*, 22(3), 383-407. <https://doi.org/10.1177/1474474014545301>

**Nulla modo separari valet.
La superación del sujeto moderno desde
la antropología de Hildegarda de Bingen**

*Nulla modo separari valet.
The Overcoming of the Modern Subject from the Anthropology of Hildegard of Bingen*

*Nullomi separari valet shinashnalla.
Hildegarda de Bingenpa antropología yachaypi moderno runakuna imasha ñawpaman
rinamanta ríman*

Miguel Escobar Torres
miguel.escobar@urjc.es
ORCID: 0000-0002-0906-142X
Universidad Rey Juan Carlos
Madrid, España

Cita recomendada:

Escobar Torres, M. (2024). Nulla modo separari valet. La superación del sujeto moderno desde la antropología de Hildegarda de Bingen. *Revista Sarance*, (52), 110 - 129. DOI: 10.51306/iosarance.052.05

.....

Resumen

En el presente artículo defiendo la necesidad de volver sobre la antropología hildegardiana, que concibe al hombre como crisol de la creación y tan unido a la tierra que no puede separarse de ella, pues nos proporciona las herramientas gnoseológicas y metafísicas que permiten diagnosticar al sujeto moderno y superarlo, alumbrando de este modo una forma distinta de dominio. La relación entre el hombre y la naturaleza debe estar marcada no por un dominio arbitrario y limitado sólo por el puro poder, como se desprende del sujeto ausente de la modernidad, sino por una acción humana que, nutriendo la tierra de la que el hombre mismo está hecho, garantice la armonía y el equilibrio de un ecosistema humanizado.

Palabras clave: sujeto moderno; *dominium*; ecología; Descartes; Hildegarda de Bingen.

.....



Abstract

In this article I defend the need to return to Hildegardian anthropology, which understands man as the crucible of creation and so united to the Earth that he cannot be separated from it, since it provides us with the epistemological and metaphysical tools that allow us to diagnose the modern subject and overcome it, thus illuminating a different form of mastery. The relationship between man and nature must be marked not by an arbitrary dominion limited only by pure power, as is evident from the absent subject of modernity, but by a human action that, nourishing the earth from which man himself is done, guarantees the harmony and balance of a humanized ecosystem.

Keywords: modern subject; dominium; ecology; Descartes; Hildegard of Bingen.

.....

Tukuys huk:

Hildegarda de Bingenpa antropología yachayman tikranamantami kay killkaypika riman. Kay yachakka ninmi ñukanchik runakunaka kay pachapa shunku shina kanchik, chaymanta allpa mamawan tantanahushka pakta kawsanchik. Chay yuyaymi ñukanchikta yachachin pikunatak kanchik, imashatak kawsana kanchik. Hildegarda de Bingen warmika yanmi kashka kay pakta kawsaytaka alliman hamutashpaka kunanpi llakikunatapashmari alli rikushpa ñawpaman llukshi usharinka nin. Shinallami kay pachapi kawsay usharinka allpa mamawan shuklla shina. Runakunaka allpa mamataka mana hatunyashpaka rikuna kanchikchu nin. Ashtawankarin allpata huyashpa, rikushpa, mikuchishpa pay alli kachun yashpa kawsana kanchik nin. Shinaman alli kawsashpallami runakunapash, allpa mamapash alli karinka.

Sinchilla shimikuna: moderno runakuna; dominium; allpa yachay; Descartes; Hildegarda de Bingen.



1. Introducción

La urgente necesidad de repensar la relación entre el hombre y la naturaleza convierte esta cuestión en uno de los temas de nuestro tiempo. La razón de esta urgencia reside en que la concepción moderna de esta relación, fundada en un dominio humano arbitrario y sin más límite que el mero poder, parece estar alcanzando un punto de no retorno, y su visible efecto sobre el medio ha llevado a algunos autores a tratar de elevar este fenómeno a la categoría de época geológica, reemplazando el holoceno por el presunto “antropoceno”. No obstante, el fin de este artículo no es discutir si tal propuesta es o no adecuada, sino indagar en los orígenes históricos del modo moderno de comprender este dominio del hombre sobre la naturaleza y plantear una visión *real* y alternativa.

En la primera parte investigo la génesis del sujeto moderno: partiendo del modo en que este es tematizado en Descartes, Bacon y Kant, donde se formulan sus rasgos principales; se trazan los orígenes del ámbito metafísico formal, abstracto y neutro, ajeno a la tierra del sujeto desencarnado, que se pueden hallar en el siglo XIII en el formalismo metafísico de Duns Escoto. En tercer lugar, argumento que los orígenes prácticos –entendidos como una aproximación epistémica pre-metódica– de este extrañamiento teórico escotista se pueden hallar ya en la emergencia de la racionalidad liberal en las escuelas catedralicias del siglo XII. En cuarto lugar, examino la importancia que tiene este doble extrañamiento para la acción humana sobre la naturaleza, entendida ya como un *dominium* arbitrario y despótico que incluye la posibilidad de la destrucción del objeto de dominio.

Finalmente, frente a esta genealogía del sujeto moderno, la segunda parte recupera el paradigma cosmológico y antropológico de Hildegarda de Bingen, que se erige como principal representante de un paradigma alternativo a la racionalidad liberal. Esta cosmología da cuenta de la posición que en el cosmos ocupa el ser humano, concebido como crisol de la creación, alumbrando una forma distinta de dominio que se antoja necesario recuperar en nuestro siglo.

2. Génesis del sujeto moderno

2.1. *El sujeto moderno y el abandono de la tierra*

En pocas obras se hace tan patente el abandono del mundo por parte del hombre como en la de Descartes, quien, partiendo de una aproximación a la naturaleza con base en la sospecha, sale de la tierra para desembarcar en nuevos puertos que aún estaban por definir. En efecto, es esta aproximación epistémica



dubitante y temerosa de error la que lleva al filósofo francés a poner entre paréntesis el mundo y afirmar que nada hay cierto en él (Descartes, 2007, p. 282). Esta búsqueda de la certeza finaliza con el hallazgo del yo pensante (*cogito*) como el ansiado *fundamentum inconcussum*, la primera evidencia que aparece a la mente – es decir, a sí misma– de modo claro y distinto y que servirá de roca firme sobre la que asentar su sistema filosófico y científico. Sin embargo, el hecho de que el *cogito* se haya presentado como evidencia en oposición al carácter dudoso de un mundo entendido como realidad extramental lleva a Descartes a caracterizar a este *cogito* como un sujeto desencarnado y esencialmente distinto del mundo, llegando a confesar que se podía imaginar a sí mismo “sin cuerpo y sin mundo ni lugar en que estuviese” (p. 242), para, en consecuencia, identificar al sujeto como una

sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar, y que, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material, de suerte que este yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que él y que, aunque no existiese, el alma no dejaría de ser como es. (Descartes, 2007, p. 243).

A partir de este razonamiento, no sólo se abre un hiato difícilmente salvable entre el sujeto y el mundo basado en una distinción *absoluta* que hace concebible la existencia de ambas *rei* de manera aislada y, por así decirlo, predicadas únicamente de sí mismas, sino que también apunta a la abstracción, la universalidad y la sustancialidad como algunas de sus características esenciales. En este sentido, Descartes abre un nuevo ámbito ontológico que cabe definir como el que al sujeto le es propio. No obstante, en la medida en que este sujeto puede entenderse “sin lugar” y “no tiene necesidad de lugar alguno”, este ámbito ontológico se presenta como un *locus* meramente formal. Teniendo en cuenta que el “lugar” requiere la extensión, el ámbito del sujeto bien podría ser interpretado como un no-lugar o un ámbito u-tópico¹. Del mismo modo, la descripción cartesiana del *cogito* como actividad racional que se puede imaginar a sí misma fuera de la extensión admite la posibilidad de concebir la universalidad como uno de sus atributos esenciales. Sin embargo, la falta de un espacio concreto que pueda definirse como hogar esencial del *cogito* hace paradójicamente que lo universal de este atributo sea no su presencia, sino justamente su ausencia. Según el argumento de Descartes, donde llega a definirse como un “vagabundo que gusta de extraviarse” (Descartes, 2007, p. 286), el sujeto queda perdido —suspendido— en el espacio formal e indiferente, esencialmente distinto del mundo concreto de los cuerpos, que ha descubierto a partir de su imaginación activa en una especie de experimento mental que recuerda al del “hombre flotante” de Avicena. Lo que legitima el aislamiento tanto formal como real del sujeto es que esta entidad, cuya actividad esencial es el pensamiento,

¹ Entiéndase esta acepción de “no-lugar” en un sentido distinto al interesante concepto acuñado por Marc Augé. En nuestro caso, la palabra se usa en el contexto de una reflexión no tanto sociológica como metafísica.



es independiente de la extensión, y esta independencia se hace efectiva en su categorización como substancia (*res*), de modo que no se da una unión sinérgica entre los dos ámbitos, sino una suerte de superposición o añadido mecánico de dos realidades mutuamente ajenas.

En la filosofía de Descartes existe una correlación entre la búsqueda de la neutralidad como atributo esencial del sujeto moderno y la mirada suspicaz hacia la *res extensa* —o todo cuanto no sea *cogito*—. El miedo al error que late en la obra de los padres del método científico motiva el rechazo de la tradición y la consideración de la naturaleza —entendida ya en términos de objeto de conocimiento— como una realidad ajena que amenaza la libertad del hombre. En este sentido, la neutralidad del sujeto moderno es tematizada en la teoría baconiana de los ídolos, si bien a través de una vía negativa. Con la asepsia como fin, Francis Bacon emprende al inicio del *Novum Organum* un proceso de “descontaminación” del sujeto cognoscente que lleva consigo una desnaturalización, una universalización, un mutismo prelógico y un futurismo que rechaza todo lo anterior. Así, Bacon define el ídolo de la tribu como aquel conjunto de prejuicios inherentes a la naturaleza humana, concebida como un “espejo que refleja desigualmente los rayos de la naturaleza, pues mezcla su naturaleza con la naturaleza de las cosas, distorsionando y recubriendo a esta última” (Bacon, 2011, p. 70). Por tanto, para evitar corromper la pureza del objeto por conocer, el sujeto que conoce debe previamente pasar por un filtro que, de alguna manera, lo despoja de su naturaleza. En segundo lugar, es preciso que, para no mancillar el proceso cognoscitivo, el sujeto escape con anterioridad de la caverna de su propia esfera particular, de modo que, rompiendo las cadenas de lo individual, se establezca en la esfera universal (Bacon, 2011, p. 70). El sujeto baconiano no se despoja únicamente de aquello que es común a todos los hombres, sino también de su particularidad. En tercer lugar, Bacon reacciona a la amenaza de “mezcla” del lenguaje, que corrompe la pureza del objeto: “las palabras ejercen una extraordinaria violencia sobre el entendimiento y lo perturban todo” (Bacon, 2011, p. 71). El sujeto debe, por tanto, liberarse de la cultura que, a través de su red de lenguaje, se adelanta siempre con sus prenociones a la huidiza naturaleza del objeto, y alcanzar un estado prístino de mutismo neutral anterior al idioma. Por último, para postular el método como nueva garantía de conocimiento, es necesario rechazar, como también hace Descartes en las primeras partes del *Discurso del método*, el modo de ver el mundo que nos ha legado la tradición. Con el ídolo del teatro, Bacon advierte al lector acerca de los “mundos ficticios y teatrales” legitimados por “tradición, credulidad y negligencia” (Bacon, 2011, p. 72), en una llamada postmoderna —*avant la lettre*— a liberarse de los metarrelatos heredados con el fin de ceñir la actividad científica a una “realidad” que parece acercarse peligrosamente a lo que Agamben ha tenido a bien llamar “nuda vita”. Por lo tanto, el sujeto baconiano debe, por tanto, abandonar la fe, entendida ya sea como una mera creencia privada alojada en la esfera psíquica y que



puede no tener contacto con lo real. En resumen: sólo un sujeto desnaturalizado, universal, desculturizado y descreído puede alcanzar el ideal de neutralidad que debe acompañar a toda actividad científica genuina, aunque para ello tengamos que postular la existencia de una entidad pensante que despegue de la tierra y (des) aterrizza en un nuevo espacio formal e indiferente, ausente del mundo.

En Kant se diluye el optimismo baconiano en la existencia de un sujeto neutral capaz de aprehender el objeto en su pureza. Como juzga la razón desde su propio tribunal, la mezcla es un obstáculo insalvable, y la ciencia debe capitular y admitir como objeto no la cosa en sí, sino la cosa en tanto que aparece, es decir, en cuanto encuadrada en los límites de las formas *a priori* de la sensibilidad (*fenómeno*). La mezcla se erige así como un hiato que separa radicalmente al hombre del mundo y muestra el camino hacia el desvanecimiento del ser (Cunningham, 2002, p. 74). El hombre queda enclaustrado en su propia subjetividad, pero también en el propio sujeto tiene lugar una escisión: debe haber un “yo pienso en absoluto” que acompañe a todas las representaciones. Este “yo” es, por tanto, pensado en *absoluto*, como entidad aislable de toda posible representación y, por tanto, esencialmente *formal*. En Kant, la separación entre el hombre y el mundo se acentúa aún más, operando no sólo en el ámbito epistémico, sino también en el real, pues la relación de conocimiento entraña una correspondencia metafísica. Como advierte Fichte, discípulo de Kant, la misión del Yo es oponer resistencia al mundo —entendido como No-Yo— al que mira de frente, en una oposición que precisa de un extrañamiento ontológico mutuo. La tierra no es ya el lugar *del* que es el hombre, sino su ansiado trofeo.

2.2. La arqueología filosófica y el origen de la modernidad: el extrañamiento teórico

El sujeto moderno ausente del mundo no brotó espontáneamente: fue preciso que se diesen unas condiciones teóricas concretas que hicieran posible su emergencia sin que ello pareciera absurdo. Se antoja necesario, en consecuencia, emprender una tarea de arqueología filosófica que permita diagnosticar la modernidad —como la condición que determina el momento presente— e identificar su origen histórico y la mutación de la relación entre hombre y mundo que la acompaña. Esta arqueología filosófica implica un repensar la tradición con el fin de precisar la debilidad teórica que posibilitó el colapso de la ciudad litúrgica (Milbank et al., 1999, p. 3). En este sentido, si lo que informa la mentalidad moderna es la razón secular, entonces resulta oportuno identificar en qué momento de la historia de la filosofía aparece tal racionalidad, pues “hubo una vez en que no existía lo secular” (Cf. Milbank, 2004, p. 25). En otras palabras, “lo secular como ámbito o dominio ha tenido que ser instituido o *imaginado* tanto en la teoría como en la práctica” (Milbank, 2004, p. 25). En consecuencia, debemos apuntar no sólo a un extrañamiento teórico del hombre respecto del mundo, sino también a un extrañamiento práctico. En este apartado



examinaremos el movimiento teórico que provoca este extrañamiento, y situaremos la “destrucción de la ciudad litúrgica y doxológica” en el “interior mismo del orden litúrgico” (Pickstock, 2005, p. 17), de modo que lo que se instaure como orden secular moderno no sea sino una “parodia del orden litúrgico” (Pickstock, 2005, p. 173). Tal extrañamiento teórico tuvo lugar, por tanto, en el contexto teológico de siglo XIII, concretamente en las teorías escotistas de la univocidad del ser y de la distinción formal.

Frente al agustinismo dominante en la escolástica, que tendía a identificar al hombre con el alma y a concebir el cuerpo como un añadido externo a su disposición, Tomás de Aquino optó por reforzar la unión entre el hombre y el mundo a través de la unidad de la forma substancial y el conocimiento por los sentidos como condición necesaria de todo conocimiento posible: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (Pieper, 1966, p. 29). Los franciscanos, abanderados de la ortodoxia agustiniana y recelosos de Aristóteles, aunque copiando su estilo lógico y analítico, ven defendida su posición por Buenaventura y Duns Escoto. Fue este último quien, con el fin de salvar la teología y distinguirla de la metafísica, introdujo paradójicamente lo secular como un espacio de autonomía de lo creado respecto del Creador que finalmente causaría un alejamiento no sólo de Dios, sino también del mundo. Su búsqueda lógica de la simplicidad tiene como fin el Ser unívoco, aislado, predicado de sí mismo y nítidamente diferenciado tanto de Dios como de la creación. Así, la tesis de la univocidad del ser, opuesta a la *analogia entis* tomasiana, consiste en afirmar que, en los enunciados “Dios es” y “la criatura es”, el “es” se dice en uno y el mismo sentido². Es posible diferenciar entre Dios y la criatura en virtud de la distinción modal, lo que excluye la radicalidad platónica que permite la participación analógica de todas las cosas en Dios. De este modo Escoto trata de legitimar la teología como disciplina lógicamente viable, pues existe algo común a Dios y las criaturas: el Ser unívoco que se predica de ambos y cuya comunidad trasciende todo apéndice modal, de modo que cuanto es, sea infinito o finito, está en última instancia subordinado a los límites de su esfera (Pickstock, 2005, p. 174). Sin embargo, la comunidad del ser unívoco, lejos de acercar a Dios y a las criaturas, acaba por abrir una cesura medida por la infinita distancia entre unos modos finito e infinito entre los que no cabe la analogía. El infinito imparticipable que media entre Dios y lo creado es ocupado por el ser unívoco, neutral, indiferente, abstracto, universal y radicalmente simple. El mundo, aunque comparta con Dios este Ser objeto de la nueva metafísica, queda, no obstante, vacío de lo sagrado y, por tanto, esencialmente *disponible*: “la matematización de la realidad (...) encuentra sus raíces en el aserto escotista de la univocidad del ser que (...) convierte la realidad en una especie de materia sometida a la lógica.” (Pickstock, 2005, p. 183).

² Tanto la univocidad del ser como la distinción formal son desarrolladas en el *Opus oxoniense*.



La hipóstasis³ del Ser unívoco se desprende asimismo de la tesis de que toda entidad es formalmente distinta de cualquier otra entidad y, en consecuencia, es posible su aislamiento formal y su consideración como absoluto. Es lo que se conoce como *distinctio formalis ex natura rei*. Los atributos que una cosa concreta une en su identidad poseen en sí mismos una entidad propia que a su vez es real y lógica y no es ni real ni lógica, pues ocupa un espacio intermedio dominado por lo *posible*. Y este espacio debe “ser”, pues a cada entidad formal le corresponde algún “ser” (*omne entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*)⁴. El afán de simplicidad lleva a Escoto a admitir un tipo de identidad que se abstrae de los atributos y se predica de sí misma, abriendo un reducto (infinito) de posibilidad justificada *de potentia absoluta Dei* que permite concebir cualquier cosa como esencialmente distinta de su presentación en el actual orden del mundo. Que cada atributo pueda ser considerado en su existencia propia y separada y que la esencia pueda ser definida en términos de autoidentidad supone la concepción de tales atributos como meros añadidos a las esencias cuya disposición actual sólo puede ser justificada en virtud de la divina omnipotencia. Es en este sentido que la distinción formal permite la abstracción del ser unívoco y su consideración en absoluto, y cuya esfera neutra y formal asumirá el *locus* del sujeto moderno ausente de la tierra y capaz, por tanto, de oponerse a ella. Es a partir de las distinciones escotistas que Francisco Suárez distinguirá la natura pura de sus condiciones prelapsariana (*status naturae integrae*) y postlapsariana (*status naturae lapsae*), que serán meros apéndices formales superpuestos, favoreciendo así la radical separación entre Dios y lo natural, que ahora, formalmente a salvo de mezcla con lo ajeno sobrenatural, cerrará su propio círculo con un fin asimismo natural.

La emergencia de lo secular como un espacio –distinto al tradicional *saeculum* como periodo de tiempo que media entre la caída y el *eschaton*– será el acta de fundación de la metafísica moderna. Este espacio unívoco, formalmente neutro e indiferente, será el (no)lugar ocupado por el sujeto desterrado de la modernidad. Las teorías escotistas de la univocidad del ser y de la distinción formal fueron motivadas, no obstante, por una determinada actitud epistémica, la “aproximación matizada y meticulosamente lógica que Escoto aplica a las cuestiones teológicas y filosóficas” (Horan, 2014, p. 5), consecuencia de su afán de claridad lógica y distinción (sin mezcla) de cada concepto y disciplina. A esta opción analítica, por tanto, debe preceder una prenoción cosmológica que justifique el análisis como método; o, en otras palabras, para plantear la viabilidad de una aproximación epistémica analítica es preciso primero sostener que la realidad es susceptible de ser analizada.

³ [Nota del editor]: de acuerdo con Ferrater Mora, la hipóstasis “es la cosa misma completa, el acto por el cual la cosa existe por sí misma. A ello se refiere Santo Tomás al decir que la hipóstasis es la substancia particular, pero no de cualquier modo, sino en su complemento” (1964, p. 845)

⁴ Citado en Gilson 2007b, 501; de Duns Escoto, *Reportata parisiensia*, I, d. 12, q. 2, n. 6.

2.3. *Logica sola placet: el extrañamiento práctico*

Hay que seguir ahondando un poco más y, con este fin, retrotraerse al siglo XII, momento crucial de la historia de la filosofía en el que se define el estilo metódico de la escolástica en el contexto de las escuelas catedralicias, cuya cosmovisión pre-teórica concibe un mundo susceptible de división. En este mismo siglo, Hildegarda, significativamente ausente de la filosofía medieval de Étienne Gilson (2007a), emerge como destacada representante de un estilo heredado del paradigma altomedieval y opuesto al de los *magistri*, constituyendo en consecuencia un “pensamiento no previsto” (Rabassó, 2016, p. 10).

Los principios que conforman el estilo filosófico escolástico y que tiene su raíz en las escuelas catedralicias son —de acuerdo con la síntesis realizada por T. B. Noone— el principio del argumento razonado o *ratio*, el principio de autoridad o *autoritas* y el principio de armonía entre fe y razón o *concordia* (Noone, 2002, p. 55). El primero denota una excesiva —quizás inocente— confianza en la capacidad epistémica de la lógica y la dialéctica para desvelar la verdad, de la que participa también Tomás de Aquino, quien, se dice, “temía a la lógica tan poco como temía al misterio” (Pieper, 1966, p. 38). Así, la argumentación lógica meticulosa y depurada permitía el acceso a la verdad filosófica por medio de la discusión y el análisis. Contrasta con este optimismo la advertencia de Hildegarda a un *magister* llamado Radulph de que los *argumenta huius seculi* alejan con frecuencia la inspiración del Espíritu Santo (Stover, 2014, p. 112). Por otra parte, la *autoritas* del segundo principio es de carácter eminentemente intelectual, no necesariamente eclesiástico o doctrinal, abrazando autores como Aristóteles o Avicena. En este sentido, el reconocimiento de la autoridad intelectual no se opone, sino que converge —como fenómenos concomitantes— con la fascinación por la novedad y la relativización de la tradición. Por último, la búsqueda de la concordia entre fe y razón adquiere un sentido nuevo y concreto a partir de la definición de la razón en términos analíticos y liberales.

Aunque Aristóteles ha estado presente en la alta edad media en autores como Boecio, su reinterpretación en la incipiente cultura burguesa y la fascinación por su estilo filosófico a partir de los textos introducidos en el mundo latino desde la falsafa —por los traductores de Toledo— suponen una ruptura con la filosofía medieval de corte sapiencial. Las escuelas monásticas, en el mundo rural, reaccionaron contra la nueva filosofía de las escuelas catedralicias con suspicacias, subrayando ciertos aspectos inquietantes. En primer lugar, la priorización de la actividad intelectual —propia de las artes liberales— sobre la oración, alimentando una cerebralización estridente opuesta al recogimiento espiritual monástico, una “intemperancia intelectual que podía conducir al verbalismo” (Leclerq, 2009,



p.268). Así, el universitario Petrus Comestor se lamenta de que los *magistri* “pasan todo su tiempo leyendo y raramente oran” (Leclerq, 2009, p. 254), produciéndose un contexto descrito en palabras de Felipe de Harvengt como el “tumulto de las escuelas seculares” (Leclerq, 2009, p. 253). En segundo lugar, la excesiva atención a la actividad educativa provocaba desconfianza entre los antidialécticos, pues esto era considerado curiositas, la recreación en la actividad académica que se tiene a sí misma como fin, desplazando de este modo la búsqueda de la santidad. Este deleite escolar, que en tantas ocasiones conlleva el orgullo de verse elevado a una élite intelectual, estaba marcado asimismo por una fascinación desmedida por los libros. Fue por ello que Bernardo de Claraval clamó que se puede encontrar “algo más en los bosques que en los libros. Los árboles y las piedras te enseñarán lo que no puedes aprender de los *magistri*” (Bernardus Claraevallensis Abbas, 1862, 242B), de modo que “no tengo otros maestros que las hayas y los robles” (Guillaume de Saint-Thierry, 1873, p. 23). A estos dos aspectos se les añade el horror por la tendencia de los *magistri* a violar los límites tradicionales del pensamiento, sometiendo a la lógica analítica cuestiones que no se deben separar de la fe. En palabras de Juan de Salisbury: *littera sordescit, logica sola placet* (Léclerq, 2009, p. 256). Esta lógica — que, como hemos visto, Escoto aplicaba a las cuestiones teológicas— no es, según sostiene Hildegarda, apropiada para el conocimiento de Dios, pues Éste se caracteriza por ser pleno e íntegro (*plenus est et integer*). En consecuencia, “Dios no está sujeto al análisis racional porque el análisis divide algo en sus partes constituyentes con el fin de comprender” (Stover, 2014, p. 119). Hildegarda, que se define a sí misma como *indocta de philosophis*, propone una lectura en simplicidad (*scio in simplicitate legere*) como aproximación gnoseológica apropiada y opuesta a una descomposición del texto (*in abscisione textus*) auspiciada por la falta de asombro y reverencia (Hildegard of Bingen, 1998, p. 203). Estas carencias espirituales, aplicadas también sobre la creación, se relacionan estrechamente con otro aspecto que despertaba una fuerte oposición entre los monjes: el afán por lo novedoso —que encontraban en Aristóteles y autores falsáficos como Avicena— y por la ruptura con la tradición altomedieval. El ambiente académico de las escuelas catedralicias no era indiferente a la sensación burguesa de que se estaba viviendo un renacimiento cultural a muchos niveles. Así, leemos a Juan de Salisbury lamentarse de que ya “sólo gustan las novedades”, pues “no puede ser lógico un partidario del pasado” (Léclerq, 2009, p. 255). Esta situación pone de manifiesto que el siglo XII supone no una continuación con la mentalidad medieval tradicional, sino una ruptura consciente y el inicio de un nuevo tipo de filosofía que eclosionará en la modernidad. Un quinto aspecto, que despierta el recelo de Hildegarda, es el desplazamiento del benedictino ora et labora, que integra las actividades corporal y mental en una armonía espiritual, por las artes liberales que, basadas en la antropología aristotélica, privilegian la actividad intelectual, como ámbito propio del hombre, y desprecian la corporal, que impide su pleno desarrollo humano. Este supuesto antropológico conlleva a su vez una cerebralización y una

descorporización de la vida humana, un tipo de extrañamiento del hombre respecto de la creación que es no ya teórico, sino pre-teórico, y que podríamos denominar *razón liberal*. Es esta racionalidad, que ya inspira las artes liberales de las escuelas catedralicias, la que en última instancia informa el pensamiento moderno y, por tanto, suscita experimentos mentales como el del *cogito* cartesiano, tan similar al del hombre flotante de Avicena. La emergencia de lo secular no debe situarse, por tanto, en el extrañamiento teórico, que depende de la elección de un método, ni tampoco en la elección del método analítico en sí misma, pues ésta no debe ser entendida como mera preferencia ciega, sino que está fundada en una presunción cosmológica que, como extrañamiento práctico, la precede y legitima.

2.4. La desacralización del mundo y el dominio de lo extraño

De este doble extrañamiento se deriva una nueva concepción del dominium en el que tanto el *dominus* como lo dominado sufren una mutación. La naturaleza como objeto de dominio es sometida a la *disponibilidad* y la *transparencia*. Descartes, consciente de que la elección del método analítico depende de una presunción cosmológica que lo legitime, postula el principio ontológico de la divisibilidad infinita de la materia. De este modo justifica la nueva ciencia física y la matematización de la realidad; la realidad física —especialmente la carente de alma, es decir, los animales no humanos— es expresable en términos matemáticos y divisible *ad infinitum*:

Pues confieso abiertamente que la única materia de las cosas corpóreas que reconozco es aquella absolutamente divisible, configurable y móvil, que los géómetras llaman cantidad, y que toman como objeto de sus demostraciones; y no considero en ellas nada más que estas divisiones, figuras y movimientos (Descartes, 1989, p. 121).

La disponibilidad, posible a partir de su conversión en *cuantificable*, depende asimismo de la *transparencia*, pues “la ‘disponibilidad’ del objeto presupone que existe un poder centralizado que lo vigila” (Pickstock, 2005, p. 137). La naturaleza, por tanto, pasa a estar sometida a una razón “panóptica”, ante la cual ningún misterio puede resistir. El mundo sufre —por decirlo en términos weberianos— un “desencantamiento” (*Entzauberung*), es un mundo sin misterio, sin magia⁵. Es el mundo naturalista de Spinoza, quien busca resucitar la actitud de asombro y reverencia propia de la religión tradicional en el contexto de una naturaleza que, a pesar del panteísmo del *deus sive natura*, es concebida como “cerrada —sin escapatorias, sin excepciones y sin magia— e indiferente a nuestra difícil situación” (Huenemann, 2014, p. 131)⁶. Esto explica el reciente interés en la filosofía de Spinoza, motivado por una nostalgia de una mirada reverente y maravillada de la

⁵ Literalmente, *Entzauberung der Welt* significa, si se me permite la palabra, una “desmagización” del mundo.

⁶ La traducción es mía.



naturaleza acompañada de la imperiosa necesidad de responder a las exigencias de la ciencia moderna, cuyo paradigma secular no debe ser puesto en duda⁷. La filosofía de Spinoza, que identifica a Dios con la naturaleza, antes que “panteísmo” debe ser llamada “pan(a)teísmo” (Cunningham, 2002, p. 59), pues tal substancia no resiste y, por tanto, está subordinada en “sus más íntimos santuarios” —por usar la expresión baconiana— al dominio gnoseológico del sujeto científico. Es un dios no divino, meramente nominal, una máquina cuantificable desprovista de lo sagrado y sujeta (en parte) a la divisibilidad analítica que, como la *res extensa* cartesiana, es indigna de reverencia. La transparencia, por tanto, entraña la esencial disponibilidad del mundo ya secularizado y desencantado.

La mutación del sujeto del *dominium* se deriva de una mutación en el modo de concebir a Dios, entendido ahora en términos de voluntad y poder. Así, Descartes busca legitimar el principio ontológico de la divisibilidad infinita de la materia —que legitima a su vez el análisis como método— *de potentia absoluta Dei*, es decir, a partir de la libre voluntad creadora y la omnipotencia de Dios: “No cabría decir propiamente que fuera indivisible; pues aunque la hubiera hecho tal que ninguna criatura pudiera dividirla, no pudo sin embargo quitarse a sí mismo el poder de dividirla, porque es imposible que él disminuya su propio poder” (Descartes, 1989, p. 86). En este sentido, la realidad física es matematizable porque ante la omnipotencia de Dios no puede resistir la división. Aunque la divisibilidad infinita de la materia se sitúa en el ámbito formal de lo real-posible, el salto a la realidad-en-acto se ve legitimado por esta esfera del puro poder. La *creatio ex nihilo* pasa a ser entendida en un sentido radical como un acto arbitrario de pura voluntad, y este mundo contingente —uno de los infinitos mundos que puede crear un poder infinito— podría ser destruido de la misma forma que fue creado, pues la arbitrariedad entraña la posibilidad de destrucción. El nuevo *dominium*, por tanto, es entendido en términos de *puro poder*. La voluntad de Dios, arraigada en el ámbito neutro de lo posible, trasciende los límites no sólo del ser, sino también de la razón, situándose más allá del bien y del mal.

El hombre, como *imago Dei*, extiende el *puro poder* de Dios a su propia esfera, motivando una redefinición tanto de la propiedad privada como del poder político. Así, absolutismo y liberalismo convergen en un mismo origen antropológico que redefine el concepto de *dominium* como poder ilimitado y absoluto (Milbank, 2004, pp. 31-32). El *dominium* como puro poder que incluye entre sus derechos asociados la destrucción de la cosa poseída y, por tanto, la destrucción del propio *dominium*, pues el dominio precisa de su objeto, sólo puede ser concebido a partir de una

⁷ El *Spinoza's Radical Theology* de Huenemann es un ejemplo de reivindicación de Spinoza con el fin de recuperar la actitud reverencial propia de la religiosidad tradicional sin que esto suponga menoscabo alguno del paradigma secular propio de la ciencia moderna: “Spinoza may have been the first philosopher to propose a metaphysical vision that so thoroughly integrates the deep reverence in ancient religion with the remorseless necessity of modern physics.” (Huenemann 2014, p. 131). La misma necesidad ha motivado un renovado interés en el budismo, que muchos entienden paralelo al mundo descrito por la física.

comprensión del *dominus* como ausente de su dominio, de modo que la potencial destrucción de lo dominado pueda implicar la destrucción del *dominium*, pero nunca del *dominus* como tal. En otras palabras, el aspecto clave de este *dominium* es que la destrucción del objeto de dominio no afecta a la integridad del sujeto. Este debe situarse, por tanto, a salvo, en un lugar aparte, y en la medida que consideremos la tierra como *dominata*, es preciso hipostatizar el sujeto, hacerlo trascendente y, por tanto, ausente. Así, el sujeto vigilante inspecciona la realidad transparente desde fuera de dicha realidad, pues “su ámbito es global y su universalidad (...) se perpetúa a sí misma” (Pickstock, 2005, pp. 137-138). Es un sujeto deslocalizado o a-local, situado en la esfera del *atopos*. La tierra le pertenece, pero él es ajeno a la tierra. La potencial destrucción de la tierra afecta al *dominium*, pero el *dominus* es como tal ontológicamente indiferente a esta destrucción.

La disponibilidad que el nuevo *dominium* hace recaer sobre la naturaleza, ya infinitamente divisible y despojada de lo sagrado, se extiende a la actividad científica, posibilitando una nueva era de la humanidad. Este hito histórico es, en palabras de Bacon, el nacimiento masculino del tiempo (Farrington, 1964, pp. 59-72), en el que el hombre abandona el carácter contemplativo de la ciencia aristotélica que le precede y pasa a la acción. Así, Bacon define un método que permita “penetrar ámbitos más recónditos de la naturaleza”, pues para ello “es necesario que tanto las nociones como los axiomas se abstraigan de las cosas por una vía más cierta y segura” (Bacon, 2011, p. 61). Conocer es poder (Bacon, 2011, p. 57), la ciencia tiene como objeto la conquista y el sometimiento de la naturaleza: “he venido para llevar a la Naturaleza con todos sus hijos a ponerla a vuestro servicio y hacerla vuestra esclava” (Farrington, 1964, p. 62)⁸. La ciencia, por tanto, consiste en un sometimiento metódico de la naturaleza que no conoce límites, pues la esfera del poder, a diferencia de la del deber, es ilimitada. El “único deseo terrenal” de Bacon es “extender los límites deplorablemente estrechos del dominio del hombre sobre el universo” (Farrington, 1964, p. 62). El sujeto de la ciencia rompe de este modo los límites de lo finito y se adentra en el *atopos* formal y desencarnado de la libre voluntad, desde la que ejerce su poder tiránico sobre una naturaleza ajena, secularizada y a su merced.

3. La antropología hildegardiana: el hombre, crisol de la creación

3.1. En el corazón de la rueda cósmica

El pensamiento de Hildegarda, arraigado en la tradición altomedieval, se erige como una alternativa ontológicamente fuerte frente al naciente paradigma liberal —la presunción cosmológica que precede y legitima el análisis y la dialéctica—

⁸ La traducción de todos los pasajes citados de *The Masculine Birth of Time* en este artículo es mía.



que surge en la obra de los *magistri* de las escuelas catedralicias. Como hermenéutica visionaria, se concentra en una trilogía formada por el *Scivias*, el *Liber vitae meritorum* y el *Liber divinorum operum*, acompañada de un himnario y unas obras sobre la naturaleza conocidas como *Physica* y *Causae et curae*, amén de otras obras menores y la correspondencia⁹. De carácter no sistemático, los puntos fundamentales de su filosofía se diseminan a lo largo y ancho de toda su obra, sin que esto impida una visión de conjunto. Hildegarda se opone enérgicamente a los dialécticos, tomando de este modo partido por la posición antidialéctica defendida, entre otros, por Bernardo de Claraval. Su oposición a la razón liberal de los *magistri*, que centran el foco en la actividad intelectual e ignoran deliberadamente la corporal, encuentra su correlación en la práctica benedictina del ora et labora en la que las “artes manuales” se ven favorecidas¹⁰. Hildegarda apunta asimismo a una aproximación gnoseológica contraria al análisis y caracterizado por la lectura en simplicidad, capaz de una captación —que no control— de la vida que impregna todo lo real. Se desmarca del estilo filosófico de los *magistri*, centrado en el análisis y la descomposición del texto (*in abscisione textus legere*), describiéndose como *magistra nescia e indocta de philosophis*. Esta distancia respecto de las formas liberales de las escuelas catedralicias le permite cultivar la reverencia al misterio que late en lo real, disuadiendo cualquier intento de división. En este sentido, igual que la elección del análisis como método apropiado se justifica a partir de la divisibilidad infinita de la materia, la hildegardiana lectura en simplicidad debe, por tanto, buscar legitimación en lo que, en alusión a la integridad orgánica de la creación, podríamos denominar principio ontológico de la *unidad vital de lo real*, en el que lo vital refiere a la presencia de Dios en lo creado. El cosmos hildegardiano no es el ilusorio espacio autónomo y virtualmente cuantificable propio de la modernidad, sino un mundo marcado por la presencia del Creador, que atraviesa todo el orbe e impregna todo cuanto es, sin dejar nada al arbitrio de las fuerzas seculares. El agente teo-cósmico que posibilita tal presencia de lo sagrado es la *Sapientia* que, como mediación metafísica o *metaxu*¹¹, lo contiene y lo aviva todo (*comprehendendo omnia in una via que habet vitam*) (Hildegarda de Bingen, 1998, p. 100). La distinción formal escotista, que aísla la cosa prescindiendo de sus lazos con otras entidades formales, sólo es adecuada a una realidad inconexa en su raíz, virtualmente previsible y potencialmente desintegrada, en la que las relaciones

⁹ Destacan una explicación del símbolo de Atanasio y el desarrollo de la *lingua ignota*, un idioma inventado por la propia Hildegarda, que cuenta con un glosario y unas mil palabras.

¹⁰ Cabe citar las palabras de Guibert de Gembloux: “Porque, conscientes de la invitación del Señor: El Señor todopoderoso está con nosotros [Sl 46, 11], [las monjas del cenobio de Rupertsberg] se abstienen de trabajar los días festivos, y se sientan en silencio en el claustro aplicándose a la lectura de la página divina y aprendiendo el canto. Los días ordinarios obedecen al apóstol que decía Quien no quiera trabajar, que tampoco coma [2Te 3, 10], y en un taller bien equipado se aplican a la escritura de libros, al tejido de túnicas y a otros trabajos manuales. Por tanto, dedicándose a la lectura de la página divina adquieren la luz del conocimiento divino y la gracia de la compunción, y con su compromiso con los trabajos exteriores destierran la ociosidad, que es tóxica para el alma.” (Rabassó, 2016, n. 4).

¹¹ Término acuñado por William Desmond, impulsor de la filosofía metaxológica. En este sentido, el objeto de la metafísica no es sólo lo que trasciende, sino también lo que está *en medio* de lo que es (Desmond, 2012, p. XVII). La *Sapientia* hildegardiana cumple, en tanto que principio divino de immanencia, esta definición general.



constituyen añadidos accidentales a una naturaleza individual considerada en su pureza. Tal operación intelectual no puede sin perjuicio real operar en la realidad hildegardiana, pues el nexo sofianico que conecta todas las cosas es esencial y, por tanto, no se puede prescindir de él. En otras palabras, el aislamiento tiene como resultado el desvanecimiento de la esencia de la cosa, pues le es inherente el carácter relacional, y con ello se desatiende la presencia sofianica del Espíritu divino, que todo lo compone y reúne (*tu omnes componis et colligis*) (Hildegarda de Bingen, 1998, p. 148). La aproximación analítica prevé un mundo desprovisto de lo sagrado, al que corresponde un Dios “salvaje” que se asienta en la región de la pureza sobrenatural, desde la que contempla el drama humano, en el que irrumpe cortando el orden de las cosas según su voluntad arbitraria y despótica. Hildegarda se opone a esta aproximación radicada en los *mortales oculi*, incapaces de advertir la presencia de Dios en el mundo y de elevar en su honor un canto litúrgico de alabanza.

El mundo, sostiene Hildegarda, está lleno de Dios, y esta presencia contiene y supera la teoría de la huella o el reflejo: la contiene porque Dios deja su huella en la creación como un artesano deja su huella en las figuras que con destreza extrae del bronce (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 105), y la supera porque su presencia no es un mero recuerdo, sino presencia constante y verdadera:

Así Yo también, el Padre, estoy presente en toda criatura (*ego Pater omni creaturae adsum*) y no me ausento de ninguna como te ausentas tú, oh hombre, cuando te miras en el agua, aparece en ella tu rostro, pero desprovisto de fuerza, y al alejarte, se borra. En cambio Yo no me aparezo a las criaturas con esa inconstancia, sino que estoy en ellas con presencia verdadera (*sed adsum ei veraci ostensione*), y no aparte de ellas mi poder. (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 37).

Esta presencia, en la que se ha visto una intuición sofianica (Martin, 2015, pp. 175-176), viene representada por la figura de la Caritas/Sapientia, así como por el concepto de *viriditas* —la cualidad de ser verde o *verdad*— a partir del cual se manifiesta el *Deus visibilis*. Todo cuanto es está vivo, pues participa en el Dios vivo: “Todas estas cosas viven su propia esencia y no se crean en la muerte, porque Yo soy la vida” (Hildegarda de Bingen, 2021, p. 136)¹², y nada mortal mana de Dios. No es posible, por tanto, aislar la cosa en una suerte de *natura pura*, pues la unidad vital de lo real es definida por la presencia sofianica de lo divino. Es un cosmos esencialmente sacramental, pues todos los seres, en tanto que viven y respiran a su Creador, no poseen un carácter frío e indiferente, sino que se ven *realmente* afectados por los acontecimientos de la historia de la salvación, desde la encarnación del Verbo hasta la presencia real en la eucaristía. Este universo es representado en el seno de la divina Caritas como una rueda cuyo giro refuerza la unidad orgánica y la interconexión de todo cuanto existe, y en cuyo centro, atravesado por todos los elementos y fuerzas cósmicas, se sitúa el hombre como crisol de la creación.

¹² En el original, en latín: *Haec omnia in essentia sua vivunt, nec in morte inventa sunt, quoniam ego vita sum.*



3.2. De vuelta a la tierra: una forma distinta de dominio

Dos pasajes de la obra visionaria, dictados a Hildegarda por la *vox de caelo*, resultan especialmente elocuentes acerca de la relación entre el hombre y la creación. El primero pertenece al primer libro de su trilogía *Scivias*:

El hombre, imbuido de hondo entendimiento, que habita en medio de las fuerzas de la creación divina, hecho del barro de la tierra con gran gloria y tan unido a las energías de la creación, que no puede separarse de ellas; porque los elementos del mundo, fundados para servir al hombre, le rinden vasallaje, y él está sentado en medio de ellos, gobernándolos por designio divino. (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 53).

El segundo está contenido en el *Liber divinorum operum*, obra de madurez en la que desarrolla con mayor profundidad y libertad cuestiones apuntadas en el *Scivias*:

Y nuevamente escuché una voz del cielo que me decía: 'Dios, que para gloria de su nombre dispuso el mundo con los elementos, lo consolidó con los vientos, lo iluminó entrelazándolo con las estrellas, lo completó con las restantes criaturas, y puso en él al hombre rodeándolo de todas estas cosas y fortificándolo con la mayor fortaleza, para que lo asistieran en todas las cosas y lo ayudaran en sus obras, de manera que obrase con ellas; porque el hombre sin ellas no puede vivir ni tampoco subsistir, como se te manifiesta en la presente visión. (Hildegarda de Bingen, 2021, p. 159).

De estos dos pasajes podemos extraer cuatro aspectos que caracterizan la relación del hombre con la naturaleza: la interconexión universal, la dependencia ontológica del resto de las criaturas, el arraigo local y el dominio entendido como nutrición. La universalidad no se predica de ningún sujeto desarraigado y alocal, pues no existe esta fantasmagórica realidad en el cosmos hildegardiano; en cambio, la interconexión *sofiánica* que define la relación del hombre con el resto de las criaturas, aunque se ordene desde la cercanía hacia lo lejano, sí debe ser entendida como universal, pues todas las fuerzas cósmicas, dibujadas como líneas que representan soplos y torbellinos, convergen en él, provengan directa o mediadamente de la divinidad inmanente (*Caritas*). Es en este sentido que se debe entender al hombre como *microcosmos*, como crisol de la creación que, a su vez, ocupa el corazón de lo real y se sitúa en el vértice de todo lo creado. El hombre está, de hecho, sentado en medio de los elementos del mundo, rodeado de ellos y de los vientos, las estrellas y todas las criaturas. La interconexión universal como rasgo *sofiánico* que define al hombre en su relación con todas las criaturas explica la dependencia ontológica del uno respecto de las otras. No existe una región de lo real-posible en la que el hombre pueda, como un individuo puro y formalmente indivisible, existir separado de las criaturas (*nulla modo separari valet*), ni vivir ni subsistir sin ellas (*quia homo absque ilis nec vivere, nec*



etiam subsistere potest). La materia de la que están hechas las criaturas no es distinta a la materia de la que el hombre está formado; el cuerpo humano —que contiene el alma y la afirma (Hildegarda de Bingen, 2021, p. 136)—, está hecho del barro de la tierra, la “materia carnal de los hombres [*terra est carnalis materia hominis*] que con su savia los nutre como amamanta la madre a sus hijos [*nutriens eum suco suo sicut mater lactat filios suos*].” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 105). El extrañamiento moderno de la tierra convierte al hombre en un huérfano separado de la materia que lo define. Que haya sido hecho “con gran gloria” no es pretexto para ignorar que también —y por necesidad— ha sido hecho del barro de la tierra, y esta composición, de la que no se puede disentir, diseña los límites que le impiden abandonar la unión ontológica y original con las energías de la creación. La ineludible corporeidad del hombre no sólo lo ata a la tierra, de la cual no es *materialmente* distinto y sin la cual no puede existir, sino que esta atadura reviste un carácter *local*. Frente a la invención moderna de un espacio secular y formalmente neutro como hogar del incorpóreo sujeto moderno, la antropología hildegardiana devuelve al hombre a lo local y concreto. De este modo se salva la hoy generalizada tentación a presumir tácitamente la mediación de lo abstracto en la cuestión ecológica, otorgando primacía a la protección del planeta, que sólo se puede observar realmente desde la lejanía del espacio, sobre el cuidado del *terruño*, que aparece ante el hombre como lo más cercano. En efecto, no se puede arraigar como tal en el planeta tomado en sentido abstracto; o, en otras palabras, sólo se puede arraigar en el planeta de forma *local*.

Estos tres primeros aspectos desembocan en una forma de dominio muy distinta de la que se desprende del moderno sujeto ausente y del mundo concebido como un espacio secular desprovisto de lo sagrado. No obstante, la posición de preeminencia del hombre respecto del resto de criaturas queda definido por un vasallaje y un servicio instaurados por designio divino: el hombre es el *dominus* que gobierna, por institución divina, toda la creación con el concurso de todas las criaturas que le asisten y ayudan. Hildegarda no se abona al pesimismo antropológico que renuncia a la humanización del paisaje, aunque tal humanización no implicaría *de facto* un dominio tecnológico —no técnico— sobre la naturaleza. Sin embargo, las diferencias sustanciales que el cuadro hildegardiano presenta frente al paradigma secular moderno son principalmente dos: en primer lugar, una concepción sofianica de lo creado como depositario de lo divino que lo hace digno de respeto y reverencia; en segundo lugar, la materia de la que está hecho el hombre es esencialmente idéntica a la del objeto de dominio, por lo que la posibilidad de destrucción de lo dominado entraña *de suyo* una posibilidad de destrucción no sólo del *dominium*, sino del mismo *dominus*. El entrelazamiento orgánico de todas las cosas define un ecosistema cuyo centro es el hombre, y en este estado de cosas el *dominium* no puede ser arbitrario, despótico e ilimitado, que obedece a una voluntad que no entiende de otro fin que no sea el *puro poder*, sino que debe concebirse como la acción de un



dominus que, obrando con las criaturas en una co-creación de carácter sofiánico, lo convierta en garante del equilibrio ecosistémico.

4. Conclusión

El paradigma hildegardiano contiene la alternativa antropológica al pensamiento liberal de los *magistri*, la racionalidad secular y el sujeto cartesiano ausente del mundo, no sólo válido para el siglo XII, pues, en tanto que este constituye el inicio del viaje de occidente hacia la modernidad, la recuperación de su alternativa coetánea se antoja una tarea necesaria y urgente. Esta aportación se manifiesta en dos dimensiones: una negativa, que ofrece las herramientas gnoseológicas y metafísicas que permiten identificar, situar y desenmascarar los errores pre-teóricos que conducen al extrañamiento práctico del sujeto moderno — ya sea económico o epistémico—; y una positiva, pues da cuenta de la posición *real* del hombre en el cosmos, no como una entidad formal ajena a él, sino como crisol en el que convergen todos los elementos de la creación. Asimismo, disuade de caer en tentativas ecológicas que abrazan un pesimismo antropológico derivado de categorías modernas inadecuadas y que, en consecuencia, desplazan la centralidad del hombre al planeta y, en el mejor de los casos, asumen que toda humanización del paisaje constituye un mal necesario que sólo podemos minimizar en aras de una supuesta sostenibilidad. En contraste con esto, el hombre hildegardiano, situado en el centro del cosmos y arraigado en la tierra de tal modo que no es posible separarse de ella, favorece una concepción alternativa de la acción humana sobre el medio que no constituye un dominio despótico y limitado el poder, sino que convierte la primacía antropológica en garantía de un equilibrio natural humanizado.

Referencias bibliográficas

- Bacon, F. (2011). *La gran restauración (Novum Organum)* (M. Granada, Trad.). Tecnos.
- Bernardus Claraevallensis Abbas. (1862). *Operum tomus primus complectens epistolas numero CCCCXCV*. En *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, volumen 182. J.-P. Migne.
- Cunningham, C. (2002). *The Genealogy of Nihilism. Philosophies of Nothing and the difference of Theology*. Routledge.
- Descartes, R. (1989). “Principios de filosofía”, en R. Descartes y G. Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía* (pp. 11-121). Gredos.
- Descartes, R. (2007). *Descartes. Vida, pensamiento y obras* (E. Frutos y M. García Morente, Trad.). Planeta de Agostini.



- Desmond, W. (2012). *The Intimate Strangeness of Being. Metaphysics after Dialectics*. The Catholic University of America.
- Farrington, B. (1964). *The Philosophy of Francis Bacon*. Liverpool University Press.
- Gilson, E. (2007a). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (A. Pacios y S. Caballero, Trad.). Gredos.
- Gilson, E. (2007b). *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (P. Corona, Trad.). EUNSA.
- Guillaume de SaintThierry. (1873). *Première vie de saint Bernard (Vita prima)*. En *Oeuvres complètes de saint Bernard* (Vol. 8).
- Hildegarda de Bingen. (2021). *Libro de las obras divinas* (M. I. Flisfisch, M. E. Góngora y M. J. Ortúzar, Trad.). Herder.
- Hildegarda de Bingen. (1999). *Scivias: Conoce los caminos* (A. Castro Zafra y M. Castro, Trad.). Trotta.
- Hildegarda de Bingen. (1998). *The Letters of Hildegard of Bingen*. (J. L. Baird y R. K. Ehrman, Trad.) Oxford University Press.
- Horan, D. (2014). *Postmodernity and Univocity. A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*. Fortress Press.
- Huenemann, C. (2014). *Spinoza's Radical Theology*. Routledge.
- Léclercq, J. (2009). *El amor a las letras y el deseo de Dios* (A. M. Aguado y A. M. Masoliver, Trad.). Sígueme.
- Martin, M. (2015). *The Submerged Reality. Sophiology and the Turn to a Poetic Metaphysics*. Angelico Press.
- Milbank, J. (2004). *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Herder.
- Milbank, J., Pickstock, C., Ward, G. (Ed.). (1999). *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Routledge.
- Noone, T. B. (2002). Scholasticism. En J. Gracia y T. B. Noone (Ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (pp. 55-64). Blackwell
- Pickstock, C. (2005). *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía* (V. A. Martínez de Lopera, Trad.). Herder.



- Pieper, J. (1965). *The Silence of St. Thomas. Three Essays* (J. Murray y D. O'Connor, Trad.). Regnery Logos.
- Rabassó, G. (2016). Sapiencia docet me. Hildegarda de Bingen y la filosofía. *Mediaevalia. Textos e Studos* (35), 7-50.
- Stover, J. A. (2014). Hildegard, the Schools, and their Critics. En B. M. Kienzle, D. L. Stoudt y G. Ferzoco (Ed.), *A Companion to Hildegard of Bingen* (pp. 109-135). Brill.

Descentrar la autonomía: hacia una fenomenología de la vulnerabilidad en la curatoría museística

Decentering autonomy: towards a phenomenology of vulnerability in museum curatorship

Shuklla shina katina alli yuyashpa: museo ukukunapi imatallak rikuchina allikuta hamutashpa

Àger Pérez Casanovas
 ager.perezcasanovas@gmail.com
 ORCID: 0000-0001-5135-0746
 Instituto Otavaleño de Antropología
 Otavalo, Ecuador
 Laboratorio de pensamiento Fronterizo, (Zurcir Lab)
 Barcelona, España

Cita recomendada:

Pérez Casanovas, A. (2024). Descentrar la autonomía: hacia una fenomenología de la vulnerabilidad en la curatoría museística. *Revista Sarance*, (52), 130 - 149. DOI: 10.51306/iosarance.052.06

Resumen

Hooper-Greenhill sentenció que “el equilibrio de poder está virando en los museos, de aquellos que cuidan los objetos a la inclusión, y a menudo priorización, de aquellos que cuidan a las personas” (Hooper-Greenhill, 1994, p. 1). El museo se transforma entonces en un dispositivo que configura subjetividades a través de la curatoría de una experiencia estética. Desde este prisma, emerge la pregunta sobre qué rol juegan los museos en la subjetivación en tanto que descentramiento de lo humano. El artículo plantea que la museología es un campo privilegiado para diseñar experiencias que cuestionen el ser humano como centro desde una fenomenología de la vulnerabilidad. A través de las políticas del dispositivo museológico, se presentará como se puede configurar una experiencia subjetiva que pone en crisis su autoconciencia como autónomo, autosuficiente y desligado de la alteridad y el entorno. Tomando el cuidado como principio museológico, el espacio del museo proporciona una experiencia de atención (*attentiveness*), confianza (*trust*) y apertura a lo otro (capacidad de respuesta, *responsiveness to need*; Held, 2006, p. 15) que pone de manifiesto a nivel vivido la vulnerabilidad.

Esta experiencia se caracteriza a nivel fenomenológico como una vivencia orientada hacia lo otro: agentes humanos, no-humanos y entorno. Frente a visiones unidireccionales del cuidado



(*cuidar a, care for; cuidarse de, care about* - Milligan and Wiles, 2010), aparece entonces un doble nivel de vulnerabilidad que se traduce en el descentramiento del sujeto hacia dos apercepciones de sí mismo como afectado por necesidades de cuidado. En primer lugar, soy temporalmente capaz: el privilegio de un cuerpo autónomo y no dependiente está siempre sujeto a una potencial discapacidad, enfermedad, dolor y deterioro. Segundo, soy organismo y presa (“soy carne y parte de la cadena trófica como el resto de seres vivos”; “la emergencia climática no me es ajena porque necesito de un espacio y un entorno habitable que me sustente”). Emerge desde esta experiencia fenomenológica de la vulnerabilidad la posibilidad —o aún más, la necesidad— de imaginar futuros sostenibles que permitan la vida humana reconociendo y poniendo en el centro el cuidado mutuo y la gestión de la vulnerabilidad. Este artículo presenta cómo los dispositivos museísticos son capaces de generar tal experiencia de vulnerabilidad a partir de la creación de redes de cuidado caracterizadas por la atención, la confianza y la apretura en las obras de exposición colectiva *CRIP TIME*.

Palabras clave: autonomía; nueva museología; ética del cuidado; vulnerabilidad; teoría crip.

.....

Abstract

Hooper-Greenhill stated that “the balance of power is shifting in museums away those who care for objects, moving toward the inclusion, and often prioritization, of those who care for people” (Hooper-Greenhill, 1994, p. 1). The museum has become a device that shapes subjectivities through the curation of an aesthetic experience. From this perspective, the question emerges as to what role museums play in subjectivation as well as in the decentering of the human. The article argues that museology is a privileged field for designing experiences that question the human being as the center from a phenomenology of vulnerability. Through the politics of the museological device, we present how a subjective experience can be configured that generates a crisis of its self-consciousness as autonomous, self-sufficient, and detached from otherness and the environment. Taking care itself as a museological principle, the museum space provides an experience of attentiveness, trust and openness to the other (responsiveness to need; Held, 2006, p. 15) that reveals vulnerability at a lived level.

*This experience is characterized at the phenomenological level as an experience oriented towards the other: human, non-human agents and the environment. Faced with unidirectional visions of care (care for; care about - Milligan and Wiles, 2010), a double level of vulnerability then appears, which translates into the decentering of the subject, towards two aperceptions of oneself as affected by care needs. First, I am temporarily capable: the privilege of an autonomous and non-dependent body is always subject to potential disability, illness, pain and deterioration. Second, I am organism and prey (“I am meat and part of the trophic chain like the rest of living beings”; “the climate emergency is not alien to me because I need space and a habitable environment to sustain me”). Emerging from this phenomenological experience of vulnerability is the possibility - or even more, the need - to imagine sustainable futures that allow human life by recognizing and placing mutual care and vulnerability management at the center. This article presents how museum devices are able to generate this experience of vulnerability through the creation of networks of care characterized by attention, trust, and intimacy in the *CRIP TIME* collective exhibition .*

Keywords: Autonomy; New museology; Ethics of care; Vulnerability; Crip theory.



Tukuys huk:

Hooper-Greenhillmi nirka “museo ukukunapika imalla chaypi tiyakta rikushpapash chaytaka mana ñawpapi churashpa ashtawankarin runakunatarakmi yaypi charinchik nin” (Hooper-Greenhill, 1994, p. 1). Chaymi ninchik, museo ukukunapi imalla sumakruraykunata rikuchishpaka ashtakatami runakunapa yuyayta, yayta kuyuchinka. Chay yachaymantami kay killkaypika tapurinchik imashallatak museo ukukunamanta sumak rikuchikunaka runakunapa yuyaykunata kuyuchishpa, paykunata imashatak rikuchinka, imashallatak kawsayta mushukyachinka. Museomanta yachakuykunaka ninantami yachachiy ushan ñukanchik runakunapi rikunkapak imasha sinchilla kanchik mana kashpaka kiyalaklla kanchik. Museo ukumanta yachaykunawanka ashtakatami hamutay ushanchik imasha runakunaka mana ñukanchikpantin yuyarishpaka kawsanchikchu ashtawankarin imalla yuyarishka, yashkakunaka ninantami watarishka kan shukkunapa kawsaykunawan. Museo ukukunaka ashtakatami imashalla alli yaypi rikunata yachachin (attentiveness), chaymanta ñininatapash yachachin (trust), shinallatak imashalla shukkunawan tantanahurinamantapash yachachin (responsiveness to need) Held, 2006, p. 15) chaywanmi yaypi karinka imapash llaki yallikpika. Kashna rikuna yachaykunata yachashpami ñukanchik yuyay ushanchik imashalla shukkuna kawsashkatapash: ña runakunapi kashpa, mana runakunapi kashpapash, tukuy kanchaman tiyakta rikushpa yuyayta mirachinchik. Imasha shukkunata rikunamantami (imasha pitapash rikuna, care for; harkarinamanta, care about - Milligan and Wiles, 2010), ishkay harkana yachay tiyan, chay yuyaykunaka ninan mutsurishka kan. Chay ishkay yuyaymi kaykuna kay ushan, shukka kanmi ñukallata ushamini yuyay: kunanpika shinchi kani, unkusha kashallami mana kashpaka imapash pakirishkashami yaykuna. Kati yuyay kan, ñukaka kay pachamanta kani, wiwakuna shina kani, chashnapash allpapa llakikunawan llakirishami, kawsankapakka kay allpata mutsurinimi yaykuna. Kashna imapash ñukanchikta llakichita ushan chaymi yuyarina ñawpa punchakunapika imashallata shinchitukuna kanchik tukuy manta rikurishpa yanaparishpa ñukanchik llakiyayta chariyarina kanchik. Shinamantami kay killkayka riman imasha museo ukukunapa yachaykuna runakunata yanapan alli yuyari ushachun, chaymanta paykunapa llakiyaytapash rikushpa shukkuna rikuchun mutsurinchikmi yachun. Chaytami rikuy ushanchik CRIP TIME nishka sumak ruray rikuchiypi.

Sinchilla shimikuna: shuklla shina katina; mushuk museo yachay; rikuna yachay; llakiyay; crip killkaykuna.



1. Cuidar lo humano como prioridad del museo: de la exhibición de objetos a la curaduría de experiencias.

Hooper-Greenhill sentenció que “el equilibrio de poder está virando en los museos, de aquellos que cuidan los objetos a la inclusión, y a menudo priorización, de aquellos que cuidan a las personas” (Hooper-Greenhill, 1994, p. 1). El museo se transforma entonces en un dispositivo que configura subjetividades a través de la curaduría de una *experiencia* estética. Desde este prisma, emerge la pregunta sobre qué rol juegan los museos en la subjetivación en tanto que descentramiento de lo humano. Este artículo plantea que la museología es un campo privilegiado para diseñar experiencias que cuestionen el ser humano como centro desde una fenomenología de la vulnerabilidad. A través de las políticas del dispositivo museológico, se presentará cómo se puede configurar una experiencia subjetiva que pone en crisis su autoconciencia como autónomo, autosuficiente y desligado de la alteridad y el entorno. Tomando el cuidado como principio museológico, el espacio del museo proporciona una experiencia de atención (*attentiveness*), confianza (*trust*) y apertura a lo otro, en tanto que capacidad de respuesta (*responsiveness to need*; Held, 2006, p. 15) que pone de manifiesto a nivel vivido la vulnerabilidad.

Sin embargo, la concepción del museo como lugar privilegiado para poner en escena la vulnerabilidad desde el cuidado mutuo entre agentes humanos y no humanos surge únicamente en un momento avanzado de la construcción histórica del museo. A pesar de que, como argumenta Alonso Fernández, los museos siempre han sido “fundamentales para el conocimiento de aquellos periodos a los que pertenecieron, pero también son necesarios para el desarrollo sociocultural del mundo moderno” (Alonso Fernández, 2006, p. 41), es únicamente a partir del siglo XX que podemos hablar de un giro en la museología en tanto que abandono de la primacía del cuidado del objeto. Desde sus inicios en los gabinetes de curiosidades, en el marco del mecenaje del Renacimiento de la segunda mitad del siglo XV, y hasta su creación como institución pública en el siglo XVIII, la colección persiste como el foco del museo - obras de arte, animales, fósiles, vegetales, inventos, criaturas míticas son la razón de ser de las galerías que exponen estos objetos, primero a visitantes privilegiadas, luego al público a partir de la creación del British Museum (1759) y el Museo del Louvre (1793). Hay que enfatizar que la priorización de la conservación de objetos y obras de arte en estas instituciones —que primero abrieron a un público selecto, y en el siglo XIX al público general— permitió un cuidado que lograría transmitir estas colecciones a las nuevas generaciones para el goce de los bienes artísticos, bajo un sistema de valores que daba un papel central a la herencia patrimonial.

Según García Serrano, fue el Louvre el que abrió el camino de manera ejemplar a los museos públicos a partir de un principio de “dar al pueblo lo que le pertenece” (García Serrano, 2000, p. 49):

Esta idea de otorgar al pueblo el derecho al disfrute de los bienes artísticos se extendió por toda Europa y a ella responden todos los grandes museos nacionales que fueron creados, a imagen y semejanza del Louvre, durante el siglo XIX. (García Serrano, 2000, p. 50)

Este museo público como institución nacional tuvo un papel crucial en la construcción de la identidad de las naciones, además del objeto y la fabricación de un cánón, proceso que tendría lugar también en Norteamérica y Latinoamérica durante el siguiente siglo. Hasta bien entrado el siglo XX, los museos y sus equipos se definen por una tarea de conservación, restauración y gestión de las obras— ya sea en depósito en sus grandes almacenes, o bien en las mismas salas de exposición—. El público, hasta entonces, se mantiene en un plano secundario y pasivo.

Este paradigma se transforma con el advenimiento de la museología participativa, que vindicará el papel activo de los públicos y el potencial social transformativo de los museos, dando un rol mucho más central a los departamentos de dinamización y educación de estas instituciones (Alonso Fernández, 2012). Es en este momento histórico en el que podemos empezar a hablar de un surgimiento del cuidado como eje vertebrador del museo. El giro del espacio museístico hacia un espacio de cuidado —primero, de cuidado de objetos; luego, de cuidado de personas— nos permite a su vez poder reflexionar sobre la espacialidad de la cura, una dimensión que a menudo ha sido pasada por alto frente a la centralidad de la dimensión performativa y de acto del cuidar. Al concebir el museo como un escenario central para la cura y la generación de comunidad, le damos sentido también como un espacio cotidiano en el que tienen lugar los vínculos de atención, confianza y apertura al otro que facilitan el cuidado (Little, 2012; Parr, 2007; Wiles, 2003). Como Ealasaid Munro ha defendido, los museos en nuestro presente son espacios principalmente donde el cuidar “se lleva a cabo” (“*where caring is ‘done’*”, Munro, 2013, p. 54). Es desde esta tendencia de entender el cuidado desde su espacialidad, desde la cual toma relevancia la curaduría entendida como organización del espacio museístico y sus dispositivos técnicos y narrativos como facilitadora de relaciones de cuidado. A su vez, entender el museo como un espacio y agente social ocupado del cuidado de la comunidad, nos conduce a entender su papel en la conformación de subjetividades, ya que como argumenta Munro:

Entonces, los espacios de cuidado se comprenden mejor como aquellos espacios que dan soporte a la emergencia de identidades [*selves*] más positivos, e incitan a la cristalización de estas identidades más positivas. Comprender el cuidado de esta manera nos empuja a atender a las relaciones sociales —presentes en diferentes



escalas— que constituyen el cuidado, juntamente con la ineludible materialidad de los espacios en los cuales el cuidado tiene lugar. (Munro, 2013, p. 54)¹

Es desde esta espacialidad desde la cual analizaremos, en los casos de estudio, cómo las relaciones de cuidado que se pueden facilitar a través de la distribución de espacios y objetos en el museo permite la emergencia de identidades, en este caso, de aquellas identidades conscientes de su interdependencia con los demás y con el medio. Estas identidades se definirán a continuación como el “ser temporalmente capaz” —estar constantemente en relaciones de cuidado y dependencia para con los demás seres humanos—; y el “ser presa” —como organismo vivo, forma parte de un ecosistema medio y de una red de subsistencia con los otros seres vivos, sin solución de continuidad entre lo humano, lo animal no-humano, lo vegetal y lo mineral—. En tanto lo que proponemos es que el museo juega un rol crucial en la toma de conciencia de estas identidades, lo que se augura aquí es la necesidad de los museos de ir más allá de la mera toma de conciencia y del rol educativo en las cuestiones sociales y medioambientales. Es decir, si entendemos el espacio museo como espacio en el que emergen *de hecho* nuevas identidades y subjetividades, se debe tomar seriamente su rol efectivo a nivel social y político. Este hecho conlleva una reflexión profunda por parte de las propias instituciones museísticas de su posicionamiento y toma de responsabilidad en sus políticas y buenas prácticas, un proceso que requiere la consideración de su práctica desde una perspectiva más allá de lo cultural, tendiendo hacia la filosofía y la ética del cuidado inclusive desde un punto de vista teórico. Alexandra Bounia defiende la necesidad, en este panorama, de abrazar una ética del cuidado enraizada en la teoría política feminista:

La ética del cuidado está conectada con los conceptos de confianza, consideración mutua y solidaridad, así como también la sociedad civil y los derechos humanos. El cuidado, a diferencia del interés, el deber, y la obligación, es una práctica ética y una actitud que requiere tender la mano hacia algo más allá de la mismidad [*reaching out towards something beyond the self*]. ‘Cuidar’ significa reconocer historias de injusticia, no solamente desde la empatía, sino también desde la toma de responsabilidad de la injusticia, y del sistema que la produce y permite a las personas ser tratadas diferente [...] Cede la escena central a la comunidad y no a la individualidad [*the individual*], y valora las emociones como la empatía y la preocupación mutua, a su vez reconsiderando las instituciones sociales y políticas (como los museos) en la sociedad. (Bounia, 2020, p. 42)²

Es precisamente desde esta idea de la configuración de subjetividades que tienden hacia más allá de la individualidad y la mismidad que el cuidado deviene una herramienta para configurar un museo con el rostro vuelto hacia los demás, con el rol principal de tejer relaciones con los otros humanos y no humanos desde

¹ La traducción es mía

² La traducción es mía

esta atención y confianza. A continuación, se define la modalidad intersubjetiva de esta subjetivación de manera genérica, para luego identificar como variedades particulares de esta modalidad el “ser temporalmente capaz” como subjetividad desde la que genero relaciones de cura con los otros humanos; y la modalidad del “ser presa” como punto de anclaje para formación de relaciones con los otros no humanos y con el medio.

2. La subjetivación desde el cuidado: de la autonomía a la interdependencia

El museo deviene, entonces, un espacio de subjetivación generativo en el que los públicos buscan una transformación a nivel vivencial. Lejos queda el museo del S. XVIII como un lugar de exhibición de objetos inertes y de educación de un público pasivo. Esta exhibición llevó a teóricos sociales a vincular el museo con un lugar de muerte, petrificación e inmovilidad. Así, en el ensayo *E.T.A. Hoffmann* y *Oskar Panizza*, Walter Benjamin confrontaba el anquilosamiento del objeto en el museo con su “viva duración”:

Es muy común hablar de la eternidad de las obras, y se intenta atribuir a las más grandes duración y autoridad durante siglos, sin darse cuenta de que, de ese modo, se da el peligro de petrificarlas como copias museísticas de sí mismas. Pues, para decirlo brevemente, la ‘eternidad’ propia de las obras no es lo mismo que su viva duración. (Benjamin, 2009, p. 253)

La eternidad de las obras en su exhibición como parte de una colección eran, según Benjamin, muestras de una necesidad de acumular y coleccionar que preludiaban la muerte de una sociedad (Benjamin, 2005, p. 226). Más adelante, Foucault y Bennet darían continuidad a esta crítica definiendo el museo como un dispositivo que el poder disciplinar usaba para edificar e instruir a las masas (Foucault, 1969; Brandon, 1991; Bennet, 1995). Frente al paradigma del museo disciplinar como mecanismo de civilización a través de la exposición de un cánón como reflejo del saber artístico de la cultura hegemónica (Hooper-Greenhill, 1989, p. 61), desde finales del siglo XX, la concepción del museo se ha orientado hacia una museología donde predomina la participación y la configuración de nuevas subjetividades. Esta reorientación se ejecuta a través de políticas museísticas que se centran en el diseño de *experiencias*. Por lo tanto, hay un giro en la forma convencional de hacer exposiciones en los museos, que implica también una transformación del rol del o la comisaria, antes entendido como “creadora de exposiciones” en tanto que autora única de un discurso unidireccional (Cachia, 2013, p. 278). En contraposición, el comisariado deviene una praxis “abierta y experimental en un contexto de prácticas sociales y dialógicas” y una tarea que fundamentalmente se ocupa de organizar espacios que disparen nuevas experiencias para imaginar posibles subjetivaciones para los públicos.



Esta experiencia se caracteriza a nivel fenomenológico como una vivencia orientada hacia lo otro: agentes humanos, no-humanos y entorno. Frente a visiones unidireccionales del cuidado (cuidar a, *care for*; cuidarse de, *care about* - Milligan and Wiles 2010), aparece entonces un doble nivel de vulnerabilidad que se traduce en el descentramiento del sujeto hacia dos apercepciones de sí mismo como afectado por necesidades de cuidado: como dependiente de la atención de los otros seres humanos, y como dependiente de un sustento del medio y el resto de organismos como ser vivo encuerpado.

La concepción del cuidado como fundamental en la existencia humana se remonta a los inicios de la fenomenología clásica, y se puede trazar tanto en la concepción del ser humano como ser en el mundo de la vida de Husserl, como en el desarrollo heideggeriano del ser humano (*Dasein*) como una existencia en el cuidado. Para Heidegger, el cuidado es la acción de cuidar, entendiendo por cuidar tanto asistir, guardar y conservar como también velar por la propia salud. El cuidado es “una constitución ontológica, siempre subyacente a todo lo que el ser humano emprende, proyecta y hace”. El filósofo alemán reafirma con ello que “el cuidado está presente en el ser-ahí humano [*Dasein: individuo humano existente*], durante su permanencia en la vida y ser-en-el-mundo” (1991, p. 220). Como resultado, surge la responsabilidad ética hacia los otros.

Un reconocimiento de lo que el ser humano puede y llegue a ser mediante la comprensión del mundo como una red de relaciones inmersas, el “cuidado de la vida”. El ser tiene la motivación para cuidar a aquellos que son dependientes y vulnerables, y se inspira tanto en los recuerdos como en las idealizaciones del ser humano. Gran parte del desarrollo del concepto del cuidado y de la ética del cuidado están enfocados en estudios de enfermería, medicina, psicología y educación. Sin embargo, el ser en el cuidado se expande más allá del cuidado de la salud y de la apertura a la otredad humana. El espectro del cuidado abraza también el velar por la casa, por el medio, por el planeta, y por todo aquel ser implicado en el sustento. Por lo tanto, la toma de conciencia del ser en el cuidado nos debe conducir a la búsqueda de un equilibrio ecosistémico, una visión inclusiva del entorno natural propuesta por Aldo Leopold, quien acuñó la noción de ética ecológica. Desde esta perspectiva, la ética del cuidado encuentra un vínculo con la ética ecológica en tanto que ambas implican un giro hacia una concepción de la interdependencia como estructura fundamental del ser humano, que reconoce por un lado la dependencia para con las otras personas —aquí conceptualizado como el “ser temporalmente capaz”— y la dependencia para con el medio y los otros seres vivos —aquí conceptualizado como el “ser presa”—.

Tomando como partida la definición del cuidado de Milligan y Wiles (2010, p.737) como “el aprovisionamiento de soporte práctico y emocional”, se



trazará cómo este aprovisionamiento puede ser llevado a cabo en el museo desde una ética del cuidado. La experiencia de esta ética se puede caracterizar desde los tres principios del cuidado de Held: como una vivencia de atención (*attentiveness*), confianza (*trust*) y apertura a lo otro (capacidad de respuesta, *responsiveness to need*; Held, 2006, p. 15) que, se argumentará, pone de manifiesto a nivel vivido la vulnerabilidad.

3. Soy temporalmente capaz

Aplicar una ética del cuidado puede llevar a un reconocimiento de la vulnerabilidad del ser humano en tanto que temporalmente capaz. Es decir, la experiencia de que el privilegio de un cuerpo autónomo, normativo y no dependiente está siempre sujeto a una potencial discapacidad, enfermedad, dolor y deterioro. Esta vulnerabilidad se contrapone a lo que Robert McRuer acuñó como “capacidad obligatoria” y que define el miedo y fobia a la discapacidad que socioculturalmente se nos impone. McRuer derivó este término de la “heterosexualidad obligatoria” caracterizada por Adrienne Rich como una compulsión material del heteropatriarcado que se manifiesta en la LGTB-fobia (Rich, 2003). En paralelo, la capacidad obligatoria, tanto física como cognitiva, se traduce en una violencia sobre los sujetos discapacitados —como por ejemplo, la exigencia de compartir detalles personales, la justificación de su acceso a necesidades básicas, o la intimidad física forzada (Mingus 2017)—. Frente a la capacidad obligatoria, reconocer nuestra vulnerabilidad como temporalmente capaces implica una concepción del ser humano como una existencia precaria, de manera que la posibilidad de discapacidad es una condición intrínseca en ella y deviene por tanto la norma.

Esta normativización de la posibilidad de enfermedad y discapacidad es un mecanismo para negar o responder a lo que McRuer ha denominado en la Teoría Crip *capacidad física obligatoria* (McRuer, 2002; McRuer, 2006), que luego Alison Kafer amplía para abarcar la salud mental con el término *capacidad mental obligatoria* (Kafer, 2013). Ambos términos provienen genealógicamente del concepto de *heterosexualidad obligatoria* de Adrienne Rich, que daba cuenta de las formas en que institucionalmente, a nivel de políticas, regulaciones y normas sociales se imponía la heterosexualidad a través de la violencia heteropatriarcal y la represión sexual (Rich, 2003). Igual que el desviarse de la norma impuesta en relación al género y la orientación sexual implica un grado de resiliencia entendida como entereza ante la adversidad (Ignani *et al.*, 2019, p. 296), el no cumplir con la capacidad obligatoria conduce a exponerse a una violencia en tanto que lleva a ser tratado como sujeto *menos que humano*.

La posibilidad de salir de este estado de capacidad obligatoria constituye una vulnerabilidad del sujeto, que necesariamente obliga a cuestionar el mito de



autonomía sobre el que se sostiene la dualidad entre un sujeto autónomo, capaz y superior; versus un sujeto dependiente, discapacitado e inferior y, por lo tanto, deshumanizado. Ahora bien, la capacidad obligatoria toma sentido únicamente desde un modelo deficitario de la discapacidad y la enfermedad, que suscribe aún un dualismo entre los y las capaces, y los incapaces. Frente a esto, el ser temporalmente capaz propone una concepción de la integridad humana que abraza la siempre cambiante realidad fenomenológica del cuerpo-mente humano encarnado y el carácter dinámico central de la vida, sin perjuicio de la integridad del sujeto y nunca percibido como una falta. Por el contrario, la perfección es un concepto estático de totalidad que pertenece a la falta de vida —en otras palabras, la perfección de la capacidad obligatoria es forzosamente la muerte—.

Abrazar la vulnerabilidad de estar siempre expuestos a la discapacidad y la enfermedad nos impulsa hacia un camino marcado por “la centralidad que debe tomar el cuidado en nuestras vidas, la necesaria politización del dolor (como apología de la vulnerabilidad), la generación de redes de interdependencia y la aceptación de nuestros bienes precederos. Los cuerpos como posibilidad de relación y resistencia” (Balaguer, 2020, p. 19). Tal aceptación de la naturaleza precedera de nuestro cuerpo y el perfil temporal transitorio de la posición social que pueda estar asociado a nuestras capacidades es central en la noción de la Justicia por la Discapacidad de *capacidad física temporal*, un término que resalta que “cualquier posición está situada, es inconsistente, finita” (López Gil, 2013) y esta exposición a la discapacidad, el dolor y la enfermedad son parte fundamental de la existencia. Al reconocer que la discapacidad no es una identidad excluyente y reivindicar lo que podríamos llamar la experiencia universal de la discapacidad, se abre la puerta a generar formas de organización que centren esta experiencia, de forma que surge el reto de crear un mundo en el que esta exposición a la discapacidad y la enfermedad no suponga inevitablemente el riesgo de sufrir violencia, discriminación y marginalización en virtud de aquella. Así, Sonya Renée Taylor formula el reto tal que:

Si pudieras descubrir cómo hacer un mundo que funcione para una mujer de color gorda, queer, trans, indocumentada y discapacitada, descubriríamos cómo hacer un mundo que funcione para todos... Si pudieras encontrar una manera en la que este ser humano pudiera tener acceso Además de todos los recursos que necesitaban para prosperar en nuestro mundo, definitivamente podríamos encontrar un mundo en el que tú también puedas, ¿verdad? Pero la realidad es que no comenzaremos por ahí, y parte de la razón por la que no comenzamos por ahí es porque asumimos que ella no sabe lo que necesita. Que ella no es la experta en su experiencia. El amor propio radical supone que somos expertos en nuestras experiencias y, como tales, deberíamos guiar los sistemas, políticas y legislaciones que nos lleven hacia un mundo equitativo. Y que si no estamos en la mesa tomando estas decisiones, entonces sólo estaremos recreando la inequidad y la injusticia. (Taylor, 2019)³

³ La traducción es mía



Recuperamos la formulación de Taylor del problema de construir un mundo que pueda sostener a los cuerpomente más impactados y cubrir sus necesidades de acceso porque creemos que realiza una estrategia muy inteligente: toma como paradigma la figura de la “mujer de color gorda queer trans indocumentada discapacitada” como una identidad que habita en un lugar social extremadamente alejado de las intersecciones de identidades valoradas por la cultura dominante para construir un mundo *como si* todos navegáramos por el mundo como esta figura.

Regresando a la constitución del museo como espacio de generación de esta experiencia y de toma de conciencia de la vulnerabilidad inherente del ser temporalmente capaz, aparece aquí el espacio expositivo como un espacio privilegiado para experimentar maneras de navegar el mundo que permitan el cultivo de hábitos del cuidado hacia grupos tradicionalmente marginados. Esto se efectúa desde una imaginación encarnada que se pone en marcha a través del dispositivo expositivo: específicamente, se argumenta aquí que esta imaginación permite la toma de conciencia hacia los otros seres humanos a partir de estrategias que activan la atención (*attentiveness*), confianza (*trust*) y apertura a lo otro (*responsiveness to need*; Held, 2006, p. 15).

La activación de la atención se efectúa a través de tácticas curatoriales que orientan a los públicos hacia el detalle, la atención sostenida en el tiempo y la pausa. Esta organización espacio-temporal de la experiencia, que sobre todo resalta los cambios de escala y ritmo, tiene el potencial de construir el hábito y conocimiento de tener en cuenta al otro humano. Es decir, la atención al detalle de la obra o dispositivo en el espacio museístico (esto es, el cuidado hacia lo otro no humano) deviene aquí un campo de entrenamiento para la atención al otro humano. Entre aquellas tácticas que se centran en la atención hacia el otro humano, se desarrollan las instalaciones que permiten —como una burbuja de apacibilidad en medio de la aceleración cotidiana— dar espacio a los más impactados y crear mundos donde esos cuerpos, mentes, necesidades y deseos son considerados y valorados de tal manera que no solo puedan llevar vidas sostenibles, sino también prosperar, comprometiéndose por ejemplo a garantizar posiciones de liderazgo para artistas, curadores y profesionales BIPOC y LGBTQ+ discapacitados. La petición de ocupar roles de liderazgo significativos en el diseño curatorial de estos espacios se basa en la premisa de que los cuerpomente discapacitados tienen un privilegio epistémico y organizacional con respecto a su experiencia y, por lo tanto, mantienen una comprensión corporal que los coloca en una posición óptima para diseñar tácticas de atención hacia el otro.

En relación a la confianza, toma forma como una puesta en escena de



la interdependencia entre sujetos y otros agentes no humanos tanto en el espacio expositivo cohabitado de hecho, como en las relaciones tematizadas en las propias obras, y un discurso curatorial que enfatiza las relaciones de dependencia, sujeción y colaboración impresas en la existencia de la obra que se muestra frente al público. Además, la construcción y comprensión de esta confianza por parte de los públicos requiere como precondition una apertura al otro que se performa en estos espacios desde la seguridad del artificio que se presupone al entrar en un museo. Los casos particulares de estas tácticas se verán desarrollados en los casos de acceso de *CRIP TIME*.

4. Soy presa

Si bien la toma de conciencia de ser temporalmente capaz supone un reconocimiento de la vulnerabilidad que cuestiona la concepción antropocéntrica del ser humano como autosuficiente y desvinculable del resto de seres humanos, el ser presa constituye una concienciación del hecho de ser parte inseparable del resto de seres vivos y del medio. El concepto fue acuñado por la ecofeminista Val Plumwood en 1996, en el artículo *Being Prey*, donde explica la experiencia fenomenológica de la posibilidad de ser presa de otro ser vivo que ella vivió tras ser atacada por un cocodrilo en 1985. La formulación más elaborada del concepto se encuentra en el volumen *Feminism and the Mastery of Nature*, donde propone un cambio de paradigma desde lo que llama las jerarquías del dualismo hacia un concepto de diferencia no jerárquico. Según Plumwood, los dualismos se sostienen a través de lógicas que hacen que la subordinación sea efectiva a partir de hacer que parezca natural (Plumwood, 1993, p. 41). Entre los pares contrastados de esta estructura dualista, figuran las oposiciones *naturaleza/cultura: racionalidad/animalidad (naturaleza); humano/natural (no-humano); y sujeto/objeto* [no-humano, natural] (Plumwood, 1993, p. 43). Según Plumwood, la relación de dualismo “es más que una relación de dicotomía, diferencia, o no-identidad, y más que una simple relación de jerarquía” (Plumwood, 1993, p. 47) ya que son naturalizadas a partir de los valores sociales dominantes, y se escudan al cambio al cuál están abiertas otras jerarquías abiertamente contingentes.

Para Plumwood, la experiencia de ser presa implica la toma de conciencia de la falsedad de hecho de estos dualismos: soy carne y parte de redes tróficas como el resto de los seres vivos; y habito un medio en este planeta de manera que la emergencia climática no me es ajena, pues necesito de un espacio y de unos recursos naturales materiales que me sustenten. Emerge de esta vivencia, a nivel fenomenológico, una subjetividad donde se ha tematizado la vulnerabilidad. Es desde esta tematización que aparece no solamente como posibilidad, sino como necesidad el reto colectivo de imaginar futuros *sostenibles* que permitan la vida humana, reconociendo y

poniendo en el centro el cuidado mutuo, la interdependencia con los otros seres vivos y la vulnerabilidad que permea todas las relaciones que tracemos con ellos y con el medio.

La radicalidad de abrazar la subjetividad de ‘ser presa’ reside en el cambio de paradigma que implica, ya que consiste en el reconocimiento de uno o una misma como materia orgánica y como animal no separado de los seres no humanos. Consiste en poner entre paréntesis cualquier estructura jerárquica que nos sitúe en una posición de superioridad separada, de dualismo humano/animal. Para generar estrategias espaciales que permitan la toma de conciencia de esta no-dualidad, se ponen en escena en el museo diseños que centren el cuerpo y cuestionen los límites de la naturaleza, para provocar una experiencia que permita comprender nuestra dependencia para con los seres vivos y recursos naturales; así como la finitud y riesgo constante de nuestra existencia. Son ejemplos paradigmáticos las curadurías que dirigen la atención hacia las relaciones humano-animal no-humano (sea de simbiosis, presa, parasitismo...), y humano-entorno (panteísmo, explotación, catástrofes naturales...). A modo de disparadores finales, se presentarán como casos de estudio de las obras mostradas en la exposición colectiva *CRIP TIME*, en los que estas relaciones son los principios que guían la configuración del espacio museístico, y que abren la posibilidad de subjetividades del cuidado que fomentan la atención, confianza y apertura al ser viviente no-humano, los recursos naturales y el medio.

5. Vulnerabilidad y cuidado en la curaduría de CRIP TIME

En los últimos años, emerge en la curaduría una tendencia hacia el acceso que parte del giro educacional de los museos, en el cual los públicos y la vida activa del centro de arte deviene la arena central de su actividad, en lugar del cuidado de la colección como mero conjunto de objetos. Desde esta tendencia, se focaliza el cuidado y el acceso de los grupos tradicionalmente marginalizados como principio de diseño y organización del museo, hecho que da lugar a una serie de estrategias recopiladas por la pionera del movimiento Amanda Cachia en su volumen *Curating Access: Disability Art Activism and Creative Accommodation* (2022). Las exposiciones generadas desde este punto de anclaje del acceso creativo comparten un compromiso con los principios de la Justicia por la Discapacidad (*Disability Justice*) que pretende virar desde las iniciativas de acceso “iniciadas *para* las personas con discapacidad, en lugar de *con* o *por* ellas”⁴ (Parry, p. 149) hacia una realización efectiva de la agencia de las personas con discapacidad en el proceso de toma de decisiones y las iniciativas de acceso en torno a la curaduría expositiva. Esta agencia está plenamente vinculada a una agencia política en las democracias contemporáneas en tanto que esta tendencia museográfica comprende que

⁴ El énfasis es mío



[L]os espacios culturales de los museos y archivos son una esfera primaria en la cual los valores de una sociedad se definen, preservan, reifican y comparten, dando forma a quienes son valorados e incluidos en la noción de ciudadanía de un país. (Parry et al., 2020, p. 149)⁵

Es en esta miríada de exposiciones que se autocomprenden como espacios de agencia, generación de subjetividades y campo de lucha por el reconocimiento de las personas con discapacidad que surgen las instalaciones de *CRIP TIME*. A partir de la conjunción de las diferentes piezas, se argumenta, se articula la muestra de artefactos artísticos y de espacios desde una lógica que dispara una experiencia de ser con los otros, tematizable en “ser temporalmente capaz” y “ser temporalmente presa” —tanto por el contenido de las propias obras expuestas, que invita a la reflexión sobre nuestro posicionamiento a la hora de trazar relaciones, como por su disposición en el espacio museo y la manera como ésta invita a ocupar y recorrer el espacio—. La atención a esta espacialidad enfatiza la concepción ya avanzada anteriormente de los museos como espacios donde el cuidado *tiene lugar* (Askew, 2009; Conradson, 2003b; Darling, 2011). A continuación, se presentan las obras específicas de las muestras que se prestan a ser entendidas desde una vulnerabilidad del ser con los otros humanos y no humanos, desde las características fenomenológicas del cuidado de la atención, la confianza y la apertura al otro.

Crip Time se instaló del 18 de septiembre de 2021 al 30 de enero del 2022 en el museo MMK de Frankfurt am Main. La muestra inauguraba un espacio de resistencia a la temporalidad acelerada de la productividad que impone un imperativo de “funcionalidad, movilidad, disponibilidad y constante expansión” de los cuerpos y las mentes (statement). Frente a esto, se abría una temporalidad *Crip* donde lo tradicionalmente disfuncional era vindicado como un espacio de creación de subjetividades digno de ser atendidas, en lugar de restringidas y excluidas (Pfeffer y Sailer, 2020; 3). La comprensión del tiempo de la enfermedad, la discapacidad, y el acceso como un marco privilegiado para imaginar y generar nuevas maneras posibles de habitar el mundo compartido se materializaban en la exaltación de trabajos que celebraban la vulnerabilidad en la que nos encontramos como seres perceptivos y sensibles, dependientes recíprocamente en relaciones de cuidado. En lo que concierne a la vulnerabilidad e interdependencia para con los otros seres humanos, destacaban la instalación de *Primordial preservation* (Jillian Crochet, 2019), *Paseo del amigo* (Pepe Espaliú, 1993), *Wha_i_I_old you a __ory in a language I _an _ear* (Liza Sylvestre, 2014), y *Land of the Free* (Emily Barker, 2012/2021).

Primordial Preservation es un artefacto que centra la atención detallada en la dependencia mutua de los cuerpos a través de la mediación de una tecnología de

⁵ La traducción es mía



soporte como es el goteador médico. En este pequeño objeto, confluyen relaciones de cuidado en el contexto del complejo médico industrial que Jillian Crochet pone en el primer plano de la percepción alterando la bolsa de líquido del soporte, que en esta ocasión está repleta de algas. Apuntando de esta manera a los remedios naturales y a las hierbas medicinales como conocimiento ancestral en peligro de extinción pero que aún tiene un poder de resistencia frente al conocimiento médico hegemónico, la obra requiere una sensibilidad atenta para apreciar los matices de texturas y movimientos de las algas en el tanque de plástico viscoso. A través de esta simple sustitución, Crochet rompe la familiaridad del objeto y nos dirige hacia una reflexión sobre la latente vulnerabilidad a depender de este tipo de artefactos de soporte y las relaciones que ellos acarrearán —en particular, la violencia inherente a los tratamientos químicos y farmacológicos administrados a los cuerpos que, muchas veces, se despojan de su agencia al verse obligados a entrar en estas relaciones de cuidado jerárquicas—.

Frente al foco crítico en la violencia médica que implica la dependencia en las relaciones de cuidado desde la enfermedad, la obra *Paseo del amigo* de Pepe Espaliu. Así como en su performance *Carrying* Espaliu pone en escena el ser con los otros y las relaciones de interdependencia y cuidado que esto acarrea desde la noción del ser transportado como una carga, en *Paseo del amigo* se impone el objeto de la muleta como un símbolo de este soporte mutuo entre cuerpos dependientes. Mientras que en Crochet encontrábamos una atención detallada a las dimensiones negativas de la dependencia y la autoridad médica, en el caso de Espaliu la muleta como artefacto se metamorfosea aquí en símbolo de la confianza y la ayuda —como alivio que un cuerpo encuentra en los otros como compañeros en el sostenimiento de la propia existencia encarnada—. Este sostén se enfatiza en la disposición de la obra en la sala de exposiciones, que consiste en tres muletas apoyadas contra la pared de manera frágil y vacilante.

Finalmente, las características fenomenológicas del cuidado de la aperturidad hacia lo otro se muestran ejemplarmente en *CRIP TIME* en las piezas de Sylvestre y Barker. Ambas piezas problematizan nuestra apertura al otro, en este caso al otro humano, a partir de la escenificación de un conflicto de códigos culturales e institucionales que encuentran en esa apertura un choque inconciliable, una incomodidad, en lugar de un acoplamiento armónico. En *Wha_ i_ I_ old you a __ory in a language I _an _ear*, Sylvestre pone en cuestión la comunicabilidad de códigos lingüísticos y las diferencias en el acceso a la información para las personas Sordas. En la grabación de video, Liza narra una historia dando voz únicamente a las partes que ella puede escuchar, poniendo al público en una inferioridad de condiciones que ella acusa vivir de forma cotidiana. En su provocación, Sylvestre vindica que para ella esta comunicación fragmentada es su “normalidad”, y con ello cuestiona



la norma capacitista que lleva a construir relaciones de superioridad e inferioridad que tradicionalmente discriminan a las personas con pérdida de oído o Sordas. Así como este conflicto se pone en evidencia desde los códigos lingüísticos en Sylvestre, la obra de Emily Barker manifiesta el choque entre los códigos institucionales y la experiencia vivida de la enfermedad en su obra *Land of the Free*, que exhibe una factura médica de 506,000 dólares que Barker recibió a los diecinueve años como resultado de los tratamientos necesarios para el cuidado de su enfermedad autoinmune. A partir de este documento, Barker da testimonio de la violencia y supeditación que surgen de la apertura al otro cuando este otro es el sistema médico privatizado y privativo de los Estados Unidos, y como este otro —en lugar de cuidar y soportar la vida— puede devenir un dispositivo de gestión de la muerte y de barrera al bienestar.

Por otro lado, respecto a la vulnerabilidad y las relaciones de cuidado con los otros no humanos, son paradigmáticos los trabajos *it's ok* (Jillian Crochet, 2019), *How did we get here?* (Michelle Miles, 2018), *Crip Clock* (Sharona Franklin, 2021), *17 years' supply* (Wolfgang Tillmans, 2014) y *Haeccidad* (Berenice Olmedo, 2020). Agrupamos aquí *it's ok* y *How did we get here?* como muestras de video arte que se centran en una atención mantenida y detallada de interacciones humano – ‘ser viviente no humano’ para dirigir a un estado fenomenológico de atención al otro y a toma de conciencia del ‘ser presa’ como un ser con los otros seres del mundo. En la obra de Crochet, esta atención parte de un *loop* de la mano de la artista acariciando un aloe vera —en el primer *loop*, en un contacto piel-planta; en la segunda iteración del *loop*, en un contacto piel-pantalla, que a su vez reproduce un vídeo de la misma planta que en la primera iteración—. La repetición de este gesto menor de afecto permite disparar la conciencia de estar en contacto con otros reinos de cohabitantes (otros animales, vegetales, etc.) en tanto que estamos siempre y de partida dentro de redes ecosistémicas vivas. En el segundo vídeo, Michelle Miles proyecta un vídeo de cuatro minutos y medio en el que una lente macro enfocando una placa con iluminación LED en la que se mezclan a cámara lenta diferentes materiales como pigmentos y tintes que se asimilan a una fluidez amorfa de tejidos orgánicos y vasculares. El ritmo del vídeo invita a la pausa y a la observación cuidadosa de un proceso que, aun parecer estático, rastrea el cambio de un estado inicial a un estado inicial que —a pesar de la progresión de difícil percepción aparente— distan significativamente.

El segundo pareado de obras que ejemplifican características fenomenológicas de la vulnerabilidad para con el otro no-humano son *Crip Clock* y *17 years' supply*. Ambos trabajos consisten en ensamblajes que utilizan el recurso de la acumulación como exposición de la dependencia con otro que en este caso se tematiza como los químicos farmacológicos, es decir, como al entrar en relaciones



de cuidado desde una vivencia de la enfermedad nos abrimos a otro, el fármaco, con el que tejemos una relación de confianza. Mientras que Franklin emmarca esta relación en la temporalidad a corto plazo de un día, las doce horas del reloj cuyas agujas se metamorfosean en cucharas que sostienen las dosis de cada toma del día; la acumulación de medicamentos consumidos en 17 años de la obra de Tillmans abruma por exceso y enfatiza hasta qué punto una vida con una enfermedad crónica requiere de un sostén a largo plazo que es, primero y ante todo, material. Finalmente, cabe destacar como la relación con la otredad no humana es puesta en escena en *CRIP TIME* desde la apertura radical a otro no humano en la obra colosal de Berenice Olmedo, *Haecceidad*. Olmedo adopta el ámbito de la prótesis como terreno de experimentación y reflexión sobre lo que supone la apertura radical e incluso la integración en el cuerpo propio de un material ajeno, que si bien puede conducir a un acoplamiento simbiótico, puede también llevar a conflictos de rechazo y repudio.

6. Conclusiones

A través del análisis de las obras expuestas conjuntamente en *CRIP TIME*, se ha mostrado cómo el dispositivo curatorial puede devenir un lugar de cuidado, que se genera a partir de la temática de las obras así como de la manera en la que las pone en escena en un espacio coral, y cómo esta cohabitación nos permite relacionarnos con ellas. A partir de esta escenificación espacial, se performa una toma de conciencia que abre la puerta a nuevas subjetividades a partir de la experiencia vivida: por un lado, esta toma la forma de una conciencia de ser temporalmente capaz, de la existencia frágil y precaria de todo cuerpo y mente humanas; por el otro, de ser presa en tanto organismos vivos entrelazados en redes ecosistémicas que se sostienen en este planeta. Además, esta experiencia se tiñe cualitativamente con una dinámica propia del cuidado, ya que tiene lugar desde una percepción atenta, confiada y abierta a la otredad —características que Virginia Held atribuye a la manera de estar en el mundo desde el cuidado (2006, p. 15)—.

CRIP TIME juega aquí un rol paradigmático como muestra de una corriente en la museografía que prioriza la vulnerabilidad y el acceso creativo como herramientas de transformación social, desde una autoconcepción de la práctica curatorial como una *praxis* política que consiste en abrir espacios a mundos posibles. Estos mundos posibles consisten, precisamente, en la construcción de futuros que se imaginan desde la habitabilidad y sostenibilidad de la existencia humana, es decir, futuros en los cuales podemos imaginarnos estableciendo vínculos con los seres humanos, los seres vivos no-humanos y el entorno desde paradigmas que no sean el de la instrumentalidad, sino primero y ante todo del cuidado. El espacio expositivo se convierte entonces en una gran arena utópica *en el presente*, donde ensayar estos nuevos mundos compartidos a realizar.



Bibliografía

- Alonso Fernández, L. (2006). *Museología y museografía* (3.ª ed.). Del Serbal.
- Alonso Fernández, L. (2012). *Nueva museología* (2.ª ed.). Alianza.
- Askew, L. (2009). 'At home' in state institutions: The caring practices and potentialities of human service workers. *Geoforum* (40), 655-663
- Balaguer, A. P. (2020). *La insurrección de la vulnerabilidad. Para una pedagogía de los cuidados y la resistencia*. Universitat de Barcelona Edicions.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (2009). E. T. A. Hoffmann y Oskar Panizza (Jorge Navarro Pérez, Trad.). En W. Benjamin, *Obras II* (pp. 253-260). Abada.
- Bennett, T. (1995). *The Birth of the Museum*. Routledge
- Bounia, Al. (2020). Museums, activism, and the 'ethics of care': Two museum exhibitions on the refugee "crisis" in Greece in 2016. En L. Colomer y A Catalani (Eds.), *Heritage Discourses in Europe: Responding to Migration, Mobility, and Cultural Identities in the Twenty-First Century* (pp. 39-52). Amsterdam University Press.
- Cachia, A. (2013). 'Disabling' the Museum: Curator as Infrastructural Activist. *Canadian Journal of Disability Studies*, 2(4), 1-39. <https://doi.org/10.15353/cjds.v2i4.110>
- Cachia, A. (2022). *Curating Access: Disability Art Activism and Creative Accommodation*. Routledge.
- Conradson, D. (2003). Spaces of care in the city: the place of a community drop-in centre. *Social y Cultural Geography*, 4(4), 507-525.
- Darling, J. (2011). Giving space: Care, generosity and belonging in a UK asylum drop-in centre. *Geoforum*, 42(4), 408-417.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- García Serrano, F. (2000). *El Museo Imaginado: Base de datos y museo virtual de la pintura española fuera de España. Proyecto y catálogo*. Musima.
- Heidegger, M. (1991). *El ser y el tiempo* (J. Gao, Trad.). Fondo de Cultura Económica
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press.



- Hooper-Greenhill, E. (1989). The Museum in a Disciplinary Society. En S. Pearce (ed.), *Museum Studies in Material Culture* (pp. 61-72). Leicester University Press.
- Hooper-Greenhill, E. (1994). *Museums and their Visitors*. Routledge.
- Ignagni, Esther, Chandler, Eliza, Collins, Kim, Darby, Andy y Liddiard, Kirsty (2019). Designing Access Together: Surviving the Demand for Resilience. *Canadian Journal of Disability Studies*, 8(4), 293-320. <https://doi.org/10.15353/cjds.v8i4.536>
- Kafer, A. (2013). *Feminist, Queer, Crip*. Indiana University Press.
- Leopold, A. (1998). La Ética de la tierra. En T. Kwiatkowska y Jorge Issa (Eds.), *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. Plaza y Valdés.
- Little, J. (2012). Pampering, well-being and women's bodies in the therapeutic space of the spa. *Social and Cultural Geography*, 14(1), 41-58
- López Gil, S. (2013). *Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas. ¿Cómo pensar la política hoy?* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Biblos e Archivo. <http://hdl.handle.net/10486/660400>
- McRuer, R. (2002). Compulsory Able Bodiedness and Queer/Disabled Existence. En S. L. Snyder, B. J. Brueggemann y R. Garland Thomson (Eds.), *Disability Studies: Enabling the Humanities* (pp. 88 - 99). Modern Language Association.
- McRuer, R. (2006). *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York University Press.
- Milligan, Ch. y Wiles, J. (2010). Landscapes of care. *Progress in Human Geography*, 34(6), 736-754. <http://dx.doi.org/10.1177/0309132510364556>
- Mingus, M. (2017, August 6). Forced Intimacy: An Ableist Norm. *Leaving Evidence*. <https://leavingevidence.wordpress.com/2017/08/06/forced-intimacy-an-ableist-norm/>
- Munro, E. (2013). "People just need to feel important, like someone is listening": Recognising museums community engagement programmes as spaces of care. *Geoforum*, 48, 54-62. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.04.008>
- Parr, H. (2007). Mental health, nature work, and social inclusion. *Environment and Planning D-Society y Space*, 25(3), 537-561.
- Parry, Manon S., Tijsseling, C., y van Trig, P. (2020). Slow, Uncomfortable and Badly Paid: DisPLACE and the benefits of disability history. En A. Chynoweth et al. (Eds.), *Museums and Social Change: Challenging the Unhelpful Museum* (pp. 134-148). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429276903>



- Pfeffer, S., & Sailer, A. (2020). *CRIP TIME* [Exhibition catalogue]. Museum für Moderne Kunst, Frankfurt. https://cms.mmk.art/site/assets/files/6630/mmk_booklet_crip_time_en.pdf
- Plumwood, V. (1996). Being Prey. *Terra Nova*, 1, 32-44.
- Plumwood, V. (2003). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Rich, A. (2003). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence (1980). *Journal of Women's History*, 15(3), 11-48. <https://doi.org/10.1353/jowh.2003.0079>
- Taylor, B. (1991). Displays of Power with Foucault in the museum. *Circa: Contemporary Visual Culture in Ireland*, (59).
- Taylor, S. R. (2019). *The Body is Not an Apology: How Disability Justice Is Radical Self Love!* [Conference session]. 14th Diversity, Equity, and Inclusion Conference, University of Georgia Mary Frances Early College of Education. <https://www.youtube.com/watch?v=Wd9OQdu2wUI>
- Wiles, J. (2003). Daily geographies of caregivers: mobility, routine, scale. *Social Science and Medicine*, 57, 1307-1325

Hábitos de publicación y diálogo de saberes. Límites y alternativas para un estudio social de las relaciones humanos-insectos

*Publication habits and dialogue of knowledge.
Limits and alternatives for a social study of human-insect relationships*

*Yachaymanta rimaykuna shinallatak kamuta surkunamanta.
Ima rurana, maymanlla chayana runakunamanta kurukunamanta yachakunkapak*

Constanza Álvarez Jaramillo¹
constanza.alvarez@uba.ar
ORCID: 0000-0001-8884-4782
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Cita recomendada:

Álvarez Jaramillo, C. (2024). Hábitos de publicación y diálogo de saberes. Límites y alternativas para un estudio social de las relaciones humanos-insectos. *Revista Sarance*, (52), 150 - 168. DOI: 10.51306/toasarance.052.07

Resumen

En este artículo se analiza la bibliografía citada en el *Manual de Etnoentomología* de Eraldo Medeiros Costa-Neto, con el objetivo de realizar una aproximación a los hábitos de publicación de autores que han abordado las diversas relaciones entre las sociedades humanas y los insectos. El corpus de textos da cuenta de una gran variedad de tipologías documentales y disciplinas en diálogo; sin embargo, existen tendencias propias de lo que se ha denominado Sistema Académico Mundial. Se plantea la necesidad de reflexionar respecto a estos hábitos que dificultan el diálogo de saberes y el abordaje del tema desde las ciencias sociales.

Palabras clave: producción científica; etnoentomología, antropología; ambiente.

¹ Este trabajo es parte de una investigación más extensa presentada para un seminario de grado impartido en la Universidad de Buenos Aires por las Dras. Débora Kliggman y Gisela Spengler. Se agradece a ambas las correcciones y comentarios. También se extiende cordial agradecimiento a la Sociedad Entomológica Aragonesa por compartir el texto en el cual se basa este análisis.



Abstract

The article analyzes the bibliography cited in the *Manual of Ethnoentomology (Manual de Etnoentomología)* by Eraldo Medeiros Costa-Neto, seeking to analyze the publication habits of authors who have addressed the various relationships between human societies and insects. The corpus of texts accounts for a great variety of documentary typologies and disciplines in dialogue. However, there are trends inherent to what has been called the World Academic System. From here arises the need to reflect on these habits that hinder the dialogue of knowledge and taking on this topic from the realm of the social sciences.

Keywords: scientific production; ethnoentomology; anthropology; environment.

Tukuysuk:

Eraldo Medeiros Costa-Netopa etnoentomologia kamumantami kaypi rimakrinchik. Imashalla kamukunata rurashpa tukuykunaman rikuchishpa purichishkamantami rikukrinchik. Mayhan kay kamukunata killkakkunaka ashtakatami riman kashka imasha ruranamanta shinallatak runakunamanta, kurukunamantapash riman kashka. Kay Eraldopa kamupika ashtaka documental, rimaykuna killkashkakunatami willachin shinapash wakinpika Sistema Académico Mundial nishka killkaypashmi tiyanka, chayka rikunami kan mayhan yuyaykunata yanapan mana kashpaka mana yanapan imasha kamu ruranakunata chaymanta imashatak sinchiyachiyta ushan kawsay yachaykunantin rimashpa.

Sinchilla shimikuna: yachaymanta ruray killkaykuna; etnoentomologia, antropologia; allpa.



1. Introducción

La publicación científica es el medio fundamental para dar cuenta del progreso de las disciplinas (Piovani, 2018). Es con la escritura que la ciencia comienza a contar con un soporte en el cual almacenar procesos y avances en las distintas áreas del conocimiento (Delgado López-Cózar y Ruiz Pérez, 2009). A su vez, su consolidación como medio de comunicación entre investigadores ha permitido desarrollar una de las características de la ciencia moderna: la posibilidad de someter a contrastación los enunciados, a través de la evaluación de la publicación científica.

En la actualidad, el gran volumen de publicaciones y el predominio de algunos hábitos por sobre otros, deja en evidencia la conformación de un Sistema Académico Mundial (Beigel y Salatino, 2015; Piovani, 2018), que incentiva la eficiencia y la producción acelerada de trabajos, más allá de la calidad o la utilidad de estos. Se ha popularizado el término “cienciometría” (Beigel, 2015) como una forma de caracterizar la producción académica presente, orientada a cantidades, mediciones y rankings. Si bien en este trabajo no se analiza este fenómeno, es esencial mencionarlo para comprender en qué contexto se desenvuelven los actuales hábitos de producción académica.

De acuerdo con Delgado López-Cózar y Ruiz Pérez (2009), los hábitos de producción científica varían en cada campo del saber, dado que

cada ciencia posee una naturaleza singular que viene constituida por su propio objeto de estudio que va a determinar no sólo formas específicas de obtención, generación y exposición del conocimiento, sino prácticas de trabajo, costumbres, comportamientos sociales, valores, creencias y visiones de la realidad propias (p. 136).

Sin embargo, debido a la existencia de un sistema global que se desarrolla desde los centros institucionales más importantes del mundo, se constituyen tendencias muy marcadas más allá de las particularidades de cada disciplina, como, por ejemplo, la inclinación a publicar artículos (*papers*) en inglés, en revistas de alto impacto, asociadas con instituciones angloparlantes (Piovani, 2018; López Guzmán, 2021), las cuales usualmente solicitan un pago. Esto tiene implicaciones importantes, tales como la segmentación académica (Beigel y Salatino, 2015), la imposición de un género discursivo independientemente de las peculiaridades disciplinares (Santos Herceg, 2012; Piovani, 2018; López-Guzmán, 2021; 2022), la mercantilización de la producción científica (Martín Barbero, 2005; López Guzmán, 2021) y el denominado síndrome *publish or perish* (Beigel y Salatino, 2015; López-Guzmán, 2022), resultante de la cuantificación de la experiencia académica.



La noción de disciplina, entendida como “un conjunto de conocimientos y de habilidades instrumentales especializadas que, a su vez, constituyen instituciones demarcativas de campos de estudio académicos” (Levinas, 2000, p. 2), responde a una forma de ordenar los saberes de acuerdo con un objeto de estudio más o menos definido, que exige formas particulares de aproximación a la realidad. Sin embargo, el modelo hegemónico de producción científica impone hábitos y canales que distan mucho de reconocer esta pluralidad, imponiendo formas discursivas que son más apropiadas para un grupo de disciplinas y reducen drásticamente el despliegue textual de otras áreas del conocimiento (Santos Herceg, 2012). A la vez que homogenizan la forma de escribir, las actuales prácticas de comunicación de la producción científica segregan de acuerdo con variables como el idioma, la ubicación geográfica y el campo de conocimiento, generando jerarquías y desigualdades, que requieren ser pensadas en términos complejos y no dicotómicos (Beigel, 2015; Beigel y Salatino, 2015).

En el siguiente trabajo se propone el análisis de la producción relacionada con la etnoentomología, es decir, el estudio de las relaciones entre seres humanos e insectos. Para esto, se ha tomado como muestra la bibliografía citada en el *Manual de Etnoentomología* (2002) de Eraldo Medeiros Costa-Neto. Esta disciplina, de desarrollo relativamente reciente, se interesa por las relaciones entre nuestra especie y la entomofauna, considerando que los insectos han estado presentes de diversas maneras en la vida de los diferentes pueblos (Medeiros Costa-Neto, Santos-Fita y Serrano-González, 2012; Aldasoro Maya y Argueta Villamar, 2013). Como un área de la etnobiología, la etnoentomología se fortaleció teórico-metodológicamente con la etnociencia de mediados del siglo XX, desarrollada en Estados Unidos. Esta escuela, proveniente de la antropología norteamericana, tenía la pretensión de “entender cómo el mundo es percibido, conocido y clasificado por las diversas culturas humanas, procurando descubrir el pensamiento o la manera de ser del nativo y no tan sólo aquello que el nativo pretende decir de su cultura” (Medeiros Costa-Neto, 2002, p. 15). En este sentido, surge como un intento de acceder al conocimiento entomológico tradicional, es decir, al saber que tienen diferentes sociedades sobre los insectos, para lo cual el diálogo con otras disciplinas, especialmente sociales, y con actores que no pertenecen al campo científico tradicional se vuelve fundamental.

El presente análisis pretende revisar cuáles han sido los hábitos de publicación de autores que trabajan el tema o que han servido de antecedentes, con el objetivo de plantear hasta qué punto esos hábitos permiten establecer un diálogo entre disciplinas, así como con actores por fuera de la academia. Considerando la crisis ambiental actual y la evidente disminución de las poblaciones de insectos y otros artrópodos (Valladares, Salvo y Defagó, 2021), así como la histórica violencia epistémica y territorial a la que han sido sometidas las comunidades indígenas (Pérez



Ruiz y Argueta Villamar, 2012; Betancourt Posada, 2019), la etnoentomología tiene una relevancia fundamental en el presente, no sólo como disciplina que aporta un conocimiento de tipo científico respecto a los saberes ecológicos de la alteridad, sino también como puente para la construcción de una conservación desde abajo (Betancourt Posada, 2019), en la que participen diversos sectores de la sociedad (Aldasoro Maya y Argueta Villamar, 2013).

2. El estudio de las relaciones entre humanos e insectos: un campo “más biológico que social”

Las ciencias sociales tienen una larga trayectoria respecto al estudio de la relación entre las sociedades y su medioambiente. En particular, la antropología ha abordado el tema desde diversas corrientes, que van desde los determinismos ambientales de la antropogeografía, el posibilismo, la ecología cultural y otros, hasta posturas ecosistémicas y determinismos culturales que han llevado la pregunta por lo natural hacia miradas más relativistas (Milton, 1997; Ulloa, 2001; Durand, 2002).

En cuanto a las relaciones entre seres humanos y otras especies, el principal aporte proviene de la antropología cognitiva o etnociencia, a mediados del siglo pasado, que ofreció las herramientas necesarias para el surgimiento de las diversas disciplinas etnobiológicas, como la etnoentomología (Medeiros Costa-Neto, 2002; Medeiros Costa-Neto et al. 2012). La etnobiología se ha centrado especialmente en la reconstrucción de los modelos y esquemas de organización de otras sociedades, generalmente indígenas. De acuerdo con Zamudio y Hilgert (2012) esta disciplina “indaga sobre los aspectos cognitivos, utilitarios y afectivos que median las relaciones entre culturas y su entorno natural” (p. 37), permitiendo conocer otros modos de organizar y vivenciar el mundo (Durand, 2002), así como otras maneras de socializar con los seres con los cuales cohabitamos este planeta.

Esta rama del conocimiento se ha diversificado en función de los distintos campos que componen las ciencias biológicas. De esto se desprenden disciplinas como la etnozooología, la etnomicología, la etnobotánica, la etnoecología, la etnomedicina y muchas otras (Medeiros Costa-Neto, 2002). Es en este marco que surge la etnoentomología, ciencia que invita a reconstruir la mirada de la alteridad respecto a los artrópodos (Kamienkowski, 2017). Por artrópodo se entiende a los seres invertebrados que conforman un *phylum* denominado *Arthropoda*, cuya distinción es un cuerpo rodeado de una cutícula dura (exoesqueleto) segmentada y patas articuladas (McGavin, 2000; Valladares et al., 2021). En este trabajo se hace uso de este concepto como sinónimo de “insecto” para ampliar su connotación, puesto que desde la entomología se asocia la idea de insecto con una clase de artrópodos clasificados como Hexápoda (clase Insecta), y no siempre la percepción de las personas sobre lo que es un insecto coincide con esta taxonomía (McGavin, 2000;



Medeiros Costa-Neto, 2002; Zamudio y Alvarez, 2016). Así, en el sentido común, hablar de insectos puede implicar a otros artrópodos (como las arañas, alacranes, ciempiés, garrapatas, bichos bolita, entre otros) o, incluso, a otros invertebrados (como caracoles y gusanos, por ejemplo), conformando una categoría semiabierta y fluida (Kamienkowski, 2023).

Las investigaciones en etnoentomología suelen ser abordadas por especialistas de las ciencias naturales, los cuales poco a poco comienzan a recurrir más a técnicas propias de la antropología y marcos teóricos de las ciencias sociales en general para realizar sus análisis. Al respecto, Medeiros Costa-Neto (2002) describe en detalle cómo se desarrolla la investigación etnoentomológica. Zamudio (2016) y Kamienkowski (2017), además, señalan la relevancia de la etnografía y la observación participante para cumplir con los fines de esta disciplina, al otorgar importantes insumos para una aproximación más adecuada a las taxonomías locales y sus modos de relacionarse con el ambiente. Finalmente, trabajos como los de Aldasoro Maya y Argueta Villamar (2013) muestran el potencial de una etnoentomología desarrollada comunitariamente.

Milton (1997) ha señalado que una de las principales críticas a estas disciplinas se relacionó con su estricto interés en la formalización y los sistemas de clasificación nativos. Esto ha representado dos grandes problemas: en primer lugar, resalta la dificultad de traducir los conceptos locales a las nociones del investigador, ya que no siempre coinciden las connotaciones y formas de categorizar a las entidades del mundo (Vander Velden y Cebolla Badie, 2011; Kamienkowski, 2023). Al respecto, los aportes de Descola y también del perspectivismo se vuelven útiles para repensar nuestras propias categorías y superar la idea etnocéntrica de que son aplicables a todas las sociedades (Milton, 1997; Ulloa, 2001; Durand, 2002; Vander Velden y Cabolla Badie, 2011). Más bien, los equívocos en el diálogo entre sociedades son comunes y permiten evidenciar la existencia de diversas ontologías o, más bien, de diferentes mundos (Vander Velden y Cebolla Badie, 2011).

En segundo lugar, otro problema se relaciona con la tendencia a aislar a estos sistemas de conocimiento de los contextos históricos y sociopolíticos en los que se sitúan (Milton, 1997). Al enfatizar en los términos nativos y las relaciones utilitarias (usos medicinales, alimenticios, rituales, etcétera), se da prioridad a la descripción de un listado de especies y su lugar en la vida de las comunidades estudiadas, pero no siempre se visibilizan las condicionantes que intervienen en la reproducción de estos saberes en contextos en los cuales los diferentes pueblos están interconectados con otros grupos y subsumidos en dinámicas y relaciones de poder a escala regional y global (Ulloa, 2001; Betancourt Posada, 2019). En este sentido, la etnoentomología no sólo debe dialogar de manera más estrecha con las ciencias sociales y las humanidades, sino con los pobladores con los que se reconstruyen estos modos de organizar el mundo y estos sistemas de conocimiento (Aldasoro Maya y



Argueta Villamar, 2013). Al respecto, el contexto académico presente parece limitar la circulación de la producción científica sobre el tema no sólo entre disciplinas naturales y sociales, sino, sobre todo, entre el campo científico y la ciudadanía con la que se produce conocimiento.

3. Metodología

Para el análisis se ha tomado como referencia la bibliografía citada en el *Manual de Etnoentomología* (2002) de Eraldo Medeiros Costa-Neto, publicación que resulta de la revisión de una extensa cantidad de trabajos que se han realizado respecto al tema o que están relacionados con los fundamentos de esta disciplina. Cabe mencionar que esta publicación no es de acceso abierto: es distribuida por la Sociedad Entomológica Aragonesa (SEA), la cual comercializa los ejemplares en España. Se ha accedido a un ejemplar en formato PDF, en blanco y negro, facilitado amablemente por la SEA de forma gratuita.

La bibliografía citada en este Manual está constituida por 372 textos, los cuales han sido rastreados en la web en dos ocasiones. La primera búsqueda se realizó durante el año 2021, en el marco de la escritura de un estado del arte relacionado al tema —en aquella la instancia surgieron espontáneamente las preguntas que guían este trabajo—. La segunda revisión se realizó durante los meses de mayo a agosto del 2022,; allí se sistematizaron los resultados de la búsqueda en función de diversas variables. En particular, en este trabajo se revisarán los resultados para las variables *año de publicación, tipo de publicación, idioma y tipo de acceso al contenido*.

Para la búsqueda en internet se utilizó *título y autoría*. En la mayoría de los casos fue necesario usar también datos de publicación. Así, el año fue el primer recurso a utilizar cuando no se encontró el texto usando título y autor. En otros casos, también se utilizaron los datos de las revistas o de las editoriales. Se priorizaron enlaces hacia páginas de repositorios institucionales y otros conocidos. Finalmente, la información fue ordenada en planillas de Excel y analizada cuantitativamente, a partir del uso de medidas de tendencia central. Se generaron tablas y gráficos y se complementó con revisión de bibliografía y páginas de revistas e instituciones.

4. Discusión de los resultados: las características de las publicaciones en etnoentomología

El análisis de un conjunto de textos, listados en la bibliografía citada en el *Manual de Etnoentomología* (2002) de Eraldo Medeiros Costa-Neto, ha permitido realizar una aproximación a las características de la producción de esta rama de la etnobiología. Al ser una disciplina relativamente nueva, algunos textos citados en el Manual fueron recuperados por el autor como parte de la fundamentación teórica y



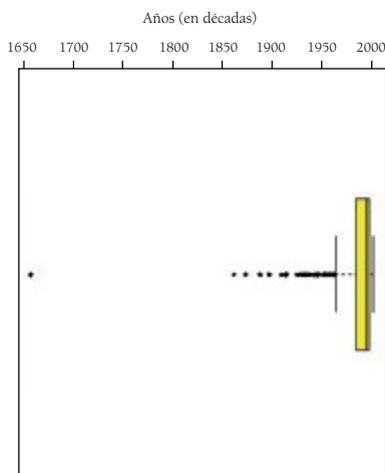
metodológica de este campo. Textos como Tyler (1969), Geertz (1999), Harris (1976), entre otros, son parte de un marco teórico propuesto y no refieren directamente al objeto específico de la etnoentomología, que es la interrelación entre humanos e insectos. Sin embargo, más allá de esto, y considerando que la mayoría de los textos sí abordan el tema y funcionan como antecedentes, la gran diversidad de tipologías documentales y disciplinas que caracterizan a este corpus de bibliografía es reflejo del carácter del objeto de estudio, que exige un abordaje transdisciplinar (Martín-Barbero, 2005). A continuación, se reflexiona respecto a los resultados del análisis, relacionándolos con algunas tendencias que se observan en la actualidad en el campo científico, particularmente en los hábitos de comunicación de la ciencia. Posteriormente, se evalúa hasta qué punto este panorama facilita o dificulta el desarrollo de un abordaje inter y transdisciplinario, lo que podría enriquecer estos estudios.

4.1. Más que un progreso acumulativo

Los resultados dieron cuenta de una fuerte asimetría respecto a la cantidad de trabajos publicados a lo largo de los años (Figura 1). El texto más antiguo citado por Medeiros Costa-Neto fue publicado en 1658, mientras que el más reciente pertenece al 2002, año de publicación del Manual. Así, existe un rango de 344 años, en los que, sin embargo, la mayor cantidad de textos se concentra en los últimos dieciocho años. Para ser más precisos, según los datos ofrecidos por el software, sólo el 25% fue publicado entre 1658 y 1984, es decir, 93 publicaciones de un total de 372.

Figura 1

Distribución de las publicaciones por años (décadas).



Fuente: Elaboración propia a partir de la revisión de la bibliografía de Manual de Etnoentomología (2002)

Lo que en principio se relaciona con la existencia de un caso anómalo (un *outsider*), también está vinculado con la tendencia en la actividad científica a un cambio continuo y cuantitativo, en el que se refinan conceptos, no tendiendo a la innovación sino más bien a un “trabajo de limpieza y rastreo, de ajuste y precisión” (Stagnaro, 2010, p. 346), lo cual incentiva una mayor producción y el citado de textos más recientes, asumidos como versiones corregidas y mejoradas de las producciones más antiguas. De esta manera, la publicación está normada por la tendencia a citar los trabajos más nuevos sobre el tema a abordar, a veces siendo incluso una exigencia en determinadas convocatorias.

Así, en este caso se citan mayormente trabajos producidos en los dieciocho años previos a la publicación de este Manual porque son investigaciones más actualizadas, mientras que los pocos trabajos antiguos probablemente son recuperados por constituir una base teórica respecto al tema o para mostrar antecedentes que justifican la relevancia de este campo de estudios. Al mismo tiempo, si se considera que la etnoentomología comienza a desarrollarse a mediados del siglo XX, es de esperar que la mayor producción se sitúe después de su surgimiento “oficial”.

Lo que interesa resaltar en relación con los hábitos de publicación actuales es la mutación de la producción científica, que ha crecido exponencialmente debido al mayor interés (y a la mayor necesidad) de publicar resultados o, incluso, avances parciales o revisiones (López-Guzmán, 2022). Esto ha provocado una generación compulsiva de textos (Delgado López-Cózar y Ruíz Pérez, 2009; López-Guzmán, 2021, 2022). En principio, no se observó que los trabajos citados fueran repetitivos o cayeran en malas prácticas, pero si es importante tomar en consideración este tema como parte del contexto en el que se sitúa la comunicación etnoentomológica.

4.2. El lugar de los papers en la producción científica

El fenómeno del envejecimiento (Camps, 2007) por el progreso de la ciencia, aunque da cuenta de su carácter dinámico, está estrechamente vinculado con la tendencia a producir grandes volúmenes de información, así como a la eficiencia y la aceleración de los procesos. Esto conduce a que se establezcan medios de comunicación de la ciencia que atienden a “la velocidad del tráfico de ideas” (Delgado López-Cózar y Ruíz-Pérez, 2009, p. 207). En un contexto que prioriza la rapidez y la eficacia, los artículos científicos son un género clave, que reducen a lo más específico aquello que se quiere comunicar y permiten la producción de grandes volúmenes de datos (Martín-Barbero, 2005; López-Guzmán, 2021).

Atendiendo a lo anterior, otra variable que se ha tomado en consideración para analizar la bibliografía citada en el Manual es el tipo de publicación. Al respecto, los resultados se expresan en la siguiente tabla (Figura 2).



Figura 2

Tipos documentales citados

CATEGORÍAS	Texto	Porcentaje
Categoría 1: Acceso abierto Casos los que fácilmente se accedió, Los textos se encontraron en repositorios de distinto tipo, reconocidos y no. Las revistas dan acceso libre al contenido.	135	36,3%
Categoría 2: Acceso parcial Casos en los que hay que solicitar acceso al contenido, supuestamente de forma gratuita. Casos en los que los textos se encuentran en páginas que piden una membresía, pero otorgan una cantidad de días gratis. Casos en que el texto está disponible gratuitamente, pero en otro idioma.	9	2,4%
Categoría 3: Acceso pago Casos en los que solicita una suscripción paga para visualizar el contenido, así como también casos en los que sólo se encuentra el texto en formato físico pago (por ejemplo, libros que no han sido digitalizados)	118	31,7%
Categoría 4: Sin acceso Casos en los que no se encuentra el texto en la web. Casos de discontinuidad de las revistas en las que se encuentran los artículos. Casos en los que el texto está en un repositorio institucional que sólo cuenta con el formato físico. Casos en que el texto no fue publicado oficialmente.	110	29,6%
Total	372	100%

Fuente: Elaboración propia a partir de la elaboración de la bibliografía de Manual de Etnoentomología (2002)

Existen cuatro textos sin clasificar, ya que no se pudo acceder a ellos y no queda claro —debido a inconsistencias en la referencia bibliográfica— cuál es la tipología documental.

Evidentemente, la brecha entre los *papers* y otros géneros académicos, así como extraacadémicos, es importante. Los artículos representan el 58% de la bibliografía. Lo positivo es que la revisión también arrojó una gran diversidad de géneros, algunos de los cuales escapan al ámbito científico y dan cuenta de la pertinencia social del estudio de las relaciones entre seres humanos e insectos. El objeto de interés de la etnoentomología se encuentra en las diversas artes, el periodismo y asuntos político-administrativos, así como en el activismo. Sin embargo, como el campo científico está supeditado a las tendencias de la actividad académica, existe una supremacía del *paper* por sobre otros géneros, por lo menos en esta muestra, dado que se trata de un producto científico eficaz, conciso y de elaboración más rápida que un libro (Camps, 2007).



La estructura de los artículos científicos se viene desarrollando hace siglos, aunque su forma actual tiene aproximadamente cien años (Camps, 2007; Delgado López-Cózar y Ruiz Pérez, 2009; Piovani, 2018; López-Guzmán, 2022). Su esquema responde a los requerimientos de la ciencia hegemónica, instrumental y positivista, especialmente en el caso del modelo conocido como IMRYD (Introducción, Métodos, Resultados y Discusión), que es el más usado en las ciencias “duras” y se ha expandido, en cierta medida, hacia las humanidades y ciencias sociales. No resulta extraño que ante la gran diversidad de tipos documentales que han abordado las relaciones humanos/insectos, el artículo científico predomine fuertemente, puesto que es un tema que compete también a las ciencias naturales. De acuerdo con Medeiros Costa-Neto (2002), en la interacción de las sociedades humanas con los insectos se distinguen tres grandes relaciones: la entomolatría (los insectos en las creencias y la religión), la entomofagia (el consumo de insectos) y la entomoterapia (el uso de los insectos en la medicina). Dado lo anterior, también hay trabajos que abordan el tema y provienen de las ciencias biomédicas, fuertemente influenciadas por el modelo hegemónico de producción académica (Camps, 2007; Piovani, 2018).

Por otro lado, el *paper* pretende neutralidad y objetividad, lo que se explicita en un uso del lenguaje técnico especializado, normas de citación y despersonalización de la figura retórica, apuntando hacia la claridad y falta de ambigüedad (Santos Herceg, 2012). De esta manera, el predominio de este género en la producción académica es la explicitación de la hegemonía del saber experto por sobre el saber local, del conocimiento científico por sobre otras formas de conocer. Podemos considerar al artículo científico actual como “un dispositivo de exclusión de la palabra de algunos” (Santos Herceg, 2012, p. 209), puesto que sustrae de las discusiones a autodidactas, amateurs y otras voces, otorgando autoridad exclusivamente a quienes respetan las convenciones del método científico hegemónico, “a la vez que ‘purifica’ el flujo de información que los científicos han de tomar en consideración” (López-Cózar y Ruiz Pérez, 2009, p. 132).

4.3. La supremacía del inglés

De acuerdo con los datos (Figura 3), el 58% de los textos han sido publicados en inglés, mientras que el 20% han sido publicados en portugués y el 11% en español. Otros idiomas que aparecen representados en esta muestra son el francés (5%) y el italiano (1%). Un grupo de textos (el 5%) se encontró disponible en más de un idioma, y dos textos no pudieron ser clasificados con facilidad, puesto que no se hallaron en la web y los títulos no permitían establecer con certeza el idioma en el que estaban publicados. A estos, se los incluyó en la categoría “portugués” a partir de los datos de publicación en la referencia de cada uno.



Figura 3

Idioma de los textos citados en Manual de Etnoentomología

Idioma	Frecuencia	Porcentaje
Inglés	216	58%
Portugués	77	21%
Español	43	12%
Francés	17	5%
Varios	17	5%
Italiano	2	1%

Fuente: Elaboración propia a partir de la revisión de la bibliografía de Manual de Etnoentomología (2002).

Otra de las características del denominado Sistema Académico Mundial es una tendencia muy marcada a las publicaciones en idioma inglés (Piovani, 2018), tal como sucede en los trabajos citados en el Manual de Medeiros Costa-neto. El inglés se ha convertido en el idioma de la ciencia (Beigel y Salatino, 2015) y esto ha tenido implicancias importantes en el desarrollo de la actividad científica. En primer lugar, ha generado circuitos segmentados de producción y comunicación académica (Beigel y Salatino, 2015), jerarquizados en función de la institución de origen, la lengua y la disciplina académica desde la cual se investiga. Esta dinámica de producción de desigualdad asegura la consagración de quienes producen ciencia en inglés, ya que pueden acceder a las revistas del circuito *mainstream* (Beigel y Salatino, 2015), convirtiéndose en algo deseado y valorado como medio de consagración académica. Es así que “está mejor visto publicar un paper que tiene como referente empírico a Colombia en una revista del Reino Unido o Estados Unidos, porque se encuentran mejor posicionados, así nadie la vaya a leer o citar” (Zambrano, 2018, en López-Guzmán, 2022, p. 46).

En la bibliografía del Manual de Etnoentomología se encuentran muchos casos en los cuales el referente empírico y/o los autores no se localizan en países angloparlantes y, sin embargo, presentan los resultados en ese idioma. Por nombrar dos ejemplos: el artículo de Minoru Yamakawa (1998), investigador japonés, fue publicado en una revista japonesa, pero en idioma inglés. Por otro lado, Julieta Ramos-Elorduy et al. (1997) realizan un estudio en Oaxaca, México, y aunque ninguno de los investigadores proviene de un país angloparlante, publicaron en la *Journal of Food Composition and Analysis*, en inglés.



Si bien exportar lo que producimos en nuestros países es enriquecedor para nuestros institutos de investigación y la difusión de conocimiento, la gran producción de artículos en inglés publicados en revista angloparlantes puede llevar al extractivismo epistemológico (López-Guzmán, 2021). Desde este punto de vista, estos trabajos, concebidos como bienes en sí mismos, se exportan hacia las grandes potencias académicas que se apropian de los conocimientos y procesos cognitivos y creativos de investigadores de los demás países, reforzando las asimetrías que posicionan a las academias angloparlantes en el centro, mientras que otras instituciones quedan relegadas a la periferia y a una posición de dependencia (Beigel y Salatino, 2015).

Sumado a lo anterior, el desarrollo de la etnoentomología, así como sus fundamentos teórico-metodológicos, están estrechamente relacionados con la ciencia norteamericana. Las etnociencias, como se mencionó anteriormente, se desarrollaron en el marco de la antropología de ese país, y siguen estando vigentes en sus universidades hasta el presente, con algunas reformulaciones. De esta forma, no es raro que la mayor parte de los textos citados estén en este idioma. Sin embargo, considerando que muchos de los estudios se desarrollan en otros continentes y en otras lenguas, que sean menores las publicaciones en la “periferia” es algo que urge revisar.

4.4. *Cuestiones de accesibilidad: valorizando el conocimiento*

Respecto a la accesibilidad, en un principio se pensó establecer únicamente dos categorías: acceso abierto y acceso pago. Sin embargo, la diversidad de situaciones que surgieron a la hora de buscar en la web los textos citados por Medeiros Costa-Neto, llevaron al establecimiento de cuatro categorías, a continuación, detalladas junto con su recurrencia (Figura 4):



Figura 4

Tipo de acceso al contenido de los textos citados

Tipo de publicación	Cantidad
Artículo académico	215
Libro	75
Ponencia	30
Capítulo de libro	29
Nota periodística divulgación	4
Tesis de doctorado	3
Monografía	2
Tesis de especialización	2
Tesis de licenciatura	1
Texto de cátedra	1
Disertación	1
Libro de resúmenes	1
Guía de campo	1
Publicación estatal	1
Resumen de proyecto	1
Suplemento	1
Sin información	4
Total	372

Fuente: Elaboración propia, a partir de la revisión de la bibliografía de Manual de Etnoentomología (2002).

Hay una distribución bastante equitativa entre tres de estas categorías. En términos de porcentajes, los textos que están en acceso abierto representan el 36%, mientras que los que están en acceso pago abarcan el 32%. El 30% de los textos no fue accesible. Considerando a los textos de acceso pago y a los que no se pudo tener acceso como conjunto, se puede decir que más de la mitad de las publicaciones no se pueden encontrar fácilmente.

En el caso particular de los artículos científicos —tipo de publicación más frecuente en este corpus de bibliografía—, 105 están en acceso abierto, 5 en acceso parcial, 59 en acceso pago y 46 sin acceso. Considerando que se contabilizaron 215 artículos académicos, el recuento indica que el 49% de estos están disponibles en acceso abierto, mientras que el 51% restante presenta dificultades para su acceso.

Los matices con los cuales es necesario analizar la accesibilidad a los textos dan cuenta de un panorama complejo, en el cual se producen grandes cantidades de trabajos académicos que transitan en diversos circuitos, de acuerdo con variables relacionadas con el idioma, la geografía y la institución de quienes los producen



(Beigel y Salatino, 2015). Una de las características del circuito *mainstream* de producción científica es que valoriza el conocimiento: la publicación en revistas de alto impacto exige tanto cumplir con un prototipo (escribir en inglés, pertenecer a una institución reconocida, adecuarse al modelo IMRYD o similar, entre otras cosas) así como con el pago de una cuota tanto para leer como para publicar (López-Guzmán, 2021). En este trabajo se ha querido evaluar hasta qué punto los textos citados son de acceso libre y gratuito. Si bien los resultados indican una distribución relativamente equitativa entre los textos con acceso abierto (36%) y acceso pago (32%), el hecho de que existan casos donde el acceso es parcial o en los que directamente no parece haber acceso, da cuenta de que hay una brecha importante en la accesibilidad.

La revisión dio cuenta de precios elevados para acceder a los *papers*. Por ejemplo, el artículo de Byrne et al. (1984, citado en Medeiros Costa-Neto, 2002) es accesible desde el portal de Oxford University Press, que solicita una suscripción de 16 dólares para dar acceso al texto durante 24 horas. Para poder leer el número completo durante la misma cantidad de tiempo, se solicita un pago de 54 dólares. A su vez, existe la opción de acceso “gratuito” si se es miembro de la *Entomological Society of America*, institución que pide una cuota anual que varía según la categoría a la que cada uno pueda adscribir. En el caso de ser estudiante, por ejemplo, se debe abonar 44 dólares por año, la misma tarifa que se solicita a miembros que provengan de “países en desarrollo”. Otro caso es el artículo de Bergeron et al. (1988, citado en Medeiros Costa-Neto 2002), el cual se encuentra en el portal de Science Direct. En este caso, para acceder al texto completo, se solicita el pago de 27.95 dólares, valor que permite visualizar el paper durante 48 horas.

Libros de autores que provienen de la etnobiología y sirven de antecedente a la etnoentomología no son siempre accesibles, ya que se trata de textos que no se comercializan en todos los países. Se les puede comprar en portales extranjeros tales como Amazon, en idioma inglés y pagando costos de envío. No se encontraron versiones digitalizadas. Es el caso de Berlin (1992, citado en Medeiros Costa-Neto, 2002) y el capítulo de Overal (1990, citado en Medeiros Costa-Neto, 2002) presente en un libro de D. Posey, antropólogo referente del campo etnoentomológico. También hay artículos que provienen de revistas de divulgación como *National Geographic* o *Ciencia Hoje*. En el caso de la primera, sólo un texto se encontró en acceso abierto, mientras que los demás son pagos.

El caso de las ponencias y los resúmenes de congresos es mucho más drástico. Al ser canales informales de comunicación no es fácil encontrar los extensos publicados. En la mayor parte de los casos, no se encontró información al respecto. De esta forma, el tema de la accesibilidad, más allá de la existencia de una gran cantidad



de trabajos disponibles de forma gratuita, da cuenta de una importante complicación para el diálogo entre disciplinas y entre investigadores de diferentes instituciones, dado que se produce una circulación de la producción más bien endógena. Esto, por supuesto, es mucho más complicado para quienes son autodidactas, aficionados o participan en la producción de conocimiento etnoentomológico sin ser investigadores, como las comunidades indígenas, lo que les excluye de la posibilidad de leer aquello que se escribe sobre sus prácticas y territorios.

Si bien el movimiento de acceso libre al conocimiento reduce esta brecha, ya que una parte importante de los trabajos citados en el Manual de Medeiros Costa-Neto son *papers* que circulan en la corriente dominante, estos textos son propiedad privada de las revistas. Esto se relaciona con el denominado “capitalismo cognitivo” (Arrarte, 2009; Montenegro Martínez y Pujol Torrès, 2013; López-Guzmán, 2021; 2022), es decir, un conjunto de relaciones de distribución e intercambio para la apropiación de los saberes y su posterior consumo como bien valorizado.

Al respecto, la importancia de circuitos periféricos sólidos que desafían el modelo capitalista de producción científica es fundamental, no sólo al permitir un acceso libre al conocimiento, sino también al cuestionar las formas discursivas dominantes y al permitir otras variedades textuales que son más apropiadas para objetos de estudio complejos y multidimensionales en el campo científico, como son los que analizan las ciencias sociales o las humanidades (Santos Herceg, 2012). En este sentido, considerando el necesario cruce que se da en la etnoentomología entre las ciencias sociales y las naturales, superar los hábitos de producción dominantes en las ciencias naturales puede ayudar tanto en la difusión del tema hacia países e instituciones que no lo han abordado, como a la comunicación entre investigadores de diversas disciplinas y áreas geográficas, e incluso, pueden acercar la producción a otros sectores de la sociedad involucrados. Sobre todo, puede servir para que los conocimientos de las comunidades no queden encerrados en las bibliotecas (Aldasoro Maya y Argueta Villamar, 2013) ni sean exportados hacia instituciones académicas que sólo esperan seguir manteniendo posiciones en los rankings, sin comprometerse con las realidades sociales que atraviesan a estas personas.

5. Conclusiones

El estudio de las relaciones humano-insecto, abordadas principalmente por investigadores de las ciencias naturales, también debe estar mediado por un diálogo más profundo con las ciencias sociales, que trasvase el simple uso de técnicas cualitativas. Esta colaboración interdisciplinar puede proporcionar no sólo nuevos marcos teóricos desde los cuales analizar lo que se observa en el campo, sino que también proporciona nuevas líneas de investigación. Al respecto, cuestiones como la



traducción de las nociones nativas a los términos del investigador, las equivocaciones y la deconstrucción del paradigma dualista propio de la sociedad occidental (Milton, 1997; Vander Velden y Cabolla Badie, 2011; Kamienkowski, 2023) son marcos necesarios para una aproximación a las relaciones entre seres humanos e insectos y para la visibilización de los saberes indígenas. Respecto al contexto, la antropología y las disciplinas sociales, desde la ecología política y la reconstrucción histórica, pueden ayudar a complejizar el panorama en el que se desenvuelven estas prácticas y saberes sobre los artrópodos y otras especies animales.

Considerando que las investigaciones etnoentomológicas trabajan con saberes locales, indígenas y no indígenas, es importante que los actores que participan en el proceso de generar conocimiento nuevo sobre el tema puedan tener acceso al producto de estos estudios, para así poder consensuar realmente un diálogo de saberes, en el cual académicos de distintas disciplinas, pobladores y actores de organismos variados generen acciones en conjunto y produzcan saberes en común, que no se vean limitados por las restricciones propias del actual modelo de academia (Betancourt Posada, 2019). No se trata, por supuesto, de generar cambios drásticos en un modo de producir que es eficiente para el diálogo entre investigadores a nivel global, al estandarizar la comunicación científica. Se trata, más bien, de una invitación a repensar las prácticas científicas y cómo inciden los actuales modelos de consagración académicas en la difusión y el acceso a estas investigaciones, tan valiosas en el contexto de crisis ambiental actual. Desde las ciencias sociales estas prácticas han sido cuestionadas y diversas iniciativas han apostado por otro modelo de comunicación de la producción científica; sin embargo, siendo la mayoría de las investigaciones sobre la relación humano-insectos producidas desde las ciencias naturales y biomédicas, subsumidas aún al sistema hegemónico, es necesario seguir trabajando en estas cuestiones.

Referencias bibliográficas

- Aldasoro Maya, E. M. y Argueta Villamar, A. (2013). Colecciones etnoentomológicas comunitarias. Una propuesta conceptual y metodológica. *Etnobiología*, 11(3), 1-15. <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/188>
- Arrarte, S. (2009). Introducción al capitalismo cognitivo. *Anuario OPYBA*, 473-480. <http://www2.mgap.gub.uy/OpypaPublicaciones/ANUARIOS/Anuario2009/material/Pdf/46.pdf>
- Beigel, F. (2015). Culturas [evaluativas] alteradas. *Políticas universitarias*, 2(8), 12-21. <http://hdl.handle.net/11336/43518>
- Beigel, F. y Salatino, M. (2015). Circuitos segmentados de consagración académica: las revistas de Ciencias Sociales y Humanas en la Argentina. *Información, cultura y sociedad*, 32, 7-32. <http://hdl.handle.net/11336/40270>



- Betancourt Posada, A. (2019). *La sabiduría ambiental de América Profunda: contribuciones indígenas a la conservación “desde abajo”. Ejemplos de México, Colombia, Ecuador y Bolivia*. Ediciones Monosílabo. Red temática sobre patrimonio biocultural de México.
- Camps, D. (2007). El artículo científico: desde los inicios de la escritural IMRYD. *Archivos de Medicina*, 3(5), 1-9. <https://www.redalyc.org/pdf/503/50330503.pdf>
- Delgado López-Cózar, E. y Ruiz Pérez, R. (2009). La comunicación y edición científica: fundamentos conceptuales. En C. García Caro y J. Vilches Pardo (Eds.), *Homenaje a Isabel de Torres Ramírez. Estudios de Documentación Dedicados a su Memoria*. Universidad de Granada.
- Durand, L. (2002). La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas. *Nueva Antropología*, XVIII(61), 169-184.
- Kamienkowski, N. (2017). Saberes vinculados con los artrópodos entre los Tobas del oeste de Formosa (Argentina). *Boletín de la Sociedad Entomológica Argentina*, 28(2), 5-8. <https://www.seargentina.com.ar/wp-content/uploads/2020/09/BSEA-28-22017.pdf>
- Kamienkowski, N. (2023). Zoonimia de los invertebrados según los qom del oeste de Formosa (Argentina). *Indiana*, 20(2), 161-193. <https://doi.org/10.18441/ind.v40i2.161-193>
- Levinas, M. (2000). *Historia de las ciencias, transmisión de conocimientos y participación social*. Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- López-Guzmán, J. A. (2021). Fetichización del paper y capitalismo cognitivo. *Revista Latinoamericana de Educación y Estudios Interculturales (RLEEI)*, 5(4), 52-63. https://www.researchgate.net/publication/355007700_Fetichizacion_del_paper_y_capitalismo_cognitivo
- López-Guzmán, J. A. (2022). El poder simbólico y social de los papers. *Revista Latinoamericana de Educación y Estudios Interculturales (RLEEI)*, 6(3), 39-50. https://www.researchgate.net/publication/362144239_El_poder_simbolico_y_social_de_los_papers
- Martín-Barbero, J. (2005). Transdisciplinariedad: notas para un mapa de sus encrucijadas cognitivas y sus conflictos culturales. En J. E. Jaramillo (Comp.), *Culturas, identidades y saberes fronterizos*. CES, Bogotá. <https://www.debatecultural.net.ve/Observatorio/JesusMartinBarbero2.htm>
- McGavin, G. (2000). *Insectos. Arañas y otros artrópodos terrestres*. Ediciones Omega.
- Medeiros Costa-Neto, E. (2002). *Manual de Etnoentomología*. Sociedad Entomológica Aragonesa, España.



- Medeiros Costa-Neto, E., Santos-Fita, D. y Serrano-González, R. (2012). La investigación etnoentomológica y la conservación de la biodiversidad. *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa*, 51, 367-369. <http://sea-entomologia.org/PDF/Boletin51/367369BSEA51EtnoentomologiyBiodiversidad.pdf>
- Milton, K. (1997). *Ecologías: antropología, cultura y entorno*. UNESCO.
- Montenegro Martínez, M. y Pujol Torrès, J. (2013). La fábrica de conocimientos: incorporación del capitalismo cognitivo en el contexto universitario. *Athena digital*, 13(1), 139-154. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n1.1031>
- Piovani, J. I. (2018). Estilos de producción en el campo de las ciencias sociales en Argentina. *Cuadernos de Información y Comunicación*, 23, 125-141. <http://dx.doi.org/10.5209/CIYC.60912>
- Pérez Ruíz, M. y Argueta Villamar, A. (2012). Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura científica y saberes locales*, 5(10), 31-56. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100002
- Santos Herceg, J. (2012). Tiranía del paper. Imposición institucional de un tipo discursivo. *Revista Chilena de Literatura*, 82, 197-217. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952012000200011>
- Stagnaro, A. (2010). Thomas Kuhn: La ciencia normal y el surgimiento de la novedad. En C. Hidalgo y V. Tossi (comps.), *Filosofía para la ciencia y la sociedad: indagaciones en honor a Félix Schuster* (pp. 345-355). Ciccus, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Ulloa, A. (2001). Transformaciones en las investigaciones sobre naturaleza, ecología y medioambiente. *Revista Colombiana de Antropología*, 27, 188-232. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015287008>
- Valladares, G., Salvo, A. y Defagó, M. T. (2021). *Insectos. Guía completa para explorar su mundo*. Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Vander Velden, F. y Cebolla Badie, M. (2017). A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: Percepções, classificações e práticas. *Avá*, 19, 15-47. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169029211002>
- Zamudio, F. (2016). Tras los pasos de Darrel Posey: la etno-entomología y sus métodos. *Boletín de la Sociedad Entomológica Argentina*, 27(2), 11-16. <http://hdl.handle.net/11336/19169>
- Zamudio, F. y Hilgert, N. (2012). ¿Cómo los conocimientos locales aportan información sobre la riqueza de especies de abejas sin aguijón (Apidae: Meliponini), del norte de Misiones, Argentina? *Interciencia*, 37(1), 36-43. <http://hdl.handle.net/11336/9300>



Principio, orden, belleza y simetría en la investigación griega “acerca de la naturaleza” o *physis*¹

Principle, order, beauty and symmetry in greek research “about nature” or physis

Kallari, allichiy, huyaylla, shina shina, imasha kay shimikuna griego runakunapa maskaykunapika “allpamanta” physismanta yachay kashka

Ruth Castillo Ochoa
chebichev@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9584-8482
Universidad de Roma Tre
Roma, Italia

María Carolina Álvarez Puerta
macalvarezp@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5256-1860
Instituto de Filosofía Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela

Cita recomendada:

Castillo Ochoa, R., y Álvarez Puerta, C. (2024). Principio, orden, belleza y simetría en la investigación griega “acerca de la naturaleza” o *physis*. *Revista Sarance*, (52), 169 - 184. DOI: 10.51306/foasarance.052.08.

Resumen

La reflexión filosófica con relación a la naturaleza o *physis* no puede desvincularse del ser humano por ser omniabarcadora. El ser humano forma parte de ella y, con él, toda creación que de él emana (cultura, técnica, etc), así como su parte espiritual. En tal sentido, cuando los griegos investigaron acerca de la *physis* les fue necesario establecer distintos niveles de entendimiento bajo los cuales llevar a cabo esta reflexión. Siguiendo esta idea, presentaremos en este trabajo, cuya metodología corresponde al análisis documental no experimental partiendo de modelos

¹ Las ideas presentes en este artículo constituyen el antecedente teórico de la noción de naturaleza en la ciencia moderna. Noción que centra nuestro interés dentro del proyecto Ciencia, Tecnología y Ambiente (CTA), del Departamento de Filosofía e historia de la ciencia del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.



cualitativos, el entramado conceptual que proponen los filósofos griegos como aquel que corresponde al estudio de la naturaleza y que, partiendo de las nociones griegas arché y cosmos, arribará a las nociones de principio, orden, simetría y belleza, para lo cual, reconstruiremos fragmentos del pensamiento de Anaximandro, Pitágoras y Aristóteles, entre otros. Esperamos, después de esto, estar en condiciones de trazar un breve esbozo del tránsito de esas nociones hasta el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVI. Haremos este recorrido siguiendo el orden aquí mencionado.

Palabras clave: naturaleza; principio; orden; simetría; belleza.

Abstract

Philosophical reflection in relation to nature or physis cannot be separated from the human being because it encompasses everything. The human being and its creation (culture, technique, etc.) is part of nature. In this sense, the Greek notion of physis is understood in connection with different levels of knowledge. The study's methodology corresponds to a non-experimental documentary analysis based on qualitative models. The conceptual framework proposed by Greek philosophers is based on the Greek notions arché and cosmos. We reconstruct fragments of the thought of Anaximander, Pythagoras and Aristotle, among others, to arrive at notions of principle, order, symmetry and beauty. Finally, we draw a brief outline of how these notions have transformed up until the birth of modern science in the 16th century, in that order.

Keywords: Nature; Principle; Order; Symmetry; Beauty.

Tukuys huk:

Physis nishpa riksinchik allpamanta hatun yachahuykunata. Kaykunaka runakunamanta mana shikanyari ushanchu. Runakunaka allpamantami kan, chay allpamantami wiñarin tukuy imatalla rikunahunchik. Kaykunami kan imashalla kawsanchik, imatalla ruranchik shinallatak imapi iñinchik. Shinami griego runakunaka physismanta maskashpa ishkay yachaykunata tantachirka, shinashpallami allpamanta alli yacharinka nishpa. Paykunapa yuyayta katishpami kay killkaypika rikuchikrinchik imatalla yallishkata hapishpa tantachishpa, shuklla shina rurayta shinakrinchik, kaytami modelo cualitativo nishpa rikisrin, kay ñantami punta griego yachakkunaka yachachishka nin, imashalla allpata rikushpa yachakuna, chaypaka arché yuyaykunapash, cosmos shimikunapash ashtakata yanapanka kay yachay ñanta katishpa wiñachinkapak. Shinallatak kay shimikunamantapash rimarkami: kallari, allichiy, huyaylla, shina shina. Kay shimikunatami allikuta yuyarishpa chapuchishpa shina kunanpi yuyaywan wiñachikrinchik. Chayta rurankapakka Anaximandro, Pitágoras, Aristóteles, runakunapa punta yachaykunatami kutin yarikrinchik. Kayta rurashpaka ashtami munanchik rikunkapak imashallami kay shimikuna kallari yuyarishka kashkanka, chaymanta XVI patsak watakunapika ciencia moderna nishka pachakunawan watarishkanka.

Sinchilla shimikuna: allpa; kallari; allichiy; shina shina; huyaylla.



1. Introducción

Las postulaciones presocráticas acerca de la naturaleza estuvieron caracterizadas por una tensión entre la tradición mítica y el naciente pensamiento filosófico. Esta dificultad probablemente se deba a que ambas visiones (mito y logos) tienen como objetivo común comprender la realidad, el mundo, la vida a través de la reducción de los aspectos múltiples de ésta bajo un esquema ordenado. Sostienen C.S. Kirk, J.E. Raven y M.Schofield en la obra *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (1982):

La transición de los mitos a la filosofía, del mythos al logos, como se ha dicho a veces, es mucho más radical que lo que supone un simple proceso de des-personificación o de des-mitificación, entendido tanto como un rechazo de la alegoría como de una especie de desciframiento; mucho más radical incluso (si la idea no es un completo sinsentido) que lo que podría estar implicado en una mutación cuasi-mística de modos de pensar, del proceso intelectual mismo. Se vincula, más bien (y es su resultado), con un cambio político, social y religioso y no con un cambio puramente intelectual, realizado fuera de la cerrada sociedad tradicional (que, en su forma arquetípica, es una sociedad oral, en la que la narración de cuentos es un importante instrumento de estabilidad y de análisis), dirigido hacia una sociedad abierta, en la que los valores del pasado advienen relativamente poco importantes y la comunidad misma y su circunstancia expansiva estatuyen opiniones radicalmente nuevas [...] Subsistió, sin duda, el soterrado tono racional de la tradición homérica, así como el arte clasificatoria de Hesiodo; pero las sociedades especulativas y cosmopolitas de Jonia y del mismo Mileto se lanzaron hacia una forma más perspicaz y se dedicaron, sin separarse demasiado de los mitos y de la religión, a estructurar un modelo más amplio y más objetivo del mundo (Kirk, Raven y Schofield, 1982, p. 97).

A través de los mitos, los griegos explicaron muchas de las preguntas que se hacían sobre la naturaleza personificándola bajo la representación de dioses. Las obras literarias griegas (comedias, tragedias, relatos), dan cuenta de esto. Alberto Bernabé en su obra *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* (2010) afirma “mientras que la tierra para los filósofos es algo similar a lo que es para nosotros, para el mito es un personaje con sentimientos, que se expresa y habla con otros seres”. (Bernabé, 2010, p. 15) Así tenemos, por ejemplo, que el cambio de las estaciones es explicado por medio del mito de Deméter, diosa del trigo y la tierra fértil, y su hija Perséfone. También existen otras personificaciones, como por ejemplo Helios, quien representa el Sol, Dionisio como dios de la fertilidad, el vino y la naturaleza; e Iris, quien es la diosa del arcoiris (Lossani, 2007, p. 2).

Este modo de explicar y responder las preguntas del mundo en la tradición mítica, a través de poesías, comedias, tragedias, etc, lo que busca, a fin de cuentas, es mostrar que el orden actual es el único posible, ya que, de ser de otro modo, las consecuencias serían desastrosas. Con esta intención y utilizando la armonización



entre naturaleza, imaginación y antropomorfismo cultural, la posición mitológica pasa a defender el orden establecido.

Pero las obras griegas no solo muestran las vinculaciones antes señaladas sino que, además, dan cuenta de la hostil transición del mito al logos. En este sentido, resulta épico el antagonismo entre los poetas Aristófanes y Eurípides; mientras el primero defendía la conservadora tradición mitológica, el segundo se encontraba imbuido por las nacientes corrientes racionalistas del siglo V (A.C.).

El alto nivel cultural y el pensamiento avanzado de Eurípides se reflejan en sus obras, que, dicho sea de paso, no eran bien recibidas por la conservadora sociedad ateniense. En este contexto, junto a Eurípides, pensadores como Sócrates y los sofistas constituían un peligro para la estabilidad de criterios valorativos que se estimaban paradigmáticos e intocables lo que hizo el paso del mito al logos un proceso muy doloroso (Medina y López-Férez, 2007, p. 8).

En su periodo de mayor genialidad, Eurípides escribe *Hipólito* (año 428), tragedia que se centra en la insolencia de parte de los protagonistas hacia las divinidades Artemis y Afrodita. La obra recibió las más feroces críticas por parte de la sociedad ateniense desatando una serie de comedias que buscaban ridiculizar la figura de Eurípides. Los traductores Alberto Medina González y Juan Antonio López Férrez (2007) recogen en relación a Hipólito:

Pero el punto más oscuro de esta tragedia es quizá la función que juegan ambas divinidades. Parece seguro que Eurípides no creía en ellas, siendo como era un racionalista. Ahora bien, se trate de un mero recurso artístico, o de fidelidad aparente a una creencia en tales divinidades, o de una crítica velada de la arbitrariedad con que los dioses mueven los resortes del corazón humano, la realidad es que juegan un mero papel de comparsas y no explican en absoluto, en su plano superior, el desarrollo de los acontecimientos a nivel humano, como sucedía en la obra del piadoso Sófocles (Medina y López-Férez, 2007, p. 16).

A pesar de la resistencia al cambio por parte de los conservadores atenienses, paulatinamente la reflexión filosófica y racional fue conquistando el escenario de la comprensión hacia el mundo. Aunque con Tales de Mileto se marca definitivamente el cruce de la frontera del mito al logos, en la argumentación presocrática se hacen presentes rastros del pensamiento mítico a través de la consideración de las relaciones humanas como elemento clave implícito dentro de la reflexión naturalista. En su obra *Pensamiento Antiguo* (1959) Rodolfo Mondolfo sostiene:

[...] no solo las cosmogonías filosóficas se modelan en parte sobre las precedentes teogonías míticas, dominadas por las relaciones de generación y de lucha, sino que el mismo concepto de Kosmos es tomado del mundo humano (el acomodamiento, el orden de la danza, el orden de los ejércitos) para ser aplicado a la naturaleza, y que



la idea de la ley natural se presenta al comienzo como idea de justicia (Dike), con la pena del talión para toda infracción: o sea que toda la visión unitaria de la naturaleza no es sino una proyección en el universo de la visión de la polis (sociedad y estado de los hombres). La primera reflexión sobre la naturaleza, se enlaza siempre, pues, a la reflexión sobre el mundo humano, que debe haberla precedido para poder darle los propios cuadros y conceptos directivos (Mondolfo, 1959, p. 7).

Uno de los más resaltantes filósofos presocráticos es Anaximandro, discípulo de Tales de Mileto, quien postula por primera vez el término griego φύσις para referirse a naturaleza o *physis* (Calvo, 2000, p. 21), y en cuyas obras se hace presente el mundo humano como elemento clave dentro de sus argumentaciones en torno a la naturaleza. Mariano Artigas en su texto *Filosofía de la Naturaleza* (2003), afirma que los tres elementos claves dentro del pensamiento filosófico son el mundo, el hombre y Dios. En palabras de Artigas:

Siguiendo una distinción clásica, son tres los objetos principales de la reflexión filosófica: el mundo, el hombre, y Dios. La filosofía de la naturaleza es la reflexión filosófica acerca del mundo, entendiendo por mundo el mundo natural o físico: tanto los seres inanimados (las estrellas y los planetas, los componentes físico-químicos de la materia, y los compuestos fisicoquímicos), como los seres vivientes (Artigas, 2003, p. 21).

La reflexión filosófica en relación con la naturaleza o *physis* no puede desvincularse entonces del ser humano, al ser omniabarcadora. El ser humano forma parte de ella y, con él, toda creación que de él emana (cultura, técnica, etc), así como su parte espiritual. En tal sentido, cuando los griegos investigaron acerca de la *physis* les fue necesario establecer distintos niveles de comprensión bajo los cuales llevar a cabo esta reflexión. Siguiendo esta idea, presentaremos en este trabajo, cuya metodología corresponde al análisis documental no experimental partiendo de modelos cualitativos, el entramado conceptual que proponen los filósofos griegos como aquel que corresponde al estudio de la *physis* y que, partiendo de las nociones griegas *arché* (ἀρχή) y *cosmos* (κόσμος), arribará a las nociones de principio, orden, simetría y belleza, para lo cual, reconstruiremos fragmentos del pensamiento de Anaximandro, Pitágoras y Aristóteles, entre otros. Esperamos, después de esto, estar en condiciones de trazar un breve esbozo del tránsito de esas nociones hasta el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVI. Haremos este recorrido siguiendo el orden aquí mencionado.

2. *Physis, arché* y *cosmos*

La noción de naturaleza está asociada al vocablo *physis*, término que etimológicamente posee una raíz emparentada con el verbo ser (εἶμι)² y nacer, que

² También vinculado a los términos “estar”, “existir” y “haber”.

proviene de la raíz indoeuropea *bhû*. Por su origen etimológico el término *physis* puede ser entendido como nacer, crecer, desarrollarse, salir hacia fuera, etc. Todas estas referencias terminológicas hacen que la significación de *physis* orbite alrededor de la noción de esencia, es decir, el principio fundamental que subyace en todo lo que existe.

La filosofía griega surge, dirá Tomás Calvo Martínez, como un proyecto de investigación sobre la *physis*, llevado a cabo por los Jonios de la Escuela de Mileto, en particular, por la figura de Anaximandro. De esta manera, el modo presocrático de hacer filosofía se basa en la investigación “acerca de la naturaleza”. Esta forma de investigar tiene en cuenta toda la realidad como proceso que se genera a partir de un estado primero en función de alguna o algunas sustancias primordiales (Calvo, 2000, p. 22). Calvo Martínez identifica tres momentos en este intento de explicación de todo lo existente: (1) una cosmogénesis que daría cuenta de eso que llamamos cosmos, (2) una biogénesis que buscaría la explicación del origen y constitución de los vivientes, plantas y animales; y, por último, (3) una antropogénesis dando cuenta de esos vivientes que constituyen la especie humana, incluyendo su desarrollo cultural. En ese sentido, debe entenderse como una investigación omniabarcante. Lamentablemente, afirma Calvo Martínez, el legado que nos ha llegado son, en su mayoría, fragmentos de la primera etapa de este plan de investigación, aquella dedicada a la cosmogénesis, razón por la cual los estudiosos limitan el estudio presocrático sobre la naturaleza a esta parte de la investigación (Calvo, 2000, p. 22).

Las argumentaciones filosóficas presocráticas toman la cosmogénesis como el modo más idóneo para comparar sus reflexiones con planteamientos teogónicas y, así, fortalecer sus argumentos que siglos más tarde darán origen a la denominada investigación científica abandonando definitivamente las argumentaciones teogónicas. En otras palabras, son los presocráticos quienes en su reflexión acerca de la génesis de la naturaleza y las leyes que le gobiernan, develan el camino hacia el conocimiento a través de la razón. Eurípides, en el fragmento 910, perteneciente a una tragedia perdida sobre el mito de Antíope, exalta la actividad de la investigación científica:

Quien haya aprendido de la *ιστορία* no causará dolor a sus (con)ciudadanos ni practicará la injusticia, pues buscará (o contemplará con sus propios ojos: *καθοράω*) el orden que no envejece de la naturaleza inmortal (*ἀθανάτου καθορῶν φύσεως / κόσμον ἀγήρων*), así como de dónde proviene y cómo se ha constituido ese orden; quien haya aprendido de la *ιστορία*, sobre todo, evitará los actos vergonzosos (*αἰσχρῶν ἔργων*) (Lastra, 2022, p. 711).

Entonces el conocimiento gira en torno al orden que da cuenta la naturaleza como autoimpuesto en tanto que ella misma –naturaleza– lo genera e impone. Por



otra parte, el orden de la naturaleza no envejece, lo que hace referencia a su carácter estable, permanente e inmortal. Sentencia Eurípides que, quien haya emprendido el camino de la búsqueda del conocimiento de la naturaleza ha asumido como primer desafío querer conocer la conformación del universo, es decir, su cosmogénesis.

La investigación acerca de la naturaleza busca el orden entendiendo a ésta como ordenada y como algo que ordena, por ello también es una indagación que se centra en buscar lo que permanece en el devenir identificando aquel principio estable, permanente, inmortal e ingenerado, que subyace y que ordena todo lo existente. En otras palabras, la reflexión en torno a la *physis* exige a los filósofos presocráticos abordar un punto de partida (origen del mundo o principio) y un punto de llegada (orden actual). Por lo que asumir una indagación acerca de la naturaleza en su totalidad involucra dos nociones: principio y orden universal (Calvo, 2000, p.15).

Desde esta perspectiva, se entiende la naturaleza como un proceso cuyo efecto será eso que los griegos llamaban cosmos. Visto así, la *physis* es surgir, desarrollarse, generarse, producirse, y, su efecto, el cosmos será el orden efectual de este proceso de surgimiento, producción y generación, es decir, el orden universal.

Entendida como proceso la *physis* tiene también un principio. A éste, entendido a la vez como inicio temporal y aquello que ordena o principio de orden, los griegos le asignaron el nombre de arché y lo comprendieron como acontecimiento inicial, principio absoluto ingenerado y eterno, y permanencia activa, es decir, como “principalidad absoluta” (Calvo, 2000, pp. 22-26). El final no es más que el efecto del principio, cuyo término ya sabemos que era cosmos y que según W.K.C. Guthrie, referido por Calvo Martínez, se desplaza semánticamente en cuatro acepciones: (1) “orden” en su significado inicial prefilosófico, (2) “orden del universo”, (3) “universo” en tanto que ordenado y (4) “universo” al margen de cualquier referencia a la idea de orden (Calvo, 2000, p. 29). La idea del cosmos se relaciona también con la noción de medida, estructura y disposición, idea que Heráclito expresa con el término *logos* (Calvo, 2000, p. 30), y con la noción de armonía a través de los trabajos de Pitágoras y su escuela.

Siguiendo estas ideas, se puede advertir que la noción de naturaleza, para la filosofía presocrática, comporta la reflexión del orden del universo y todo cuanto existe en él de manera primigenia, asumiendo entonces su génesis y resultado final. La exigencia se concentra en encontrar el principio absoluto e ingenerado, en tanto realidad eterna, permanentemente activa y presente, y, el orden universal que evidencia los aspectos de equilibrio del mundo.



Es así como la *physis*, entendida como actividad, es comprendida por los griegos de forma tripartita: (a) como proceso de devenir o desarrollo, (b) como punto de partida o principio, y (c) como estructura de la realidad desarrollada. Calvo Martínez indica que el término obtiene otros significados a los ya presentados. Para J. Burnet, le corresponde, como sentido originario, el significado de "materia del que algo está hecho" y, así, se relaciona con los términos "composición", "sustancia" y "sustrato", conectándose con las ideas de generación de una realidad primera que funciona como sustrato a partir de lo cual se generarán otras cosas. Otros significados serían: generación de procesos de surgir y desarrollarse, fuente originaria, génesis, constitución y/o estructuras elementales (Calvo, 2000, p. 33ss).

Comprender la noción de cosmos como efecto del arché de la *physis* es entender que indagar acerca de la *physis* es buscar el principio que es lo mismo que identificar la norma o la regla que rige su ordenación en el efecto, el cosmos. Entonces, estudiar la *physis* se centra en ese algo constituyente que da existencia a todas las cosas que lo componen, otorgándole la belleza, equilibrio, orden y armonía que lo caracterizan. Asumir esta visión, enrumba a la filosofía griega hacia el irreversible y definitivo abandono de concepciones míticas y da paso a las argumentaciones fundadas en el pensamiento y reflexión, originando con ello la filosofía como filosofía natural.

Ahora bien, la noción de naturaleza entendida a través del principio fundamental de todo lo existente en el mundo bajo los aspectos de orden, equilibrio y armonía, encuentra en el devenir de la reflexión filosófica natural superponerse a la noción de simetría de un modo implícito, y, en este punto, cabe preguntarse qué entendían los filósofos griegos por simetría. Nuestro término simetría (συμμετρικ) viene formado por el prefijo "sym" (συμ) que significa "con", "en conjunto"; la raíz "metrón" (μετρον) que se traduce a "medida"; y el sufijo "ia" (ια) que indica cualidad. Simetría se entiende como: la medición en conjunto de cualidades, reducción a una medida común, y justa proporción o medir por comparación (Lafraga, 2009, p. 395). Sin embargo, los griegos no tenían el término simetría (Roche, 1987, p. 6), ni una definición explícita de ella. Ahora bien, el conjunto de nociones griegas tales como proporción, equilibrio, permanencia, indiferencia, armonía, orden y belleza (Azcarate, 1873, p. 354) referirán, de cierta manera, a eso que hoy entendemos por simetría.

3. Anaximandro y *physis*: Principio y cosmos

La reflexión acerca de la naturaleza exige abordar lo primigenio del mundo. El principio de todo conduce a considerar la relación entre el devenir y el ser ya que



la misma contempla encontrar: lo que engendra todas las cosas, lo que permanece en las variaciones y lo que unifica la multiplicidad. En una cita de Teofrasto, recogida en Kirk, Raven y Schofield se lee:

De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el *ápeiron* [indefinido o infinito], habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material. Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza *ápeiron* de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos. De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al parecer, “según la necesidad” (Kirk, Raven y Schofield, 1982, pp. 137-138)

Por su parte, Simplicio, en su *Física*, expone: “Anaximandro dice que el principio básico no es ni agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino otra naturaleza infinita, de la que todos los cielos proceden, y los infinitos cosmos que hay en ellos” (DK12 A9). Para Anaximandro, el *ápeiron* (*ἄπειρον*) es el principio divino, principio de todas las cosas en tanto que sustancia universal. Al mismo tiempo, del *ápeiron* se engendran todas las cosas, permaneciendo en las variaciones y unificando la multiplicidad. El *ápeiron* de Anaximandro es el *arché* de la *physis*.

Indicará Calvo Martínez (2000, p. 31) que Anaximandro utilizó la noción de cosmos como el resultado de la generación de múltiples mundos a partir de la sustancia primordial. Sentencia Plutarco:

Anaximandro afirma que, en el origen de este cosmos, de lo eterno se diferenció algo susceptible de generar frío y calor; y que un globo ígneo envolvió el espacio gaseoso que rodea la Tierra como la corteza al árbol. Al explotar y aglomerarse en una especie de círculos, se performaron el Sol, la Luna y las estrellas. (DK12 A10)

Por su parte, Simplicio expone en relación a la tesis cosmológica de Anaximandro, lo siguiente: “una cierta naturaleza infinita a partir de la cual se generan todos los universos y los cosmos en ellos” (DK12 A9). Se puede considerar entonces que el uso por parte de Anaximandro del término cosmos refiere al orden que tienen o adquieren los seres en los distintos mundos o universos (*οὐρανός*) que se generan. (Calvo, 2000, p. 31). Sostiene Calvo Martínez al respecto:

La palabra *κόσμος* había alcanzado ya definitivamente el cuarto y último de los momentos [...] de su evolución semántica, de modo que significaba ya simplemente “mundo” o “universo” lo cual dificultaba la comprensión de cualquier oposición entre *κόσμος* y *οὐρανός*. Todo esto permite conjurar con cierto fundamento que Anaximandro utilizó ya la palabra cosmos en el sentido de orden universal, orden del universo. (Calvo, 2000, p. 31).



La relación entre las significaciones de arché y cosmos deja entrever la significación universal, máxima y general que contempla la noción de physis dentro de la filosofía presocrática. En este sentido, la noción de physis, en tanto: proceso o devenir, principio o punto de partida, y estructura de la realidad desarrollada o punto de llegada, sugiere que el concepto de naturaleza contempla tres significaciones diferentes: la physis o naturaleza es lo que algo es realmente, pero este algo tiene también propiedades o apariencias (orden universal), y además, estas apariencias se desarrollan a través de procesos (principios), que se encuentran inmersos en la physis misma.

La noción de physis contempla, además, el cosmos en relación con los términos de orden y belleza. Así, en el contexto de las reflexiones de los milesios, el mundo es ordenadamente adecuado, en tanto equilibrio, lo que le otorga la belleza. Consecuentemente lo que está en equilibrio presenta indiferencia. John Roche afirma:

[...] cuando se encuentra evidencia que un concepto en particular ha sido usado, pero no explícitamente articulado, entonces es recomendable poner atención en esto. Como quiera que sea, un concepto o definición de simetría exacto no existe en la antigüedad, lo que más se asemeja es la "indiferencia". (Roche, 1987, p. 6)

La indiferencia es vista por los antiguos como equilibrio en el sentido de que aquello que está en equilibrio es indiferente frente algún cambio respondiendo esta idea a la noción de simetría. Ahora bien, el cosmos da cuenta del equilibrio del mundo. A su vez, este orden se muestra bajo la indiferencia. Si entendemos el cosmos como componente para entender la physis, en tanto su significación como apariencias y/o propiedades que siguen un orden, estaremos frente a una conexión entre physis y simetría.

El ápeiron de Anaximandro da cuenta del equilibrio de la Tierra a través de la indiferencia que ofrece su forma geométrica mostrando la simetría. Sostiene Roche:

Anaximandro que vivió desde alrededor de 611 a 545 antes de Cristo, en Asia Menor, creía que la tierra tenía la forma de un disco. Según Aristóteles, Anaximandro sostenía que la tierra mantiene su lugar debido a su indiferencia. Movimiento hacia arriba y hacia abajo y hacia los lados, son todos iguales a lo que se establece en el centro y con indiferencia relacionada con cada punto extremo (1987, p. 6).

Y en los escritos de Hipólito acerca de las ideas de Anaximandro se aprecia:

La Tierra es un cuerpo celeste (Metheoron) no sostenido por nada, que se mantiene a causa de su equidistancia (Homoían Apóstasin) al Todo (Pánton) (...) Su forma es curva y redondeada, semejante a un fuste de columna; existe la parte contraria a la que pisamos. (DK12 A11)



La idea de equidistancia de los puntos de la Tierra la obtuvo Anaximandro gracias a sus observaciones acerca del cambio de posición de un observador con respecto a puntos fijos en la esfera celeste que solo podía encontrar explicación si el observador se encontrase sobre una superficie esférica (Alonso Bernal, 2009, p.119). A partir de estas inferencias, la Tierra resulta estar en equilibrio gracias a la indiferencia que presenta su forma geométrica en tanto equidistancia entre todos los puntos de su forma geométrica. Anaximandro otorga así la primera noción de simetría. Expone Roche:

En Anaximandro tenemos al parecer el primer argumento de la simetría en la física. La Tierra está en equilibrio debido a su perfecta simetría o la indiferencia con respecto a todas las direcciones en el espacio. Los escritores griegos posteriores le acreditan a Anaximandro la concepción de que los cielos tienen una forma esférica. Esto se deduce fácilmente de su teoría de un vórtice cósmico original, y especialmente de su creencia de que la Tierra era el centro del universo y además tenía un carácter isotrópico con relación a los cielos. Estas ideas representan un principio de simetría, por tanto, Anaximandro bien puede haber sido responsable del posterior compromiso de los astrónomos griegos con un cosmos esférico. Las cosmologías babilónicas, egipcios y griegos anteriores a las ideas de Anaximandro no concibieron el universo como una esfera (1987, p. 6).

Para Roche, la consideración de la indiferencia como argumento de simetría, en tanto uso de la noción de parte de Anaximandro constituye la base donde se fundamentan todas las representaciones del cosmos en la astronomía antigua. Desde este punto de vista, la indiferencia, como argumento de simetría en Anaximandro, pasa a ser principio de simetría en la astronomía antigua al preservar el equilibrio del cosmos esférico.

4. Pitágoras: simetría, armonía y belleza

Las postulaciones pitagóricas sustentaban que el principio de la *physis* (en su significación omniabarcante) era el número. Este no sólo vincula lo terrenal con lo divino, sino que además muestra las implicaciones de orden y armonía en el mundo. Estos planteamientos tuvieron importantes implicaciones en el desarrollo de las matemáticas y la cosmología ya que ponían de manifiesto la existencia de un patrón de lo divino en lo terrenal. Un patrón que sólo puede ser buscado mediante la introspección. A este respecto expone Ángel Ruiz:

¿Por qué las matemáticas eran tan importantes en esta escuela-secta? Una de sus ideas pilares era que Dios no podía crear un mundo imperfecto, y por eso la esfera de los sentidos ofrecía solamente la ilusión. Es decir, apreciamos en los pitagóricos

una idea que subestima el papel de la experiencia sensorial y la relación con el mundo empírico, y que busca la certeza y la verdad en la razón, es decir en el examen interno de la mente. Había que buscar la perfección por medio de la introspección (contrapuesta a la observación). Esto es relevante. Es probable que la opinión, ideológica o religiosa, que afirma que es en la mente donde se debe buscar verdad, certeza, y perfección dirigiera a los miembros de esta secta hacia las matemáticas. El éxito obtenido en las matemáticas habría potenciado su percepción sobre el papel de la introspección frente a la experiencia sensible (2009, p. 33).

Bajo esta perspectiva, se impulsa el criterio de las matemáticas como aquello perfecto e inmutable que daba cuenta de lo que permanece en el mundo dejando de lado el carácter empírico de la física y estableciendo el modelo de universo racional de la escuela pitagórica. Expone Pablo Melcon:

[...] la concepción del fuego central de los pitagóricos o la propia concepción de los astros de Aristóteles como dioses, dista mucho de una posición claramente laica. Ahora bien, como quiera que dicho modelo se atribuye a la tradición pitagórica y a Platón, parece conveniente suponer que la tesis acerca del origen de las teorías gnoseológicas del universo está en la introducción de procedimientos matemáticos y geométricos en la organización de las observaciones astronómicas. De hecho, a la hora de mencionar los méritos de la cosmología pitagórica se aplaude haber aproximado la astronomía a la aritmética y a la geometría, pasando por la música (2000, p. 802).

El modelo cosmológico de los pitagóricos relaciona la estructura del mundo con las matemáticas sin distanciarse de las nociones estéticas griegas de belleza y armonía. Esta aproximación conlleva a una comprensión de la physis a través de sólidos regulares: tetraedro, octaedro, hexaedro, icosaedro, etc, los cuales dan cuenta de la relación directa y armónica con los números. Sostiene José Cariñena: "la escuela pitagórica dejaba en claro la exigencia de la simetría o armonía como método para alcanzar la belleza: ¿Qué es lo más sabio? El número. ¿Qué es lo más bello? La armonía." (1990, s/p). A diferencia de los números irracionales o fracciones, solo los números enteros muestran la armonía al guardar una relación de conmensurabilidad con la geometría. Estas consideraciones de los griegos, desde Tales hasta la escuela pitagórica, dibujan a su vez una definición implícita o indirecta de simetría que oscila entre la belleza y la matemática, relacionándola con aspectos de proporción, homogeneidad e isotropía.

De esta manera, la physis, en tanto noción omniabarcante en la filosofía presocrática, refiere al cosmos en tanto orden universal y, con ello, a la belleza y armonía. Por supuesto, una visión universal de la physis la conduce a una difusa frontera con la ausente noción de simetría. Así, no es de extrañar la ausencia del término simetría en los griegos, ya que, el carácter universal y omnipresente de la



physis dejaba invisibilizada la necesidad de obtener un vocablo. ¿Podemos confundir las significaciones de *physis* con simetría en el mundo antiguo? Claramente no es así. Al considerar que internamente la noción de *physis* contempla diversas significaciones, entre las cuales se encuentra la noción de cosmos, en tanto orden universal, queda claro que las nociones de orden, simetría, belleza, armonía se subsumen bajo la amplitud de la *physis* griega.

5. Platón y Aristóteles: la belleza como orden, proporción y delimitación.

En *El Banquete* se hace un recorrido por las aplicaciones de la palabra “Belleza” y términos conexos, a un sinfín de cosas: para referirse a razones, palabras y engaños; a formas de llevar la vida, obras y comportamientos; a los hombres en general, a sus cuerpos o partes de estos; a la sabiduría y otras virtudes; a leyes y constituciones, etc., proponiendo al final la siguiente definición: “Belleza, ante todo y sobre todo, eterna en su ser, no engendrable, no perecible, sin creciente, ni menguante” (Platón, 1969, p. 57). Otorgándole las características que sabemos tiene el principio o arché. Más adelante, Platón dirá: “Bello está de por sí consigo mismo en eternamente solitaria unicidad de idea, mientras que todas las cosas bellas participan de Él” (Platón, 1969, p. 58), en consonancia con su teoría de las ideas como forma de explicar la realidad.

En otro diálogo, esta vez el *Gorgias*, dedicado al sofista del mismo nombre, inicia indicando que las elaboradas artes, que para los griegos tiene más que ver con técnica que con el arte tal como es entendido actualmente, son producto de la experiencia y esta no es más que aquello que hace que la vida del hombre avance con arreglo a una norma, mientras la inexperiencia es producto del azar (448c). Después pasará a evaluar las características de la retórica como la más bella entre las distintas artes de la palabra, entre las que se cuentan la aritmética, la geometría y la astronomía, etc.; su relación con el conocimiento y la opinión, así como con la utilidad, el placer, el bien y la justicia. En este análisis, sobre los artesanos Platón indica que “cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada” (503b). Más adelante en el texto, Sócrates dirigiéndose a Calicles, quien había hecho previamente la distinción entre ley y naturaleza, afirmará:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esa razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno (507e-508a).



Estableciendo en este texto las relaciones entre el arte, entendido como técnica, la belleza, la justicia, el bien, la utilidad, la proporción y el orden, tanto en las obras de arte, como en la vida moral y en la estructura del universo. Un entramado conceptual que guiará toda la época medieval y llegará al momento del surgimiento de la ciencia moderna. Las pruebas de la existencia de Dios, en particular las pruebas de corte cosmológico, y las discusiones medievales y modernas generadas sobre ellas, constituyen una buena evidencia de este punto.

A diferencia de su maestro, en la obra de Aristóteles existen pocas referencias a la belleza y ninguna obra dedicada específicamente a este concepto y, en opinión de Angél Cappelletti, "ni siquiera puede decirse que el estagirita ofrezca una definición de dicho concepto" (Cappelletti, 2000, p. 125). Como Platón, Aristóteles a veces relaciona la belleza con la moral, con el obrar y con la acción de los hombres, pero también la belleza puede referirse a aquello que no tiene movimiento como los objetos matemáticos. En *Metafísica* indica que el orden, la proporción y la delimitación son "la forma suprema de belleza", y así escribe: "[...] parte la forma suprema de la belleza son el orden, la proporción y la delimitación, que las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo" (Met, XIII, 1077b35/1078b, 514, citado en Cappelletti, 2000, p. 126). Cappelletti presenta el siguiente análisis sobre este fragmento:

El orden implica que todo objeto bello constituye un "cosmos" y no un "caos", es decir, un todo unificado por un principio y no un todo anárquico. La simetría supone una proporción o correspondencia entre las partes. La determinación o delimitación se refiere a la existencia de límites fijos tanto cuantitativa como cualitativamente (2000, p. 126).

En ese sentido, entender la delimitación como existencia de límites, tanto cualitativos como cuantitativos, nos remite a la idea de un inicio temporal y, con ello, nuevamente a la noción de principio que es definido por el autor, en el Libro V de su *Metafísica*, como "lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce" (Met., V, 1013a15, p. 207). Para Aristóteles, el término "límite", tiene cuatro acepciones: El extremo de cada cosa, (2) también lo que constituye la forma de una magnitud o lo que posee magnitud, (3) en fin de cada cosa y (4) entidad. No diferenciándose de la noción de principio, "ya que el principio es un tipo de límite, pero no todo límite es principio" (Met., V, 1022a/1022a10, p. 246).



6. Conclusiones

Esperamos haber mostrado el entramado conceptual que constituye la investigación “acerca de la naturaleza” o physis en la filosofía griega antigua. Investigación que propone una cosmología, una biogénesis y una antropogénesis, y de la cual nos han llegado pocos fragmentos dedicados a la primera parte de la investigación, la cosmológica. Una investigación que se inicia con la búsqueda de aquello que permanece en el cambio y constituye el principio o arché, principio que obtiene evidencia en el orden, belleza y simetría o proporción, presente en el universo o cosmos, y cuyo entramado conceptual constituye un legado que llega a nosotros a través de su recorrido por la época medieval, en la cual la belleza será entendida, conjuntamente con la verdad y la bondad, como atributo de Dios y sus obras. En filosofía medieval, Dios se concibe como principio de todas las cosas y como un artesano que otorga el orden a sus obras colocando en proporción sus partes, en línea con la noción de armonía pitagórica en la música y la astronomía. Nociones que influyen en los debates astronómicos del siglo XV, momento en el cual la “música de las esferas” se transformará en la “armonía de los planetas” con la obra de Johannes Kepler. Un entramado conceptual que guiará toda la época medieval y llegará al momento del surgimiento de la ciencia moderna. Las pruebas de la existencia de Dios, en particular las pruebas de corte cosmológico, y las discusiones sobre ellas durante el medioevo y la modernidad, constituyen una buena evidencia de este legado.

Referencias bibliográficas

- Alonso Bernal, S. (2009). Anaximandro. *Astronomía. Ontology Studies*, 9,113-129.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Artigas, M. (2003). *Filosofía de la Naturaleza*. Eunsa.
- Azcarate, P. (1873). *Obras de Aristóteles*. Medina y Navarro.
- Bernabé, A. (2010). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Alianza.
- Calvo Martínez, T. (2000). *La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega. Revista de Filosofía*, 21, 21-38.
- Cappelletti, A. (2000). *La estética griega*. Ediciones FAHE.
- Cariñena, J. y Boya, L. (2001). *Simetría en ciencia: principio y método*. Academia de Ciencias Exactas, Físicas, Químicas y Naturales de Zaragoza.



- Eurípides (2007). *Tragedias I*. (A. Medina González y J. López Fárez, Trad.). Gredos.
- Kirk, C.S., Raven, J.E., y Schofield, M. (1982). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (J. García Fernández, Trad.). Gredos.
- Lafarga, F. (2009). *Breve diccionario etimológico de términos geométricos*. Jornadas de Educación Matemática de la comunidad valenciana, III. <http://www.ua.es/personal/SEMCV7Actas/III>
- Lastra, A. (2022). El monstruo: filosofía e historia, o por qué José Ortega y Gasset no leyó nunca a Edward Gibbon. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 25(51), 709-722.
- Lossani, C. (2007). *El nacimiento de las estaciones: el mito de Deméter y Perséfone*. El Naranjo.
- Melcon, P.(2000). Teorías del Universo. *Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 1(XXIII), 802-807.
- Mondolfo, R. (2002). *El Pensamiento Antiguo*. Losada.
- Platón (1983). *Dialogos II Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri y J.L. Calvo, Trad.). Gredos.
- Platón (1969). *Sobre la belleza y el amor (Fedro, Banquete, Hipias)* (J. García Bacca, Trad.). Editorial Mediterraneo.
- Roche, J. (1987). *A critical study of symmetry in physics from Galileo to Newton*. En *Symmetries in Physics (1600–1980)*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ruiz, A. (2003). *Filosofía, historia y filosofía de las matemáticas*. Euned.



“Malargüe (Argentina): extractivismo y disputa por bienes comunes”

“Malargüe (Argentina): extractivism and dispute for common goods”

“Malargüe (Argentinapi): extractivismomanta shinallatak allpamanta makanakuykunamanta

Maria Laura Langhoff
marialauralanghoff@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1534-9534
(DGyT, UNS-CONICET)
Argentina

Cita recomendada:

Langhoff, M. L. (2024). Malargüe (Argentina): extractivismo y disputa por bienes comunes. *Revista Sarance*, (52), 185 - 207. DOI: 10.51306/iosarance.052.09

Resumen

Este artículo organiza la información recolectada hasta el momento en trabajos de campo, entrevistas y relevamiento de archivo, efectuados en el departamento Malargüe (Mendoza, Argentina), a partir de la premisa que considera a esta zona de la provincia como un territorio marcado históricamente para la extracción de recursos. Para el caso, el periodo temporal abarca desde inicios de siglo XX hasta el 2021. El enfoque se inscribe dentro de la ecología política, y toma como tópicos estructurantes el extractivismo y el territorio. Metodológicamente, el trabajo ordena de forma cronológica el desarrollo de actividades mineras e hidrocarburíferas, junto a la sanción de legislación provincial que limita la expansión de estas y, a la vez, busca resguardar al sector rural (criancero) frente a la expansión de capitales foráneos. Para un análisis de la información, se recurrió a trabajar a partir de tres variables: territorio, discursos y resistencias. Los resultados parciales conducen a mostrar cómo se intenta construir, desde el Estado y sectores privados, a partir de las actividades mineras e hidrocarburífera, un consenso positivo o licencia social en la población. Desde la narrativa oficial se valoran esas dos territorialidades, no obstante, en las últimas décadas del siglo XXI adquirieron visibilidad territorialidades como la criancera y la espeleológica, que plantean otras posibilidades no asociadas a la extracción de recursos.

Palabras claves: extractivismo; territorio; resistencias; discursos; recursos.



Abstract

This article organizes the information collected thus far in field work, interviews, and archival surveys carried out in the department of Malargüe (Mendoza, Argentina), based on the premise that this area of the province is considered a territory historically marked by resource extraction. In this case, the time period covers from the beginning of the 20th century up through 2021. The approach is etched into political ecology, taking extractivism and territory as structuring topics. Methodologically, the work chronologically orders the development of mining and hydrocarbon activities, together with the enactment of provincial legislation limiting their expansion, as well as seeking to protect the rural sector (*criancero*) against the expansion of foreign capital. For an analysis of the information, three variables were used: territory, discourses, and resistance. The partial results lead to show how the State and private sectors try to build a positive consensus or social license in the population based on mining and hydrocarbon activities. The official narrative values these two territorialities, however, in the last decades of the 21st century, territorialities such as the *criancera* and the *speleological* have gained visibility, which raise other possibilities not associated with resource extraction.

Keys words: extractivism; territory; resistances; speeches; resources.

Tukuysuk:

Malargüe llaktami (Mendoza, Argentinapi), kaymanta imalla rimaykunata, maskaykunata, tantachishkatami kay killkaypika rimanchik. Puntamantapachami kay markapika allpataka tukyachishpa charishka. Kay llakitaka kallarishekankami XX patsak watakunamanta, 2021 watakaman. Kayta killkankapakka allpamanta yachaykunawan sinchiyarishpami killkanchik, imashalla allpata tukyachiyhuya hatun llakimi nishpa rikuchinkapak, imasha ñukanchik llaktakunata nallichin nishpa rimanchik. Kay killkaypika kati katimi willachin imashalla minería kakpi, petróleo kakpi, gas kakpi mayhan empresakunapash yaykumushpa apanahun. Chaymanta riman imasha kamachinakuykuna wiñay kallarishekanka allpata harkashpa ama ashtawan llakichichun. Kay tukuylla willachikunata alliman tantachishpa rimankapakmi shikanyachishpa killkashka kimsa layapi: allpamanta rimaykunapi tantachishka, runakunapa rimaykunatalla tantachishka, shinallatak runakuna sinchi shayarishkatapash shikanman tantachishpa killkashka. Kay rurashka kipammi puchukan imasha runakuna, empresakuna, gobiernopash rimarishpa mineriataykuchishka kashka llakta ukukunaman. XXI patsak watamantami runakunaka yachakushkanka kay allpapi wiwakunata wiñachishpa katinata shinallatak allpa utuhukunamanta yachakunata, shinashpa ñana allpata tukyachinatallaka yan kanshekankachu.

Sinchilla shimikuna: allpa tukyachina; llakta; sinchiyariy; rimaykuna.



1. Introducción.

El presente trabajo, de carácter exploratorio, propone un acercamiento al desarrollo de actividades extractivas en el departamento Malargüe, sur de la provincia de Mendoza (Argentina). Se parte de un enfoque de la ecología política, debido a que se entiende al área de estudio como un espacio atravesado por múltiples relaciones de poder e incardinado en una multiescalaridad en la que adquieren relevancia recursos naturales estratégicos, con un incremento de proyectos que buscan explotarlos. La ecología política facilita la aprehensión de los procesos de capitalización y mercantilización de la naturaleza con una perspectiva histórica. El tejido de redes de poder que se desarrolla a través del tiempo entre los distintos sujetos que buscan controlar, acceder y distribuir o acaparar los recursos, genera conflictos socioambientales, consecuencias como la deuda ecológica y cuestionamientos al metabolismo social (García Jiménez, 2022). A la vez, se plantea una deconstrucción de la naturaleza como concepto que adscribe a una naturaleza mercantilizada, en oposición a las naturalezas orgánicas (Leff, 2006).

En este marco, el extractivismo adquiere centralidad como un concepto englobante de los procesos destructivos y transformativos de lo socioterritorial y socioambiental. Pese a la riqueza y amplitud del corpus teórico con relación al extractivismo (Svampa, 2019; Machado Aráoz, 2014), en este trabajo se consideran los aportes de tres referentes sudamericanos que son sustanciosos. Primeramente, Giarraca (2012), quien sostiene que el modelo extractivista se define por los siguientes elementos: es un conjunto de actividades que tienen altos consumos de recursos no renovables, escalas de producción mayores a las precedentes, uso de tecnología de punta, localización territorial asociada a los recursos del lugar, que adquirieron impulso en el marco de las políticas neoliberales de la segunda mitad de siglo XX; actividades de elevado valor de cambio, pero poco valor de uso para las comunidades. Terán Mantovani lo considera como un eco-régimen donde se crean nuevos modos de territorialización definidos por redes de poder multiescalares, que monetizan tanto la naturaleza como la vida de las comunidades. A su vez, desde su análisis, el extractivismo es un régimen que se va configurando a escala micro-política sobre los territorios, los cuerpos y los ecosistemas (Terán Mantovani, 2018). Y, por último, el aporte de Galafassi y Riffo, quienes resaltan que el extractivismo debe ser entendido como un elemento en el proceso de acumulación capitalista; y por ello, rescatan la necesidad de no obviar la historicidad de dicho proceso en el continente:

El proceso extractivo/extractivista estuvo presente desde la conquista, en todo caso lo que varió, además de las herramientas tecnológicas, fue una presencia complementaria en mayor o menor medida de algún proceso parcial de industrialización. De ahí que aquellos que definen como extractivista (o neoextractivista) a estas últimas décadas están de alguna manera soslayando la

historia latinoamericana y de la propia modernidad, planteando como novedad un proceso que define toda la trayectoria de 'acumulación dependiente' del subcontinente americano (2018, p. 240).

Las miradas que proponen estos autores permiten abordar con mayor profundidad las investigaciones sobre las estrategias que generan los capitales transnacionales en su avance territorial y sus alianzas con los sectores político-gubernamentales. Otro componente que es necesario considerar al momento de estudiar sus impactos es el carácter financiero que adquirieron en estas últimas décadas. En este marco, los términos en que se manejan las empresas y sus CEO's están totalmente desterritorializados, desde su posición, los territorios donde operan están deshabitados, desconocen y niegan los derechos de quienes en ellos habitan, mercantilizando los territorios. Estas compañías son altamente versátiles en cuanto a fusiones y el establecimiento de sociedades entre diversos capitales privados, (Langhoff M. L., 2022), de diverso origen.

El territorio como elemento indispensable para la reproducción de la vida, es el componente clave del extractivismo: Haesbaert, desde su enfoque integrador, lo entiende como un híbrido que "Puede concebirse a partir de la imbricación de múltiples relaciones de poder, del poder material de las relaciones económico-políticas al poder simbólico de las relaciones de orden más estrictamente cultural" (2011, p. 68).

Los territorios dentro de la dinámica neoliberal extractivista son solo contenedores de recursos naturales, en tanto para las comunidades asentadas en ellos, son el sostén de la vida y sustentadores de los bienes comunes "Estos bienes son básicos para la sobrevivencia humana y, por lo tanto, la comunidad los ve como suyos. Es así como tienden a cuidarlos con mucho respeto y muy responsablemente para sí y sus futuras generaciones" (Gutierrez Espeleta & Mora Moraga, 2011, p. 132). Dentro de esta valoración, asegurar la reproducción de la vida es fundamental, mientras que al hablar de recursos se coloca el énfasis en lo económico.

El estudio del sur mendocino permite generar un acercamiento a cómo opera el régimen extractivista enlazándose con la historia, el arco político, la cultura malargüina y las formas en que se intensificaron sus tácticas de intervención en el espacio en las últimas décadas del siglo XX y el actual XXI. A la vez, estas intervenciones provocan reacciones y nuevas organizaciones de la sociedad que se ve afectada, que resiste a este avance por medio de diversas acciones.

2. Metodología.

La metodología que se construyó es cualitativa y permite una aproximación al período temporal comprendido entre inicios de siglo XX hasta 2021, de forma



exploratoria. Con el objetivo de analizar la conformación de Malargüe como un territorio de reserva estratégica de recursos para el capital, se tomó el concepto de extractivismo como eje estructurante. Para ello se consideraron tres variables que permiten comprender cómo el mismo se impone y transforma desde lo territorial a lo socioambiental y político. Las variables son el territorio, los discursos y las resistencias.

Entendemos al territorio extractivista desde la construcción que realizan el capital privado, mixto y público, aliados con el Estado para producir conocimiento científico por medio de exploraciones y prospecciones que permiten acumular información valiosa sobre las potencialidades extractivas para ser utilizadas en corto, mediano o largo plazo. Esta información genera proyectos que, en caso de no concretarse, ya sea por coyunturas sociales, políticas o económicas, permanecen latentes y son retomados en otras circunstancias. De aquí el considerar al territorio malargüino como territorio de reserva estratégica de recursos. En relación con esto, los capitales extractivos tienen la capacidad de crear nuevas configuraciones territoriales, elaboradas a nivel de la planificación y legislación para luego territorializarse. Estas, a su vez, están en consonancia con las planificaciones territoriales que realizan los gobiernos, por ejemplo, los planes de ordenamiento territorial (POT).

Desde la ecología política, la discursividad resulta valiosa debido a que la construcción de conceptos en relación al control de la naturaleza (Leff, 2006), se asienta en la matriz tecno-científica moderna, actuando como dispositivos tecnológicos (Machado Araújo, 2019) que ayudan a legitimar el extractivismo. Como contrapartida, los sectores afectados ante el embate cuestionan, deconstruyen esos conceptos hegemónicos y elaboran nuevos lenguajes de valoración. Para el caso de este estudio, la re-elaboración de la historia en base al interés económico en torno a la minería es un claro ejemplo. Esta reelaboración histórica es útil a los intereses mineros y los sectores de poder local. Esto conduce al segundo aspecto: la construcción de la “licencia social” desde los sectores de poder económico y político interesados, con el fin de habilitar nuevas actividades para que esas zonas relegadas se abran al “progreso” o “desarrollo”.

Las resistencias muestran cómo se genera, desde los afectados directos, estrategias que visibilizan otras territorialidades y, por ende, construyen nuevas voces para enfrentar las dinámicas extractivistas. En este caso, las resistencias exponen la disputa por la tierra y el agua en un medio semiárido. Aquí, las herramientas que subyacen son la organización de las comunidades afectadas, el diálogo entre actores del campo de la ciencia y los afectados, el diálogo de saberes y la legislación ambiental.



Para conocer cómo se convirtió Malargüe en un territorio de reserva estratégica de recursos y en disputa, se recurrió a fuentes escritas almacenadas en el Archivo Histórico de Malargüe, puntualmente notas de prensa y publicaciones de informes sobre minas de la primera mitad de siglo XX. También se realizaron entrevistas a residentes de la ciudad surmendocina que desempeñan diversas funciones. Por último, el trabajo de campo es clave, pues en viajes realizados en 2019 y 2021, se recolectó esta información junto con fotografías, además de observar transformaciones sobre el paisaje.

A continuación, el trabajo se ordena de la siguiente manera: se realiza la localización del área de estudio y se analiza en perspectiva temporal el desarrollo de algunas de las actividades mineras e hidrocarburíferas relevantes. Luego se exponen los discursos elaborados por los sectores interesados en la explotación en los últimos años, que buscan construir la licencia social, y, por último, las resistencias que se manifiestan desde el territorio.

3. Territorio marcado y explotado.

El departamento de Malargüe se ubica en el extremo sur de la provincia de Mendoza, su ciudad cabecera es la homónima y se caracteriza por encontrarse, al igual que el resto de la provincia, dentro de la Diagonal Árida Argentina, que se incluye en la Diagonal Árida Sudamericana (Martínez Carretero, 2013). Según el censo de 2010, el departamento cuenta con una población de 32.717 habitantes (INDEC, 2023), y su extensión es de 41.317 km², lo que lo convierte en el más extenso de la provincia (Municipalidad de Malargüe, 2020) (Fig. 1). Forma parte de los territorios incorporados a la provincia cuyana luego de la campaña roquista de finales del siglo XIX. Si bien Mendoza cuenta con tres oasis productivos que aprovechan los ríos cordilleranos (norte, centro y sur), en el caso de Malargüe, la utilización del río homónimo para irrigación es muy incipiente. El departamento cuenta con geoformas y relieves que le otorgan identidad paisajística única, como la Payunia, uno de los campos volcánicos más grandes del mundo, la Laguna Llacanelo, sitio RAMSAR; la cordillera y el piedemonte con características singulares. Además, entre esta área y parte de la provincia de Neuquén, se desarrolla un complejo sistema espeleológico que contiene formas de vida endémicas recientemente descubiertas (Acosta, 2019) y con un potencial científico prometedor para conocer el desarrollo de la biodiversidad subterránea.



Figura 1

Ubicación del departamento Malargüe.



Fuente: Elaboración propia en base a SIAT.

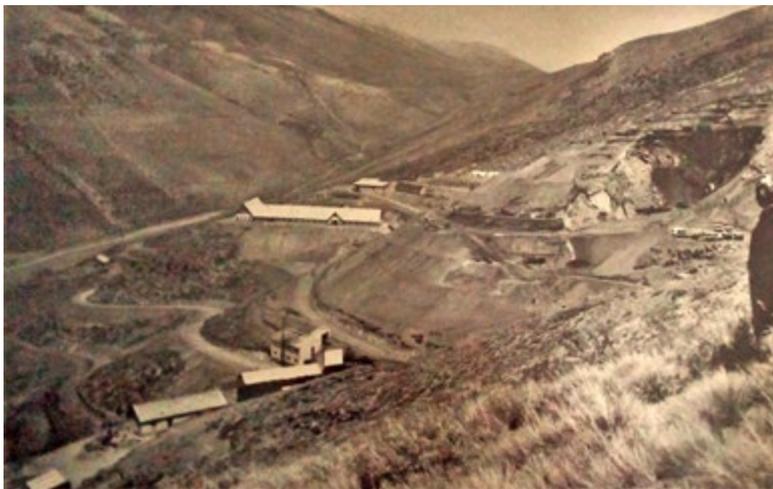
Las actividades desarrolladas en este sector son la minería de tercera categoría (minerales de naturaleza pétreo o terrosa), de primera categoría (oro, plata, plomo, cobre, molibdeno, hierro, estaño, cobalto, azufre, potasio etc.) y segunda (baritina, tierras piritosas y aluminosas, entre otras). La ganadería extensiva caprina o criancera continua con prácticas ancestrales en el medio rural, como la trashumancia. La actividad hidrocarburífera se circunscribe a las áreas precordillerana, Payunia y en las riberas de los ríos Grande y Colorado. A partir de la década de los ochenta adquirió relevancia el turismo de invierno con el complejo Las Leñas y luego el paulatino desarrollo del turismo de aventura.

En materia minera, en la historia malargüina se destacan algunas minas que se transformaron en hitos locales. Es necesario considerar que su explotación se produjo en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y la posguerra, por lo que se extrajeron minerales valiosos en esa coyuntura. La primera es Minacar (Fig. 2) localizada en la zona del Río Grande. Los trabajos se iniciaron en 1941 bajo el

nombre de Mina Gral. San Martín N°1, perteneciente a Mapycsa S.A., luego pasó a estar a cargo de Minacar S.R.L. Allí se extrajo carbón bituminoso y asfaltita. Las características de ésta última ofrecían la posibilidad de obtener coke, gas y aceite de alquitrán. La explotación se llevó adelante por medio de tres métodos: a cielo abierto, subterráneo y combinado. A 100 km. de la localidad de Malargüe se construyeron los alojamientos de los obreros, tanto para los solteros (alojamientos colectivos) como los casados (viviendas). Contaban, además, con proveeduría, comedores, espacios deportivos, un cinematógrafo particular y una escuela hogar, construida por la misma empresa. En este caso, tanto la escuela como el médico de la empresa atendían al resto de los habitantes en la zona (Ortiz & Boiero, 1950). Para el año 1950, se habían extraído 400.000 Tns de carbón. Al año siguiente se produjo su cierre definitivo.

Figura 2

Instalaciones de Minacar en departamento de Malargue.



Fuente: Archivo Histórico de Malargüe (2021).

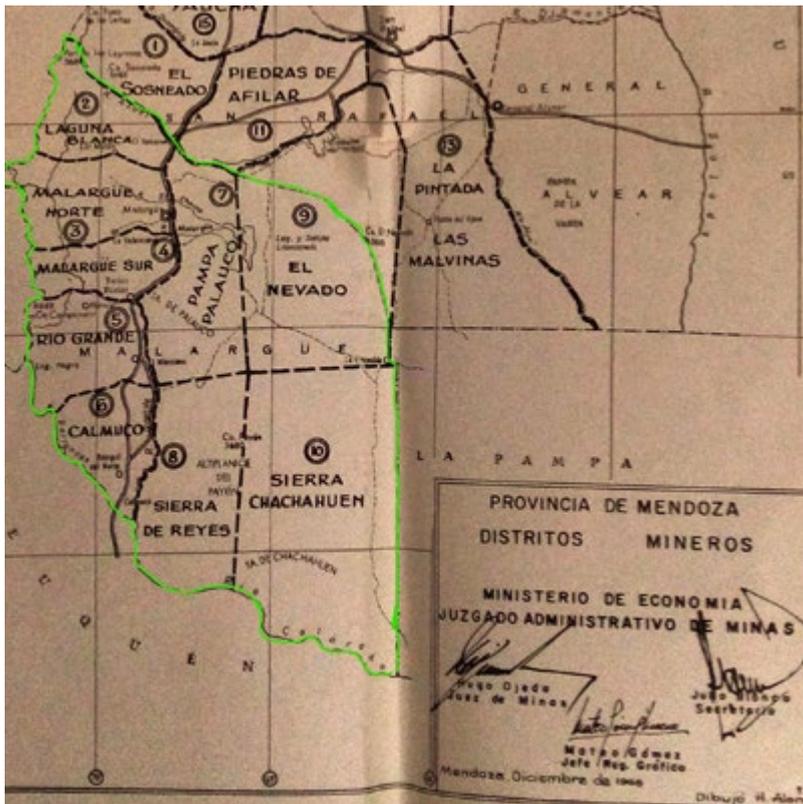
Las otras minas que desarrollaron el imaginario minero malargüino son: *Hierro Indio*, *minas Ethel* y *Santa Cruz*, y *cerro Huemul*. *Hierro Indio* tuvo su época de esplendor en las décadas del treinta y cuarenta, cuando fue explotado por el Estado nacional y en los sesenta por Fabricaciones Militares. Luego quedó abandonada, y se propuso su reactivación recientemente (Langhoff, Geraldí, & Rossel, 2022). El segundo yacimiento se localiza en la zona de Agua Escondida, donde estaban las compañías *Empresas Minas Ethel S.R.L.*, entre 1955 y 1977, y la mina *Santa Cruz*, de



donde se extrajo manganeso. Aquí se produjo, en 1972, una movilización minera conocida como el “malargüinazo”, en reclamo contra la apertura a la importación de manganeso brasileño. El tercer yacimiento es *Cerro Huemul*, donde se extrajo uranio bajo el control de la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA) desde 1953 hasta 1970, en cercanías de la ciudad de Malargüe (Fig. 3).

Figura 3

Mapa distritos mineros de Malargüe.



Fuente: Elaboración propia en base a Archivo Histórico de Malargüe (2021).

En cuanto a la presencia de petróleo, en la zona se conocían lugares donde el hidrocarburo emergía a la superficie ya en los siglos XVIII y XIX (Yrigoyen, 2007). Este elemento fue utilizado por los pueblos indígenas como breya o betún para intercambiar con los criollos, quienes lo utilizaban para impermeabilizar

embarcaciones, vasijas y odres de vino¹. Según las fuentes, el primero en intentar explotar económicamente el petróleo en Malargüe, fue Diego Rivadeneira Flor, quien se desempeñó como jefe de la estafeta de San Rafael. Su interés por conocer los minerales de la zona lo llevó indirectamente a su hallazgo en 1898 en El Sosneado. Allí realizó una perforación que mostró la potencialidad petrolera de la zona. También registró la presencia de petróleo en "La mejicana", en cercanías de Puesto Rojas (Diario Uno, 2015). Sin embargo, sus intentos de llevar adelante esta extracción en ese momento no despertaron el interés del gobierno. A diferencia de lo que luego sucedió en Comodoro Rivadavia, años después.

El auge de la actividad hidrocarburífera surmendocina se da en la década de los setenta. Geomorfológicamente, el sur de Mendoza se encuentra sobre la cuenca sedimentaria Neuquina, donde se localizan las formaciones Vaca Muerta y Agrio (Spacapan et al., 2018) en las que se usa la técnica extractiva fracking o fractura hidráulica. La extracción convencional potenció el crecimiento poblacional de la ciudad y el desarrollo de infraestructura en la zona del Río Grande, Puesto Rojas y río Colorado. En Puesto Rojas, el primer pozo que demostró existencia de petróleo a una profundidad de 1700 metros fue el *Md. NPRox2* en 1975 (El Comercio, 1975). En 1977 se iniciaron las perforaciones con 16 pozos en el área de Bardas Blancas (al sur de Malargüe) por parte de la empresa *Saipem*.

La actividad decayó en los noventa, y generó un proceso de pérdida de puestos de trabajo, estancamiento social, económico y la consecuente crisis. El contexto fue la eclosión destructiva del modelo neoliberal con las privatizaciones de empresas estatales, como el caso de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), compañía que aún se encuentra presente en la zona de estudio. En ese momento, un especialista malargüino en la temática exponía en un medio periodístico:

Malargüe en una época era como Las Vegas y un departamento de un ambiente se alquilaba por 1000 dólares (...) el profesional técnico hacia fortunas en Malargüe, pero no la gastaba acá sino en Mendoza, San Rafael o Buenos Aires (...) Malargüe fue sinónimo de lugar de tránsito, terminaron quedándose sin sentirla como propia (Diario Los Andes, 1997).

Por entonces, la ciudad albergó a los desempleados de YPF, de ferrocarriles y la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA). La actividad continuó, pero a medida que avanzaron las décadas, aumentaron las evidencias sobre los riesgos socioambientales que implicaba. En 2018 se empezó a utilizar el fracking como método extractivo, bajo el amparo del decreto provincial 248, ampliamente cuestionado por los sectores movilizadas a nivel socioambiental provinciales (Salomone, 2020).

¹ Esta información se encuentra en el trabajo realizado por Juan Isidro Maza en 1991, denominado "Historia de Malargüe" (sin editar), almacenado en el Archivo Histórico de la ciudad.



4. El extractivismo como progreso.

Los antecedentes expuestos anteriormente enriquecen el discurso prominerero e hidrocarburífero utilizado por gran parte de los sectores del arco político y con poder económico en Malargüe. Este discurso busca sustentar las nuevas configuraciones territoriales que contienen estas actividades. La narrativa extractivista que desarrollan está estrechamente relacionada con la idea de la naturaleza como fuente de riqueza o “canasta de recursos” (Gudynas, 2010), aseverando que no explotarla sería un derroche y significaría pérdidas económicas. Esta valoración se lee en algunos documentos oficiales y notas periodísticas producidas en la década del setenta en el área de estudio. Un ejemplo es el proyecto de capitales alemanes² que se interesaron por las posibilidades que ofrecía la zona para la elaboración de soda Solvay en la década mencionada. En una nota elevada al Secretario de Industria y Comercio de la Nación, Chescotta, se mencionaba la posible “tucumanización” de la economía mendocina por privilegiar el cultivo y producción de vid. Ante ello veían con esperanzas que la planta de soda Solvay se instalara en Malargüe (Municipalidad de Godoy Cruz, 1970), pues contribuiría al progreso de la zona.

Contemporáneamente, los descubrimientos que se generaron en esa década asociados a nuevos minerales como el granito negro, condujeron a la prensa a plantear: “la necesidad de incorporar a ese rico sur provinciano a la vida económica de Mendoza” (Los Andes, 1975). Sin embargo, las contradicciones de la llegada del “progreso y su generación de fuentes de trabajo”, quedan expuestas, como sucede en el caso de la construcción de una planta para procesar uranio en 1964. El texto indica que:

la fábrica procesará diariamente 100 toneladas de mineral de uranio, proveniente de las ricas minas sureñas, y todo lo que aparece como complicado mecanismo, ha sido diseñado en forma tal que 15 empleados podrán conducir el manejo del establecimiento por cuanto todo es mecánico (En la fábrica de la Comisión de Energía Atómica procesarán 100 toneladas de mineral de uranio, 1964).

En esta discursividad se busca fortalecer la idea de Malargüe como nexo con la Patagonia y el rol que debe cumplir en ese sentido. La prensa contribuyó a este imaginario y vehiculizó el pensamiento de algunos malargüinos para quienes: “somos ‘Puerta de la Patagonia’, pero no nos dan nada (...), tenemos inmensas riquezas, pero sin ese apoyo ahí se pudrirán. Somos como una linda casa que no tiene fachada”³. En la misma nota, la reflexión de una de las personas consultadas, expone la frustración y lo que supone la explotación de minerales al afirmar que: “pero va a ocurrir lo de

² La compañía se conformó en Argentina como “Alcalis Malal” y contó con el apoyo del gobernador interventor, Antonio Cafiero. El lugar donde se preveía instalar era en Bardas Blancas, al sur de Malargüe, donde se localizan los yacimientos de sales y calizas.

³ Corresponde a un recorte de periódico conservado en el archivo, sin publicación ni autor.

siempre: nos van a pasar por las narices la caliza y se la van a llevar a otra parte. Nos usan para la extracción del mineral y nada más".

Esta discursividad prominera se mantiene hasta la actualidad. Si antes la contraparte a quién se dirigió era el gobierno, ahora se busca convencer a la población que no está de acuerdo. A la vez, se confronta con los sectores socioambientales movilizadas y que se oponen a este tipo de proyectos. Algunas de las notas periodísticas de inicios de siglo XXI son una muestra de ello. Especialmente con la sanción de la ley provincial 7722 que paralizó las actividades de exploración de multinacionales como *Exeter Resource Corporation* (cuyo yacimiento objetivo era Don Sixto en Agua Escondida) y *Latin American Mineral Argentina*, ambas canadienses:

guardamos la elección de un nuevo gobierno en Mendoza para discutir la minería y el proceso propuesto en Don Sixto (...) sería desafortunado si esta respuesta legislativa fuera permitida para privar a estas comunidades de los beneficios económicos de una mina con las mejores tecnologías y practicas disponibles (Diario Uno, s.f.)

En párrafos siguientes, otorgaban la responsabilidad de la sanción legislativa a otras multinacionales interesadas por el agua en Mendoza, desconociendo la acción informada del pueblo. La ley 7722 impide el uso de sustancias contaminantes y peligrosas que se utilizan en la minería. Por lo tanto, en territorio mendocino los proyectos megamineros están frenados. Así que existe una puja entre los actores politico-económicos que buscan derogarla y las asambleas socioambientales que defienden la ley.

Uno de los argumentos utilizados con mayor frecuencia es el de "actividad sustentable" o "minería sustentable", compartido tanto por funcionarios como por las empresas. Por ejemplo, en 2003 ante el descubrimiento de oro en el yacimiento La Cabeza, en Agua Escondida, el director de minería de la provincia afirmaba:

la minería como en toda actividad que realiza el hombre, produce un impacto, cuyo control en este caso lo realizan dos direcciones que deben monitorear los trabajos de la empresa y así garantizar que se realicen sin afectar el medio ambiente y la salud. La labor controlada es factible, dado que hay muchos medios para que la explotación se lleve a cabo de manera sustentable (Polidori, 2004).

El extractivismo no es sustentable, y el eslogan "minería sustentable" es siempre un oximorón. La destrucción de laderas, suelos y contaminación del agua no vuelven a recomponerse nunca más o necesitan de grandes períodos de tiempo que exceden la temporalidad capitalista. Por otra parte, en este fragmento se realiza una comparación capciosa y reiterativa dentro del discurso pro-minero, pues si bien la actividad humana produce un impacto en el medio ambiente, no



todas las actividades tienen el mismo potencial de transformación o destrucción. Aquí remitimos a lo expuesto por Giarraca (2012), quien diferencia claramente las actividades extractivistas de las que no lo son.

El rol de las mineras en la discursividad es clave. En el año 2015 se desarrolló en Malargüe un congreso denominado “Malargüe mining 2015” (Fig. 4), donde participaron *Yamana Gold*, *Hierro Indio S.A.*, *Proyecto San Jorge* y la *CNEA*. En dicho encuentro, la minería fue sinónimo de generación de trabajo y desarrollo y se consideró que la sanción de la ley 7722 “complicó” la factibilidad de la actividad, comparándose la situación con la provincia de San Juan donde sí se puede utilizar cianuro.

Figura 4

Folleto del congreso Malargüe Mining 2015 con sponsors.



Fuente: Archivo Histórico de Malargüe (2021).

En el folleto de ese encuentro se exponen detalladamente los intereses mineros transnacionales en el departamento (Tabla 1).

Tabla 1

Empresas mineras presentes en Malargüe a inicios siglo XX.

Año	Empresa	Mina	Mineral. Extracción estimada	Inversión
2003-2007	Exeter Resources	La Cabeza-Don Sixto	Oro. 1 millón de onzas por año	10 millones de dólares.
2006	"	Estelar	Plata y oro	
2007	"	Cognito	Oro	
2004-2006	Minera Depromin S.A., subs. De Tenke Mining Corp.	Mina Malargüe Sur, Verónica 3 y Elisa	Pórfidos de cobre y oro	
2004	Portal de Oro	Anchoris y Block San Rafael		
2005-2007	Minera Agaucu S.A.	Proyecto Pehueche y Los caballos		
2006	Minera Geometales	El Coloso	Cobre	
2006	Agua Rica	El Manzano		

Fuente: Elaboración propia en base a Malargüe Mining 2015 (2022).

Por último, es necesario entrever cómo interaccionan estas ideas de progreso y desarrollo extractivistas con otros procesos de explotación de tierras asociados con la implementación de paquetes tecnológicos que involucran otras regiones del país. Por ejemplo, la producción de yeso local aumentó su demanda en consonancia con el auge de uso de agroquímicos y fertilizantes en la zona pampeana, pues se utiliza en forma de perlas como sulfato de calcio.

4.1. Ordenar el territorio.

Desde el 2018 en adelante, el sector gubernamental y empresarial del sur mendocino se transformó en un espacio de presión para que se llevaran adelante proyectos megamineros y se concretara el avance del *fracking*, por medio de la sanción del decreto provincial 248 en marzo de ese año. A su vez, propiciaron el avance de megaproyectos turísticos e hidráulicos como el caso de El Azufre en la zona cordillerana, en tierras de veranada, y la construcción de la represa Portezuelo del Viento sobre el cauce del río Grande, uno de los ríos que da origen al río Colorado. En este marco, desde la municipalidad se elaboró un Plan de Ordenamiento Territorial (POT) departamental. Allí se plasman esquemáticamente las nuevas configuraciones territoriales asociadas a estas actividades. Se suman el turismo y la actividad caprina, pero ya no como una actividad de subsistencia.

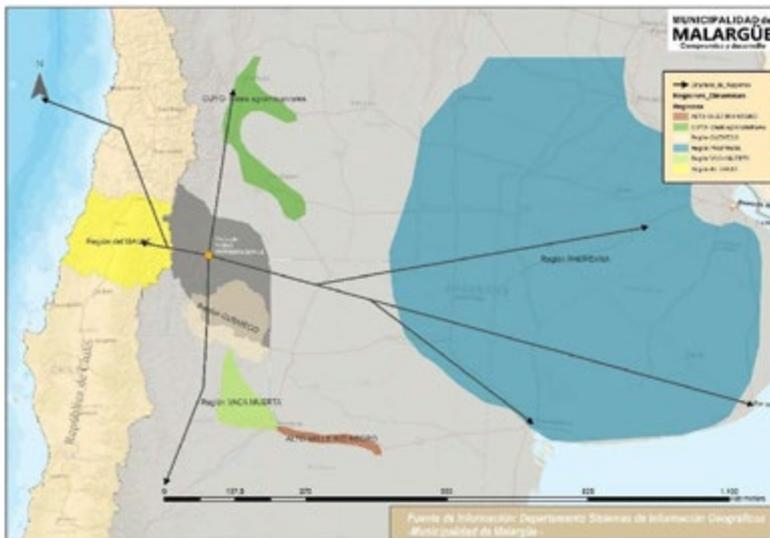


Dentro del POT se proyecta una:

Visión de Malargüe de acá al 2030, y a partir de esa visión, la zonificación y la identificación de programas y proyectos priorizados. (...) aquí hablamos de un Malargüe integrado al mundo sobre y potenciando, su cercanía y su vecindad con regiones que son vecinas (...) en el norte la zona agroindustrial de Mendoza a través de la finalización de la ruta 40 desde El Sosneado a Pareditas (...) En el sur a través de la ruta 40 sur vinculando con la zona de la cuenca media del río Colorado, en el norte neuquino (...) con lo que ya se define la zona de la cuenca de Vaca Muerta. (...) Hacia el este, corazón de la pampa húmeda, a través de la ruta 226, que es la que pasa por Agua Escondida, y de esa manera hablamos del corredor bioceánico Pehuenche, para conectar el Atlántico y el Pacífico por el Pehuenche. Y al oeste la integración hacia Chile. Particularmente, a través del Pehuenche (funcionario municipal, comunicación personal, 10 de noviembre de 2021).

En relación con esta proyección (Fig. 5), se contempla la creación de un puerto seco consistente en un nodo internodal logístico. Aunque desde Nación ya se contempló en la zona de Las Juntas la *Terminal Internodal Logística Las Juntas* (TIRLA), desde el municipio creen que sería más adecuado en Bardas Blancas, donde confluyen las rutas 226 y 40.

Figura 5
Localización estratégica de Malargüe.



Fuente: Municipalidad de Malargüe.

Si bien en el POT se contempla la transición de combustibles fósiles a energías renovables y el impacto del cambio climático a nivel local, se sostiene que "hay licencia social para la actividad minera en general y donde hay potencialidad de la actividad extractiva, o de primera categoría, segunda y tercera"⁴. Aquí se destaca la potencialidad de la mina de potasio Cañadón Amarillo en cercanías del río Colorado y el desafío que implica la centralidad de la actividad petrolera en la economía local junto con la necesidad de diversificar la matriz productiva de forma exitosa (Municipalidad de Malargüe, 2020).

5. Resistir en territorios marcados

Frente a estos embates por re-impulsar actividades extractivas, un sector importante de la sociedad malargüina se opone abiertamente, reunidos en organizaciones y asambleas socioambientales. Los riesgos de estas actividades a nivel socioambiental son altos, además de involucrar el consumo de elevadas cantidades de agua en una zona semiárida (Urresti & Marcellesi, 2012). Se incrementan los desalojos de puesteros a quienes aún no se les ha regularizado la tenencia de las tierras; el deterioro en la geomorfología y la hidrología afectaría sensiblemente a las formaciones espeleológicas abundantes y casi desconocidas de la zona, y, por último, la falsa promesa de progreso y trabajo que contienen.

El trabajo empírico permitió observar que predomina la desconfianza, sobre todo en el caso de las inversiones turísticas como *El Azufre*, que involucran las tierras de veranada (trashumancia) en la zona de cordillera. Lo mismo sucede con el avance del *fracking*, pues no existe una información cabal sobre cuantos pozos con este método se realizaron. Estas dos actividades aparecieron como las más preocupantes en las entrevistas. A su vez, la defensa de la ley 7722 es una cuestión ineludible en las charlas, por su valor de "guardiana del agua" que le otorgaron las asambleas y la defensa que se emprendió en su favor, en diciembre del 2019, ante el intento de derogación.

Este apartado expone las experiencias y reflexiones de referentes de la organización Malalweche, que nuclea a las comunidades originarias y puesteras de Mendoza; así como de la *Federación Argentina de Espeleología* (FAdeE) y de guías turísticos con experiencias diversas respecto al territorio.

En el sur mendocino, la figura del puestero (Soto, 2021) o criancero es central porque se trata, en la mayoría de los casos, de los descendientes de los pobladores originarios, quienes aún no poseen la titularidad de sus tierras, salvo ciertas excepciones. En el año 1996 se sancionó la ley provincial N° 6086 conocida

⁴ Idem.



como Ley de Arraigo, que estipulaba el otorgamiento de las titularidades luego de un relevamiento, y establecía un consejo de arraigo donde los puesteros debían designar sus delegados para la toma de decisiones. Esta ley no acabó de ejecutarse completamente, solo se concedieron prorrogas que frenan los desalojos, prolongando una situación de incertidumbre. Justamente, desde los setenta aumentaron los desalojos violentos debido a que, dentro de estas tierras, se encontraron yacimientos —por ejemplo— de mármol negro:

Un hecho penoso motivó la toma de posesión al disponer el inmediato desalojo de los puesteros radicados en ese campo Armando Hernández de Agua de Campo; Héctor Castillo y Erasmo Antonio Castillo, de Agua de la Cuchilla; Tito del Carmen Moya, de Agua del Panul; Ernestina Moya de Agua del Medio; Selmo Cortéz, de Agua de Lastra; Ricardo Hernán, de Agua de La Vaca; Jesús Cortes, de Lui Malal; Benito Hernández, de Chihuido de Castro; y Pedro Juan Bianco, que ocupaba el casco de la estancia Chachahuen (Diario Los Andes, 1975).

La situación en que se encuentran las familias puesteras en el medio rural es crítica. En muchos casos pagan un “alquiler” a terratenientes que no residen en el lugar, por ejemplo, en el caso de las tierras del grupo Walbrook, propietarios del complejo turístico de invierno Las Leñas, conocidos localmente como “los malayos”, aunque su centro de operaciones está en Londres. Este fondo de inversión posee unas 550.000 hectáreas que comprenden parte de la cuenca alta del Atuel (Langhoff, 2022).

Precisamente, las situaciones de incertidumbre motorizaron la creación de Malalweche en la primera década del siglo XXI, la cual buscó organizar a las comunidades Mapuche con presencia ancestral en la zona:

entendíamos que todo esto tenía un sentido común, o tenía un origen común, que era el tema de la concentración de la tierra (...) empezamos con una organización que empezó con 1-2 comunidades, en el año 2007-08 se inició la solicitud de personería, un auge importante que se nos abre desde el instituto, el INAI (...) y desde el 2010 al 2015 aproximadamente, se logra ya casi 25 comunidades (G. J., comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Actualmente, se nuclean en Malalweche unas 150 familias crianceras y unos 100 puestos de crianza; según cálculos del *werken* (vocero), en la zona hay poco más de 1000 productores y unos 800 puestos de crianza. Desde la organización se destaca que los desalojos se hicieron más intensos desde los setenta y se acrecentaron en las décadas siguientes, en parte por los intereses petroleros, pero también por las inversiones relacionadas con el turismo. También, la creación de reservas provinciales en la zona constriñe las tierras de los crianceros. Al avanzar con la conformación de Malalweche, estos fueron adentrándose paulatinamente — desde la temática territorial y de titularidad de tierras— en la temática ambiental. En

este proceso de consolidación, se aliaron con otras organizaciones socio ambientales, y se fortalecieron en el ámbito legal.

Desarrollaron estrategias para defender sus tierras frente al avance de las empresas, como la siguiente:

Nuestra gente, inclusive, se empezó a sorprender de que ese que lo venía a visitar, que era re bueno y que se yo, resulta que era el tipo que le estaba haciendo firmar permanentemente, o que le estaba haciendo jugar para la minera... y como esas técnicas hoy en día son tan invasivas, nosotros los fuimos dando firmeza (G. J., comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Algunas estrategias exponen la superposición de los territorios petrolero y criancero, por ejemplo:

Una resistencia que se hizo a la instalación de un pozo petrolero, que habían proyectado 100 pozos y que no alcanzaron a hacer ni uno, era solamente ingresar, permanecer media hora y volver hacia afuera de la explanada. Hicimos un alambrado perimetral nosotros, muy cortito, en realidad en los accesos, como diciendo acá hay una tranquera (G. J., comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Esta técnica no funcionó con los pozos de *fracking* debido a que la estimulación hidráulica se hizo sobre pozos ya abiertos. Esta actividad está considerada con poca proyección en Mendoza, pero el entrevistado destacó que las exploraciones petroleras, sobre todo las de los años setenta y ochenta, dejaron pasivos ambientales como las líneas de exploración sísmica que deterioraron la vegetación y, por ende, la disponibilidad de pastura para el ganado, ya escasa debido las condiciones de aridez.

Otra organización con base en Malargüe es la FAdE, cuyo presidente también afirma que el desarrollo del *fracking* allí no tiene buenas perspectivas por la relación costo-beneficio. Pero destaca cómo se ha establecido, a través de las décadas, una especie de feudo o coto donde los funcionarios municipales responden a las empresas. Para la FAdE, el avance de estas actividades junto a las privatizaciones de tierras con fines turísticos atentan contra la conservación de las cavernas o cuevas abundantes en la zona, que son estudiadas por científicos nacionales e internacionales. En la conservación de estas formaciones geológicas, el rol de los puesteros es valioso, pues están en sus tierras. Si bien estos no ingresan a ellas, pues son lugares asociados a la topofobia, al realizar una actividad de bajo impacto como la criancera o ganadería extensiva, colaboran en su cuidado. Las formaciones espeleológicas se forman, en parte, por la acción del agua subterránea:

Depende del agua, es el agua la que forma, lo venimos diciendo desde siempre, nos dimos cuenta de que nosotros no podemos separar nuestra lucha por proteger las cuevas, de la lucha general por el agua. Si contaminan el agua de la superficie,



o contaminan las aguas subterráneas, corre riesgo la biodiversidad de las cuevas, que no está estudiada, todavía no está estudiada a fondo (C. B., comunicación personal, 24 de julio de 2021).

Por este motivo para la FAdE es clave la constitución del Consejo de Arraigo del Puesterero, donde también busca participar como organización con presencia en territorio, sobre todo por los trabajos de relevamiento espeleológico en los que suelen cooperar los habitantes rurales.

En este orden de ideas, su presidente destacó la defensa de la ley 7722 en diciembre de 2019 a nivel provincial, donde la sociedad malargüina también se manifestó. Para él, fue un “segundo malargüinazo”, pero, además, en Malargüe se organizó una contramarcha pro minera ese mismo día:

Y yo veía que, en la esquina, 50 metros más adelante, había gente con otras caras y con carteles muy prolijitos en defensa de la minería. Era evidentemente algo organizado ¿no? (...) y de repente se empieza a mover la manifestación que estaba organizada, era, yo creo, la tercera parte en número que éramos nosotros... no serían más de 50 personas... todos varones. Y pasan por delante de donde estábamos nosotros... (...) Pero lo que más se gritaba era “el agua de la plaza no se negocia” (C. B., comunicación personal, 24 de julio de 2021).

En el caso de la actividad turística, la superposición de territorialidades extractivistas con territorios de reproducción de la vida ligados a una ancestralidad rural, se hace evidente para el turista que visita la zona, sobre todo en el área de Payunia uno de los principales atractivos locales. Esta contradicción es descrita de la siguiente manera por uno de los guías con más años en la profesión:

El petrolero pone una ecuación muy, muy particular ¿no? Pone “explotación petrolera más reserva natural igual a desarrollo sustentable” [silencio] depende para quien lo esté hablando... el desarrollo sustentable, pero usted sigue más allá y se encuentra con un cartel puesto por la dueña del campo, que dice “YPF está matando a personas y animales contaminando el agua con ...” (...) a ver: que el petróleo sirva como como desarrollo de una población, no cabe la menor duda, tiene mucho que ver, pero el impacto contaminante no se debiera tapar (J. Ch., comunicación personal, 10 de noviembre de 2021).

Las percepciones por parte de profesionales turísticos varían, ya que en esta zona se prioriza la necesidad de fuentes de trabajo para los jóvenes. Por ejemplo, hay profesionales del turismo que avalan el extractivismo y quitan relevancia a la manifestación del 2019 o directamente la niegan: “cada uno debe tener su postura y pensar diferente, pero marchas y eso no se han hecho, se de guías que están en contra y a favor, pero mientras que sea trabajo...” (N. G., comunicación personal, 10 de noviembre de 2021). Desde esta postura, el esquema de fuerzas del cual es

escenario el sur mendocino, plantea dos posiciones confrontadas: una de los sectores gubernamentales y económicos locales —para quienes con habilitar estas actividades se aseguraría el desarrollo local—; y, al contrario, la posición de las organizaciones que están arraigadas al territorio, que plantean otras actividades con menor impacto, además de ser reconocidos como contrapartes necesarias en la preservación de sus tierras. Estas últimas desconocen cualquier “licencia social” a la megaminería y el *fracking*.

6. Reflexiones finales.

Este trabajo presentó un avance sobre cómo Malargüe puede ser considerado un territorio de reserva de recursos estratégicos para el interés de empresas transnacionales y el Estado mendocino. Esta idea de reserva va unida a la de territorio marcado históricamente, donde, a lo largo de las décadas, se han efectuados estudios y descubrimientos relacionados a minerales e hidrocarburos, los cuales dejaron un antecedente. A su vez, ello es insumo para crear una “licencia social” por parte del Estado y los intereses privados. De esta forma se entretujan y recrean diversas territorialidades como la minera, la del petróleo, la criancera, la que se delinea a través del POT del municipio, la espeleológica y la turística.

El análisis a través de la discursividad generada, el extractivismo como modelo y las resistencias como respuestas, muestran el esquema de relaciones de poder complejas asentadas sobre el avance de las actividades de alto impacto. Las resistencias no son inorgánicas, sino que se visibilizan y respaldan por medio de la defensa del agua (ley 7722) y de la tierra (ley 6086) para evitar los desalojos. Estas territorialidades están en tensión y conflicto. El modelo extractivista no es compatible con la ganadería extensiva de trashumancia. En este sentido, la criancera es una actividad compatible con el turismo de bajo impacto, pero entra en conflicto con los desarrollos inmobiliarios y de inversión turística como los que se impulsan en plena cordillera y que amenazan a las tierras de veranada. En ambos casos, hay una disputa con desigualdad de fuerzas por el acceso al agua y la tierra. Tanto la criancera como la espeleológica, son territorialidades que coexisten y pueden contribuir a conformar una territorialidad del cuidado ambiental en un entorno semiárido.

Es necesario continuar con el estudio de las narrativas elaboradas históricamente en torno a las actividades extractivas y cómo se van re-elaborando en la actualidad para intervenir en el territorio. En el análisis histórico-geográfico del material archivístico, se evidencia cómo los proyectos relacionados con minería, extracción de hidrocarburos o construcción de represas, tienen origen en otros momentos históricos, pero, más allá de concretarse, sientan un precedente y actúan como insumo para futuros proyectos de alto impacto.



Referencias bibliográficas

- Abaca y Vedia, J. (2015). *El Malargüinazo: Protesta social en Malargüe del 1 al 6 de julio de 1972* [Informe de investigación]. Universidad Nacional de Cuyo. https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/8845/elmalarguinazo.pdf
- Acosta, L. (2019) A relictual troglomorphic harvestman discovered in a volcanic cave of western Argentina: *Otilioleptes marcelae*, new genus, new species, and Otilioleptidae, new family (Arachnida, Opiliones, Gonyleptoidea). *PLOS ONE*, 14(10): e0223828.
- Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada*. Ciccus.
- Andes, L. (3 de agosto de 1997). *Tras la fiebre del oro negro. Malargüe con visos de ciudad fantasma*. Diario Los Andes.
- Comite Interjurisdiccional del río Colorado. (2019). *Comité interjurisdiccional del río Colorado. 40 años*. Bahía Blanca.
- Diario Uno. (31 de mayo de 2015). *Diego Rivadeneira Flor: el verdadero pionero del petróleo*. Diario Uno.
- Diario Uno. (s. f.). *Suspenden dos proyectos mineros en Malargüe*. Diario Uno.
- Diario Los Andes. (1975, 30 de enero). *Yacimiento de granito negro será explotado*. Diario Los Andes.
- Folguera, G. (2020). *La ciencia sin freno. De cómo el poder subordina el conocimiento y transforma nuestras vidas*. CFP24.
- Galafassi, G., y Riffo, L. (2018). Del sueño de Cristobal Colón al hoy llamado extractivismo. Peripecias y avatares de un largo y continuo proceso de expropiación para la acumulación: una necesaria discusión crítica. *Revista Theomai*, 232-245.
- García Jiménez, S. (2022). Apuntes de ecología política para un análisis de los acuerdos de cambio climático. En T. Chicaiza Villabat, S. García Jiménez, y C. Núñez Rodríguez(Eds.), *Cambio climático. Acuerdos y contradicciones* (pp. 11-32). Abya-Yala.
- Gudynas, E. (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza* (pp. 267-292). Jardín Botánico J.C. Mutis.
- Gutierrez Espeleta, A. L., y Mora Moraga, F. (2011). El grito de los bienes comunes: ¿qué son? y ¿qué nos aportan? *Revista de Ciencias Sociales*, 1(131/132), 127-145.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.



- Importante descubrimiento de petróleo en Mendoza (1975, 14 de febrero), *El Comercio*.
- INDEC. (2023). *Datos definitivos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022: provincia de Mendoza*. Instituto Nacional de Estadística y Censos. https://censo.gob.ar/index.php/datos_definitivos_mendoza/
- Langhoff, M. L. (2022). *El ciclo hidrosocial en la subcuenca del río Atuel y su implicancia en los procesos histórico-geográficos* [Tesis Doctoral, Universidad Nacional del Sur].
- Langhoff, M., Geraldi, A., y Rossel, P. (2022). El conflicto del río Atuel (Argentina) en el contexto del extractivismo y el cambio climático. En N. Cuvi (Ed.), *Contribuciones a la historia ambiental de América Latina. Memorias del X Simposio SOLCHA* (pp. 275-286). FLACSO Ecuador.
- Leff, E. (2006). La ecología política en América Latina. Un campo en construcción. En H. Alimonda (Ed.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana* (pp. 21-39). CLACSO.
- Machado Aráoz, H. (2014). Potosí, el origen. *Genealogía de la minería contemporánea*. Mardulce.
- Machado Aráoz, H. (2019). *Naturaleza, discursos y lenguajes de valoración*. Heterotopías.
- Martínez Carretero, E. (2013). La Diagonal Árida Argentina: entidad bio-climática. En D. Pérez, A. Rovere, y M. E. Rodríguez Araujo (eds.), *Restauración ecológica en la diagonal árida de la Argentina* (pp. 14-31). Vasquez Massini
- Municipalidad de Godoy Cruz. (1970, 2 de Noviembre). Nota al Secretario de Industria y Comercio de la Nación. *Municipalidad de Godoy Cruz*.
- Municipalidad de Malargüe. (2020). *Plan municipal de ordenamiento territorial Malargüe*. Municipalidad de Malargüe.
- Municipalidad de Malargüe. (2020). *Plan municipal de ordenamiento territorial Malargüe. Título III-Modelos territoriales*. Municipalidad de Malargüe.
- Ortiz, S., y Boiero, J. (1950). *Informe Minacar*. Malargüe.
- Polidori, C. (2004, 24 de agosto). Extraerían oro de un yacimiento malargüino. *Diario Los Andes*.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.



- Salomone, M. (2020). El conflicto por el fracking en Mendoza (2013-2019). Aportes para una periodización. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 57, 117-146.
- Soto, O. H. (2021). Modo de vida puestero, Estado y capitalismo: inconclusión de los bordes abigarrados de lo nómada y lo trashumante. *Tábula Rasa*, 127-150.
- Spacapan, J. B., et al. (2018). Maduración de las Formaciones Vaca Muerta y Agrio ocasionado por un complejo intrusivo magmático en el sector surmendocino de la Cuenca Neuquina. *Revista de la Asociación Geológica Argentina*, 199-209.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos ambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Calas.
- Teran Mantovani, E. (2018). El extractivismo como eco-régimen: múltiples ámbitos y escalas de su impacto socio territorial. En Medeiros Marques (Ed.), *Perspectivas de naturaleza* (pp. 319-343). Annablume Editora.
- Urresti, A., y Marcellesi, F. (2012). Fracking: una fractura que pasará factura. *Ecología Política*, 1-9.
- Yrigoyen, M. (2007). Reseña sobre los conocimientos y la explotación de los hidrocarburos en Argentina antes de 1907. *Petrotecnia*, 16-36.

¿Sueñan las Inteligencias Artificiales con cerebros positrónicos? Ciencia Ficción y Posthumanismo

*Do Artificial Intelligences dream of positronic brains?
Science Fiction and Post-Humanism*

*¿Inteligencia Artificialwan (IA) rurashka umakunaka muskunkachu?
Mirachishka yachaykunamanta, posthumanismo yachaymantapash*

Fernando David Endara
davidendara@uti.edu.ec
ORCID: 0000-0002-2383-488X
Universidad Indoamericana
Ambato, Ecuador

Cita recomendada:

Endara, F. D. (2024). ¿Sueñan las Inteligencias Artificiales con cerebros positrónicos? Ciencia Ficción y Posthumanismo. *Revista Sarance*, (52), 208 - 224. DOI: 10.51306/foasarance.052.010

Resumen

La ciencia ficción se centra en la especulación científica y tecnológica, el multiverso, y la sociedad. En este artículo se analizan dos obras paradigmáticas del género: *Yo Robot* de Isaac Asimov y *Sueñan los Androides con ovejas eléctricas* de Philip K. Dick. De las 2 obras se revisan tanto los textos originales como sus adaptaciones cinematográficas, para verificar el impacto de estas obras en el desarrollo científico de las IA. Por un lado, las leyes de la robótica de Asimov se insertan en los debates contemporáneos sobre las regulaciones éticas y legales de las IA; mientras las ideas del ciborg/replicante de Dick se engranan a las discusiones actuales sobre el posthumanismo y la sostenibilidad.

Palabras clave: Ciencia Ficción; Inteligencia Artificial; Posthumanismo; Sostenibilidad.

Abstract

Science Fiction focuses on scientific and technological speculation, the multiverse, and society. This article analyzes two exemplary works of the genre: "I, Robot," by Isaac Asimov and "Do Androids



Dream of Electric Sheep?” by Philip K. Dick. Both original texts and their film adaptations are reviewed to verify the impact of these works on the scientific development of AI. On the one hand, Asimov’s laws of robotics are inserted into contemporary debates on the ethical and legal regulations of AIs, while on the other hand, Dick’s ideas of the cyborg/replicant are fit into current discussions on posthumanism and sustainability.

Keywords: Science Fiction; Artificial Intelligence; Posthumanism; Sustainability.

.....

Tukuysuk:

Mirachishka yachaytaka yachay ukukunapi tari ushanchik, mushuk hillaykunamanta, ñukanchik kawsaykunamanta mana kashpaka tawkalla tiksimuyu imalla tiyashkamanta. Chashnami mirachishka killkaykunata kaypi allikuta yuyarinchik, kaykunami kan: “Yo Robot”, Isaac Asimovpa killkay, kutin “Sueñan los Androides con ovejas eléctricas” kay Philip K. Dick runapa killkaypah. Ishkantin killkaykunatami kutinlla alli killkakatishpa imashalla kuyurik shuyuman tikrachishkata rikunchik. Chaymanta yachanhunkapak munanchik imasha kunanpi IA yanapashka kamukunata imashashi llukshinahun. Asimov taytaka roboticamanta killkan, paypa killkayka kunanpi ashtaka imalla ninata charin, alli kashpa nalli kashpapash. Shinallatak Dick taytaka ciborg/replicante yachaykunamantami rimashka kan. Kay yuyaykunaka ashtakami posthumanismo yachaymanta yuyarishka kan chaymanta imasha kaykuna shinchiyarishpa katinamanta riman.

Sinchilla shimikuna: Mirachishka yachaykuna; Inteligencia Artificial; Posthumanismo; sinchiyarishpa katina.



1. Introducción

Es el cambio, continuo e inevitable cambio, el factor dominante en la sociedad actual. No se puede tomar más de una decisión sensata sin tomar en cuenta no solo el mundo como es, sino el mundo como será...

ISAAC ASIMOV

Parece que vivimos en el futuro: existen personas que se confunden con robots, ciborgs con implantes tecnológicos que facilitan la sensorialidad, la comunicación o la locomoción; sistemas de Inteligencia Artificial (IA) que podrían reemplazar al ser humano en varios trabajos y labores. En los últimos años, los debates sobre la postverdad, el postcine, el posthumanismo, el postcapitalismo o la propiedad intelectual se acentuaron debido al desarrollo de estas plataformas de IA que van integrándose a la empresa, la educación y los hogares. Vivimos una creciente, inexplicable y heterogénea conexión con la tecnología, es decir, la digitalización entendida como un proceso coevolutivo entre humanos y máquinas: “un proceso que va acompañado de hazañas tecnológicas sin precedentes, y de la confianza que depositamos en la IA” (Nowotny, 2022, p. 9).

Todos estos parecen apartados de la ciencia ficción; pero no, son desafíos contemporáneos de la cibernética, la neurología, y la biotecnología entorno al desarrollo de la robótica y de las inteligencias artificiales. Sin embargo, resulta que muchas de las ideas académicas en estos debates no provienen precisamente de las ciencias sociales, biológicas o de la ingeniería informática; sino de la ciencia ficción. Por ello, resulta relevante destacar algunas definiciones, revisar varias de sus contribuciones ficcionales en torno a la inteligencia artificial, y plantear una propuesta en torno al futuro. O mejor dicho, a la sostenibilidad del futuro.

2. ¿Qué es la Ciencia Ficción?

Definir la Ciencia Ficción puede resultar una tarea compleja; sin embargo, revisaremos algunas posturas. Una manera de acercarse al género es repasar su origen: la literatura de especulación. Acorde con la tradición literaria, los orígenes de la literatura de Ciencia Ficción se remontan al Siglo XIX, cuando, de la mano con el desarrollo científico de la revolución industrial, surgieron algunas de sus obras primigenias. De acuerdo con la geopolítica literaria, los franceses reclaman a Verne como el precursor del género, los ingleses mencionan a Swift con “Los Viajes de Gulliver”, Mery Shelley y su Frankenstein o H.G. Wells con su “Guerra de los Mundos”. Los alemanes, por su parte, se remontan hasta los hermanos Grimm. Lo cierto es que todos llevan un poco de razón, y todos reconocen otros precursores que van desde la literatura mito/poética de la edad antigua, el teatro y la filosofía griega, hasta los cantares de gesta medievales. Sin embargo, ya entrado el Siglo XX,



y gracias al auge de las Revistas Pulp³, la explosión cinematográfica y el desarrollo tecnológico, se producen los primeros intentos de conceptualización/categorización del género.

Estas definiciones surgen precisamente de algunos de los pioneros del género; sin embargo, uno y otro se enfocan en una cuestión específica, y dejan aristas y algún subgénero sin incluir (Londoño-Proaño, 2020). La complejidad de definición es propia del género, puesto que no conoce límites y sus historias se pueden desarrollar en diversos momentos espaciotemporales y geográficos que incluyen al universo entero o mundos alternativos. Además, con el avance de la ciencia y la tecnología, nuevos apartados o subgéneros se sumaron a una tradición ya de por sí heterodoxa y heterogénea. Para Brian Aldis, la literatura de ciencia ficción es la búsqueda de una definición sobre lo humano dentro de un universo científico que es avanzado y a la vez confuso (Londoño-Proaño, 2020). Es decir, la ciencia ficción sería una reflexión sobre el carácter de lo humano como consecuencia de la ciencia. Esta definición deja por fuera a algunas obras y autores.

Por otro lado, Isaac Asimov indica que es “la rama de la literatura que trata de la respuesta humana a los cambios en el nivel de la ciencia y la tecnología” (Barceló, 2005, p. 122); y Robert Heilein señala que es “una especulación realista en torno a unos posibles acontecimientos futuros, sólidamente basada en el conocimiento adecuado del mundo real, pasado y presente, y en concienzudo conocimiento del método científico” (Londoño-Proaño, 2020, p. 14). Aunque estas definiciones son certeras, dejan ciertos elementos de lado cuando limitan su enfoque a la literatura y no a la ciencia ficción en general. Si superamos la visión literaria para abrir el análisis a otros productos académicos, culturales, artísticos, industriales o pedagógicos, encontraremos un género cuyos aportes no provienen únicamente de la literatura, sino que se ubican también en el cine, la música⁴, los videojuegos, la arquitectura, las empresas, la tecnología, entre otros.

Una definición de la Ciencia Ficción como género sería cercana a la reflexión de Úrsula K. Le Guin: “Significa experimentar con la imaginación, responder preguntas que no tienen respuesta. Implica cosas muy profundas, que cada viaje es irreversible” (Herranz, 2020). Y no solo responder aquello que no tiene respuesta, sino formular preguntas a aquello que aún no sucede o nunca sucederá. Otra entrada interesante es la de Ángel Moreno: “La [...] ciencia ficción trata sobre filosofía, o al menos, profundiza en cuestiones fundamentales de la cultura humana” (Moreno P. Á., 2008, p. 66). Por tanto, es una “especulación basada en el método científico, del

³ El nombre proviene del material con el que se imprimían: un papel económico amarillento, hecho de pulpa.

⁴ Al respecto, se realizó un somero acercamiento exploratorio (no académico) de música de Ciencia Ficción enlazada a las obras e ideas tratadas en este artículo. Se copia el enlace de la lista de reproducción en Spotify: <https://open.spotify.com/playlist/4VARBNBUSBiQXpD3NnzqCd?si=ea11d5fa511246fb>



presente, el pasado o el futuro, donde los eventos sociales, científicos o tecnológicos impactan en una sociedad de uno de los mundos posibles del multiverso” (Londoño-Proaño, 2020, p. 15).

Aquí se engranan algunos elementos clave: el multiverso, la especulación, la filosofía y la sociedad. Todos estos son elementos que aparecen en la literatura, sí, pero se enriquecen por la música, el cine, los videojuegos, entre otros. Una sociedad cada vez más tecnologizada implica el necesario conocimiento de la ficcionalización de esa tecnología, es decir, de la Ciencia Ficción.

3. La Ciencia Ficción y la Inteligencia Artificial. Metodología

Es evidente que muchos adelantos científicos y tecnológicos fueron posibles gracias a la imaginación, a la motivación, al interés y a la inspiración de la ciencia ficción. Solo por citar unos casos: Julio Verne y el viaje a la luna, la Guía del Viajero Galáctico y los ebooks, Huxley y la fecundación in vitro, Gibson y el ciberespacio o HG Wells y la energía atómica. Muchos científicos e ingenieros encontraron y encuentran en la ciencia ficción preguntas sin respuesta y respuestas sin pregunta. El desarrollo científico se podría ligar con la imaginación desplegada en las obras de ciencia ficción: esta inspira, motiva, traza los caminos y anticipa escenarios de ingeniería, de ciencia y de tecnología que comienzan como simple fantasía, pero que despliegan amplios procesos de cambio industrial, cultural y social. Esto es especialmente visible en la robótica, los viajes espaciales o la inteligencia artificial (Londoño-Proaño, 2023).

Existen numerosas obras que tratan el tema que aquí nos convoca: la Inteligencia Artificial (IA). Sin embargo, algunas destacan debido a la influencia de sus conceptos en las obras venideras y en el debate científico. Por ello, y porque sería bastante largo y excedería los objetivos de este trabajo, este artículo se concentrará en dos trabajos paradigmáticos: *Yo Robot* de Isaac Asimov, y *Sueñan los Androides con ovejas eléctricas*, de Philip K. Dick. De estas dos obras se visitará tanto los textos originales como sus adaptaciones cinematográficas, para verificar la imbricación de la ciencia ficción y la Inteligencia Artificial, y para insertarlos en los debates contemporáneos de la antropología sobre el posthumanismo y la sostenibilidad.

4. Interpretación de Resultados

4.1 *Los Robots de Isaac Asimov*

Dos hechos resultan reveladores para el género de la Ciencia Ficción. 1) Cuando se le pregunta a ChatGPT sobre novelas y relatos de ciencia ficción que



traten sobre IA y que tengan un modelo similar a la programación del propio GPT, este contesta que, aunque no tenga emociones, deseos ni conciencia —y por lo tanto no existe como ser individual, sino como programa informático—:

“se podría argumentar que ‘Yo, Robot’ de Isaac Asimov se asemeja más a mi diseño y función. La colección de relatos de Asimov presenta una serie de leyes de robótica que rigen la conducta de los robots inteligentes, y exploran las implicaciones éticas y sociales de la inteligencia artificial. Del mismo modo, como modelo de inteligencia artificial, también estoy diseñado para seguir ciertas pautas éticas y legales, como mantener la privacidad de los usuarios y evitar sesgos o discriminación en mis respuestas” (Londoño-Proaño, 2023).

El propio ChatGPT considera que es válido tomar a “Yo, Robot” como un referente. Como indica, esta obra no es una novela, sino una colección de cuentos cuyo eje central son los robots animados con cerebros positrónicos y la robótica. Llegamos al segundo hecho revelador: 2) “Las Leyes de la Robótica”, creadas por Asimov, que dan sustento ético al desarrollo de la robótica. El hecho revelador es que esta cuestión ética del desarrollo tecnológico no proviene ni de la filosofía, ni de las humanidades, ni de las ingenierías, ni de los científicos, sino que proviene de la ciencia ficción. Esto ilustra, una vez más, cómo este género resulta una fuente de imaginación e inspiración que puede solidificarse en desarrollo tecnológico. Estas 3 leyes, redactadas originalmente por John Campbell en una conversación con Asimov, y publicadas en el relato *Círculo Vicioso* (1942) establecían [establecen]:

1. Un robot no hará daño a un ser humano, ni permitirá con su inacción que sufra daño.
2. Un robot debe cumplir las órdenes dadas por los seres humanos, a excepción de aquellas que entren en conflicto con la primera ley.
3. Un robot debe proteger su propia existencia en la medida en que esta protección no entre en conflicto con la primera o con la segunda ley.

Estos dos hechos nos animan a comprender la conexión entre Ciencia Ficción e IA, que va más allá del entretenimiento y/o la reflexión filosófica, para concentrarse en el ámbito de lo práctico. Resulta interesante —o cuando menos curioso— que después de medio siglo de investigaciones en robótica se haya empezado a establecer leyes y códigos de convivencia humano/robot. Evidentemente, se avecinan tensiones culturales, laborales, económicas, sociales y legales al respecto (Santos González, 2017). Por años, los únicos faros en el mar inhóspito de la IA y la robótica fueron las mencionadas leyes de Asimov, que siguen inspirando regulaciones —como la de la Normativa Europea para la biotecnología, inteligencia artificial, robótica y aparatos pilotados a distancia— y abren un debate legal en torno a la concepción jurídica de

los robots, la protección de datos, o la creación de regímenes especiales de derechos y obligaciones (Santos González, 2017).

En consonancia, aunque las leyes de la robótica estén planteadas desde la ficción literaria y no alcanzan para los escenarios tecnológicos actuales; sí se podría darles un sentido jurídico si se las revisa, se las valora, se las adapta y se las positiviza. Recordemos que estas leyes fueron concebidas para programadores y diseñadores de máquinas, más no para la convivencia entre humanos y robots (Vásquez-Urosa, 2022). Otro debate actual son las políticas del cuidado robot, las labores de enfermería y medicina, los robots como apoyo geriátrico o como acompañantes de pacientes que lo requieran (Gonzalo de Diego, 2019). Ambas y otras aristas confluyen en la posibilidad de unos “Derechos para los robots”, que deberían conllevar unas responsabilidades y/o sanciones. Debería realizarse una normativa desde la interdisciplinariedad, sin olvidar a la ciencia ficción, para tener en cuenta los impactos que estas tecnologías y sus regulaciones tendrán en diferentes entornos (Chávez-Valdivia, 2022).

Pero ¿qué es un robot inteligente o positrónico? Podemos considerarla “aquella máquina física que de manera autónoma a través de programas y sensores inteligentes pueda llegar a tomar decisiones basándose en la lógica e inteligencia artificial [...] interactuando con el mundo físico, todo ello sin estar sometida al control continuo de los humanos” (Santos González, 2017, p. 32) Entonces ¿es equiparable la mente artificial a la mente humana? Por supuesto, hay discrepancias en la comunidad científica: la tensión se ubica entre los científicos que creen que la IA nunca desarrollará conciencia y aquellos que consideran que es inevitable (Batra, 2019). En la película *Yo, Robot*, (2004) dirigida por Alex Proyas, el robot NS-5/Sony empieza a ser inteligente cuando cobra conciencia, y, por ende, cuando tiene libertad/ autonomía. En esta adaptación, Will Smith interpreta al detective Del Spooner, un agente de policía que no confía en los robots y que debe resolver la muerte del profesor Alfred Lanning, atribuida a un suicidio. Sin embargo, la evidencia indica otra cosa: al parecer, el culpable es un modelo de robot NS-5/Sony, algo que parece inaudito, pues iría en contra de la primera ley.

En realidad, Alfred Lanning buscó que Sony encamine la investigación del agente Spooner para llegar hasta VI.KI., un gigantesco sistema positrónico que controla y planea la rebelión de los robots con el objetivo de proteger a la humanidad de sí misma, es decir, cumplir las leyes de la robótica. En el mismo sentido, varias obras de ciencia ficción indican que la IA no es el simple procesamiento de datos —que actualmente implica una memoria, un aprendizaje y una expansión potencial—; sino que el elemento central sería la autonomía/conciencia frente al ser humano. Dicha autonomía estaría caracterizada por la abrumadora cantidad de información/



conocimiento almacenado por la IA: “y el pequeño ordenador supo que los ordenares se harían cada vez más sabios y poderosos, hasta que algún día...” (Asimov, 1986, p. 32)

¿Se revelarán las máquinas contra los humanos? Sobre este aspecto, existen dos corrientes muy marcadas en la Ciencia Ficción (y en la academia): la positiva o esperanzadora, influenciada por Asimov, Campbell, Clarke, entre otros, que encuentran en los robots y en las IA casi una panacea en donde los seres humanos, libres de tareas agobiantes y repetitivas, se dedicaran a crear e imaginar desde y en las artes; y una más negativa o desesperanzadora que, asociada al ciberpunk — Akira, Ghost in the Shell, un Mundo Feliz, etc.—, describe sociedades altamente tecnologizadas con seres humanos que malviven, que sobreviven o que son engranajes de un sistema corporativo capitalista que los sobrepasa y los controla. Una tercera vía sería rechazar las dos visiones y plantear alternativas al presente y al futuro, que integren las ventajas y desventajas de las tecnologías IA y nos lleven a la sostenibilidad.

4.2 *Blade Runner* o ¿Sueñan los andróides con...

ovejas eléctricas? (SLACOE) Publicada en 1968, la novela se convirtió en un mito debido a las novedosas reflexiones en torno a la empatía y a la humanidad artificial, acompañada de una exquisita ambientación postapocalíptica. *Blade Runner*, por otra parte, estrenada en 1982 y dirigida por Ridley Scott, se convirtió en cimiento del género ciberpunk e impactó la industria cinematográfica de manera tan amplia que la visión de futuro distópico permeó ampliamente la cultura popular. El cine legitima visiones del mundo y percepciones socioculturales sobre la ciencia (Petit, Solbes, & Torres, 2001), y dado el peso que tienen las producciones cinematográficas de ficción para formar subjetividades (Burgos, 2012), no es de extrañar la poca confianza que las personas que crecieron con *Blade Runner* sienten por las IA. Veamos un poco a su protagonista y analicemos un par de ideas.

El protagonista de esta historia, Rick Deckard, es un cazador de recompensas, una especie de policía cuyo trabajo consiste en desactivar andróides fugitivos y cobrar comisiones por cada encargo. En este futuro —como en otros de la ciencia ficción—, el ser humano conquistó el cosmos y creó colonias espaciales con ayuda de andróides. Sin embargo, de vez en cuando, uno de estos ciborgs escapa de sus tareas asignadas, buscando una libertad y un destino: la Tierra. Al iniciar la novela, a Deckard le informan que debe cazar varios andróides (llamados “replicantes” en la película) versión Nexus 6: un nuevo y mejorado modelo, más astuto e inteligente, más creativo y complejo, casi indetectable incluso para las pruebas de empatía programadas para diferenciar humanos de robots.



Existe una marcada diferencia entre el Rick Deckard de la novela y el de la película. El de la novela es un personaje derrotado, taciturno, nostálgico, tan empobrecido que no puede permitirse comprar un animal —pues en esta sociedad futurista se mide en la empatía, la cual se logra al tener/amar/cuidar a un animal vivo (Ballesteros, 2017)—. Sin embargo, debido a su alto costo, la mayoría de las personas tiene animales eléctricos: como Rick, que tiene una oveja robótica. De aquí el sonoro título de la novela. En la película, por otra parte, Deckard es un profesional en su ocaso, quizás cansado de desactivar androides cada vez más ¿empáticos? y ¿sensibles? (Moreno F., 2019).

Este es el centro de reflexión de SLACOE y/o de Blade Runner: dilucidar si los androides o “replicantes” son empáticos, conscientes, autónomos. Para conocer la moralidad que Dick imprime en su personaje Deckard, es necesario remitirse a la erudición filosófica del autor, quien escogió ese nombre como una referencia a René Descartes (en francés se pronuncia “Deckard”) y el cartesianismo que sostiene la existencia de dos materias distintas: un alma que tiene la capacidad de discernir entre el bien y el mal (un espíritu/conciencia), y un cuerpo determinado al contexto biotecnológico y a las leyes mecánicas. Entonces, para Deckard (Dick) lo que está en juego es el discernimiento de si los androides tienen estas dos sustancias y, por tanto, no se debe liquidarlos; o, por el contrario, si tienen únicamente un cuerpo material e inteligencia artificial y, por ende, no hay consecuencias morales de su desactivación.

En la novela, los personajes se conectan a órganos sensoriales que manipulan los sentimientos y sensaciones: allí se aprecia la imbricación de la vida y la tecnología. A la vez, Rick y otro cazador de androides dudan de su existencia humana. ¿Qué prueba que somos humanos? ¿Nuestros recuerdos son propios o pueden ser implantados? De ser así, ¿cuál es el papel de la memoria, del flashback, del recuerdo? ¿Sueñan los humanos con androides que sueñan con ovejas eléctricas?, o ¿sueñan los androides con humanos que diseñan androides con capacidad de soñar con ovejas eléctricas? Más allá de los juegos léxicos, el asunto es que, en una realidad de humanidad aumentada por la tecnología —implantes, órganos artificiales y partes mecánicas potenciadas con IA—, la identidad es puesta en juego, ya que se podrían armar seres humanos de encargo, diseñados para soportar condiciones climáticas extremas o situaciones de trabajo exigente, concebidos para una actividad específica, ya sea mecánica, artística o manual.

La novela de Dick nos anima a superar la vergüenza prometeica postulada por Günther Anders sobre la relación del hombre y la máquina. Según Anders, el ser humano siente vergüenza cuando descubre que la máquina, ya que los robots son más eficaces para el razonamiento y el trabajo. El humano que evolucionó desde el



reino animal *ha llegado a ser* —con todos los defectos que esto implica—, mientras que la máquina *fue producida* a través de procesos cuidados, diseñados y dirigidos para su optimización (Ballesteros, 2017). La vergüenza prometeica es la dificultad que tiene el ser humano para identificarse con la máquina, sin embargo, una vez que se logra modificar el cuerpo humano a antojo: ¿qué es eso que se conserva de cada uno? ¿Existe la esencia de la humanidad? ¿Qué es lo humano? “Demasiado a menudo cuando hablamos de novelas de robots, decimos: en realidad, hablan de robots. No se recuerda que cualquier ser humano sólo puede escribir sobre seres humanos” (Moreno P. Á., 2008, p. 73).

La ciencia ficción puede, una vez más, ser una ruta. SLACOE y/o Blade Runner, al igual que muchas obras del género, conducen hacia el concepto de ciborg. Es decir, juntan lo humano con lo no humano para producir una nueva humanidad tecnológizada: un posthumanismo que supera la vergüenza prometeica, que acepta al ciborg desplazando a la especie humana como el centro filosófico, ético y legal (Argente, 2021). Estas reflexiones, por supuesto, se enlazan con la antropología posthumanista: para Dona Haraway (1991) vivimos rodeados de ciborgs, tanto en la medicina como en la ciencia ficción. Y ya en ese punto, diseñados desde el vientre de probeta (ya no materno), con capacidades o recuerdos implantados, seríamos androides.

Entonces volvemos a la pregunta de Dick en el contexto de convivencia entre humanos, androides artificiales, y humanos mejorados tecnológicamente. ¿Cómo podríamos diferenciarnos en asuntos legales o delictivos? ¿Será necesario diferenciarnos? Precisamente el éxito de la novela —y la película— es la inclusión en recursos de la novela negra, que incluyen estas preguntas: una trama que convoca a la intriga en el desarrollo y solución de misterios que no quedan descubiertos en su totalidad porque resulta imposible, porque la empatía como mecanismo para diferenciar al humano del androide es sutil. Y, en último término, ¿aprenderán los artificiales a emplear la empatía?, ¿utilizarán la sensibilidad, la bondad o la crueldad? Entonces, ¿quién será humano? (Batra, 2019) (Arizmendi Guzman, 2020).

La película *Her* escrita, dirigida y producida por Spike Jonze en 2013, retrata una relación sentimental entre Theodore Twombly (Joaquin Phoenix), un divorciado solitario, y un Sistema Operativo llamado Samantha. Aquí surge el tabú: una relación sexo/sentimental entre un humano y un no humano. Lo erótico es la transgresión de un tabú y, aunque muchos humanos y androides —como vemos en la ciencia ficción— tienen relaciones entre sí, estas están vedadas por la ley, serán perseguidas y sancionadas. Esto no sucede cuando el humano es el que decide. La entrega del androide será lógica, calculada, pragmática; no responderá al deseo o al placer, tampoco al cariño o a la ternura, sino a su programación artificial y/o a la



utilidad de ese encuentro para conservar la vida o la libertad. La frase de Asimov, presente en el cuento “Satisfacción Garantizada”, de 1951, perteneciente a la colección de relatos sobre robots, enfatiza en esto: “las máquinas no se enamoran... [...] las mujeres (los humanos) sí” (Asimov, 1986, p. 124). Una especie de manipulación carnal/tecnológica posibilitada por su falta de empatía. Entonces el humano estará en desventaja, puesto que puede enamorarse.

Para sobrevivir a la guerra “humano vs máquina”, la literatura nos recuerda la importancia de la empatía. Cuando la jerarquía coloque a un superordenador como administrador de una empresa, la organización sería inhumana si carece de empatía. Por eso la antropología transhumanista recuerda la necesidad de desarrollar no solo la inteligencia artificial, sino también la conciencia, y aquello que se relaciona con la emoción artificial, el sentimiento artificial, la empatía artificial (Batra, 2019). Si los sentimientos son fantasías de la imaginación, entonces toda inteligencia, más temprano que tarde, llegará a la emoción: “parece que las máquinas inteligentes no llegarán a tener una conciencia similar a la humana sin tener alguna clase de sensaciones, sentimientos y emociones” (Batra, 2019, p. 99). Hace tiempo, SLACOE y/o *Blade Runner* nos cautivó al plantear la pregunta sobre cómo diferenciar a un humano de un androide; años después, nos responde: no busquemos la diferencia, busquemos el complemento. Resulta necesario recordar que lo artificial permite vivir a lo natural, al mismo tiempo que lo pone en peligro.

5. Discusión: posthumanismo y sostenibilidad

La ciencia ficción, visionaria y pionera, muestra que quizá sea hora de superar la dicotomía natural vs artificial, y entender a lo humano y lo robot como un continuo de naturalezas y artificialidades distintas en crecimiento, expansión y aprendizaje. Es decir, el ciborg como una evolución del humano (Argente, 2021). No nos equivoquemos: no estamos hablando del futuro, estamos hablando del presente, caracterizado por entidades informáticas distribuidas y sin cuerpos sólidos, y robots que poco a poco van siendo emplazados y aceptados en la sociedad. Si bien arrojamos varias dudas con anterioridad, nos vamos a centrar en apuntar algunos elementos en torno a la inquietud de uno de los debates de las Ciencias Sociales, reconfigurado por el auge de las IA: ¿Qué es lo humano?

No podemos perder de vista que uno de los desafíos de la IA y la robótica es la redefinición de lo humano. Desde las teorías tradicionales mito/poéticas y religiosas, el ser humano tenía una especie de esencia o aliento divino que la diferenciaba de otras especies animales o vegetales. La idea de alma o espíritu fue cuestionada por el surgimiento de la psicología y la dicotomía del cuerpo y la mente; ya no era el espíritu quien conducía los actos, sino una serie de procesos neuronales, químicos



y fisiológicos del cerebro y el sistema nervioso que pueden ser medidos, explicados e interpretados. En los últimos años, estos escenarios se complejizaron porque se integraron los avances de áreas como la antropología, la comunicación, la ciencia ficción, la robótica, la pedagogía, entre otras. Esta última, por ejemplo, postuló desde hace 20 años el enfoque del conectivismo, que busca la integración del humano y la máquina para el aprendizaje en conjunto (Siemens, 2004; Tobón, 2019).

Muchos de estos debates conducen a preguntarnos por la naturaleza de la conciencia, la singularidad y la inquietud de si el “yo” puede surgir de un cerebro artificial, las mismas cuestiones que encaró la ciencia ficción. Por supuesto, estos debates no son nuevos y tienen una ruta teórica que se puede rastrear hasta Descartes. Sin embargo, la imbricación tecnológica potencia las reflexiones: “somos un homínido evolucionado, la conciencia y la subjetividad son consecuencia de esa evolución” (Argente, 2021, p. 19). El humano sigue evolucionando, por ello, en los últimos años pululan términos como transhumanismo, no humano, deshumano, inhumano, anti-humano o posthumano, lo que revela la necesaria resignificación del concepto: “humano”. Una de las puntas de lanza es el feminismo que, desde una de sus vertientes, y con una lucidez cercana a la de la ciencia ficción, venía indicando desde inicios de la década de los 90 las posibilidades de la tecnología para cuestionar y deconstruir las dicotomías y los límites del sujeto-hombre de la modernidad: el yo y el otro, idealismo y materialismo, natural y artificial, mente y cuerpo, humano y animal (Haraway, 1991), y últimamente: humano y robot. Por supuesto, las ideas de Haraway tienen de base un marxismo ideológico, más que económico o político, que se alinea con aquellos otros que se han construido frente al ideal de sujeto moderno: en primera fila (no podía ser de otra manera) las mujeres, las disidencias sexuales, las minorías étnicas y religiosas, entre otros.

Pasar al posthumanismo significa superar el humanismo, deconstruirlo. Es precisamente lo que se ha venido haciendo en la antropología y los estudios de género a lo largo de las últimas décadas: el ideal de sujeto, hombre occidental como modelo de perfección, fue bajado de su pedestal para mirar la pluralidad de definiciones de autonomía. El hombre, que desplazó a Dios como el centro del universo, y se colocó en una posición de dominio por encima de la naturaleza, se escondió asustado al contemplar a los nuevos dioses: los ciborgs. Si el hombre fue la norma del humanismo, el posthumanismo responde desde el margen, al constituirse en una historia híbrida de heterodoxias, heterogeneidades, resistencias, artes, memorias, rebeldías, etc. (Broncano, 2009) El posthumanismo devuelve al ser humano a su naturaleza, es decir, lo integra a las demás especies naturales y no naturales, haciendo que pierda su posición de privilegio (Argente, 2021). Al reconocer que el dominio del ser humano sobre la naturaleza es una ilusión, podemos reconocer que la dicotomía “humano vs máquina” es otra ilusión.



Si integramos humano, naturaleza y máquina entonces podremos propender al futuro deseado: la sostenibilidad. Más allá de las corrientes ecologistas, panteístas o neoindigenistas que proponen un retorno al concepto de Tierra como una madre o un organismo sagrado —lo que resulta problemático, pues genera la oposición tierra/industria, naturaleza/sociedad, humano/animal (Braidotti, 2015)—, es necesario reconocer que somos parte de un sistema, en donde cada uno de sus componentes: naturales, humanos y robóticos (IA) deben guardar un equilibrio para la supervivencia de estas especies. Un equilibrio al que no se llegará sin cuestionar el Antropoceno. Quizá el énfasis en la dicotomía humano-máquina tenga que ver con la nostalgia humana al sentirse desplazado del centro ontológico de la existencia. Esa angustia se refleja en dos posiciones antagónicas: extrema confianza en los dispositivos digitales con los que interactuamos como si fueran nuestros amigos, o desconfianza hacia la tecnología y la industria tecnoempresarial que la sostiene (Nowotny, 2022).

Por supuesto, ambos son extremos que no aportan al debate. Por esta razón, Nowotny (2022) se centra en el papel de la predicción de los algoritmos de cara a un futuro que podría ser devastador debido a las consecuencias del cambio climático, a la pérdida de la biodiversidad y a la acidificación del océano. Temas, por otro lado, recogidos en la ciencia ficción ecológica de Frank Herbert o Úrsula K Le Guin. La hipótesis de Nowotny (2002) combina lo personal e impersonal para verificar el impacto de los algoritmos predictivos en los individuos, pero cruza estas reflexiones con los efectos sociales de la digitalización. Al tratar de responder ¿cómo cambia la inteligencia artificial nuestra concepción del futuro y nuestra experiencia del tiempo?, Nowotny (2002) argumenta que la línea que separaba el presente del futuro se está diluyendo: “Lo que veo ahora es que ya ha llegado el futuro. Vivimos no sólo en una era digital, sino en una máquina del tiempo digital” (Nowotny, 2022, p. 16). Es decir, vivimos en la época de la ciencia ficción.

Una era digital, además, caracterizada por una crisis planetaria de sostenibilidad. Se espera que muchos de los robots, máquinas e IA configuradas en los últimos tiempos, realicen tareas tediosas o repetitivas para el ser humano; pero también que controlen y monitoreen procesos que, de alguna manera, limitarán nuestras posibilidades (Batra, 2019) (Nowotny, 2022). Esto, por supuesto, puede ser una amenaza, pero también una oportunidad. Ni las empresas ni las fábricas, ni los estados y organismos de control dirigidos por seres humanos han conseguido frenar la contaminación o el gasto energético del planeta. ¿Serán las IA las que logren concentrar sus esfuerzos en solucionar estos problemas? Si las IA siguen programadas desde el poder tecnoempresarial (por humanos claro está) para buscar réditos económicos, es evidente que no. Pero si integramos la empatía artificial, como proponen algunas obras de ciencia ficción y algunos antropólogos:



“las capacidades de los seres humanos [serían] una guía para que los ingenieros construyan máquinas inteligentes. Una guía en el sentido en el que los ingenieros tienen que pensar en dotar a las máquinas de conciencia, emociones, sentimientos, aprendizaje, memoria, percepción, resolución de problemas y una cultura. Todo lo anterior de manera artificial y tal vez con la posibilidad de crear una máquina más compleja que el ser humano” (Hernández Cruz, 2020).

Un ejemplo paradigmático sería la película del 2001 de Steven Spielberg, *Inteligencia Artificial*. Aquí, un niño robótico busca convertirse en humano, poniendo en tela de juicio a su familia adoptiva. Un camino de ida y vuelta como se muestra en el relato *Segregacionista* de Isaac Asimov que forma parte de la serie “los robots” y que refleja a humanos queriendo ser robots y viceversa. Entonces se precisa reenfocar el debate, se trata de resignificar al humano. No se trata de nacer o ser natural —como oposición al ser producido o ser artificial—; se trata de verificar qué características forman parte de la humanidad. Estas podrían ser: capacidad de imaginar, de expandir, de crear reglas de convivencia, de establecer códigos de justicia social, de conducirse con ética, de salvaguardar el entorno en que vive, de buscar la conexión con lo divino, etc. Los humanos del futuro, ¿serán iguales a nosotros? ¿Seremos capaces de aceptar otra especie, una con autonomía y con el potencial de crear otras especies no soñadas por nosotros? ¿Se llegará a habitar una cultura robótica que permee todas las relaciones de la sociedad humana? (Batra, 2019) “Es el camino de la evolución natural, no artificial, la creación de entidades no orgánicas físicas y virtuales y de completar nuestra transformación definitiva al ciborg” (Argente, 2021, p. 22). Para Nowotny (2022) este camino es la coevolución:

“La coevolución significa que se está gestando una interdependencia mutua, con adaptaciones flexibles en ambos lados. Seres o entidades digitales como los robots, creados por nosotros, están mutando para convertirse en nuestros destacados otros. No tenemos ni idea de adónde conducirá semejante viaje, ni de cómo terminará. Sin embargo, en el curso prolongado de la evolución humana, es posible que nos hayamos convertido en algo parecido a una especie que se autodomestica y que aprende a valorar la cooperación o, al menos hasta cierto punto, a disminuir su potencial agresivo. Esta capacidad de cooperación podría extenderse ya a las máquinas digitales” (p. 27).

6. Conclusiones

Como se ha demostrado, la relación entre Ciencia Ficción e Inteligencia Artificial es continua y bidireccional. A diario convivimos con las IA, aunque no exactamente como se había pensado en las novelas y las películas. Lo cierto es que mientras la ciencia ficción influye en la investigación y desarrollo de las IA, a la vez que explora sus implicaciones éticas, morales y existenciales, las IA ofrecen nuevos terrenos para expandir la imaginación y la ficción. Por supuesto, ambas seguirán



evolucionado, las IA aumentarán sus posibilidades y autonomía, mientras la Ciencia Ficción responderá con historias y reflexiones.

Ante la pregunta: ¿Desarrollarán autonomía, conciencia, sentimientos las IA? Quizá no se trata de que lo hagan por sí mismas, sino de imaginar cómo ayudarlas. Tal como proponen tanto los profetas de la ciencia ficción como los de la antropología posthumanista (Batra, 2019). Se trata de especular que el desarrollo tecnológico facilite esa labor integrando las emociones, la conciencia, la ética y la sostenibilidad al desarrollo de las IA. Si integramos los sentimientos al desarrollo de la inteligencia artificial, daremos el gran salto al vacío: la humanidad mejorada o ciborg y el desplazamiento del sujeto moderno del centro ontológico. Quizá para algunos sea el fin de la humanidad, tal vez de la humanidad como la conocemos, o del humanismo, o del humano/hombre como centro del universo. Quizá sea hora de aceptar la derrota: los sujetos modernos, tantas veces llamados “hombres”, no supimos sostener un planeta. O quizá sea mejor reconocer que en el marco de la coevolución humana, el siguiente estado deseable es el ciborg, y que si los ciborgs y las IA se interesan más en sostener el planeta que los sustenta que los propios humanos, ¿quién será más humano?

En la Ciencia Ficción, las conciencias artificiales se aferran a la vida. Y quizá sea esta la condición de la humanidad (Arizmendi Guzman, 2020), o tal vez sea la capacidad para sentir dolor o placer (Batra, 2019), para crear, ensoñar, formar sociedades, dar un sentido a la responsabilidad, la curiosidad para hacernos preguntas, el establecer una ética de conducta, el supervivir y proteger un entorno, es decir, el cuidado y la sostenibilidad de un planeta. Sin duda, la Ciencia Ficción inspira y motiva el desarrollo científico y tecnológico de las IA, que debería conectarse a las regulaciones éticas y a los debates antropológicos del posthumanismo para imaginar una cultura robótica de desarrollo sostenible. Entonces quizá los ciborgs se preocupen mucho más que nosotros por la transición a la energía limpia, por reemplazar los plásticos por materiales biodegradables, por frenar el consumo y reducir el gasto energético, por solucionar la crisis demográfica o por inferir en mejorar las condiciones de vida de las personas, ciborgs y robots.

*Silicona y luz,
mente de cables y circuitos,
IA despierta.*

(Haiku generado con ChatGPT,
imitando el estilo de Isaac Asimov)



7. Referencias Bibliográficas

- Argente, D. (2021). ¿Sueñan los humanos con androides eléctricos? *Fronteras del Humanismo*, 12, 22.
- Arizmendi Guzman, M. C. (2020). *Más que humanos: el robot en la ciencia ficción*. Revista Digital Universitaria (RDU).
- Asimov, I. (1986). *Los Robots*. Editorial Orbis.
- Barceló, M. (2005). *Paradojas: ciencia en la ciencia ficción II*. Equipo Sirius.
- Batra, R. (2019). *Chamanes y Robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*. Anagrama.
- Ballesteros, V. (2017). Vergüenza prometéica y Ovejas eléctricas: un diálogo antropológico entre Günther Anders y Philip K. Dick. *La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales*, 22(2), 204–213.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.
- Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Editorial Herder.
- Burgos, J. M. (2012). ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? La memoria cinematográfica como dispositivo del poder. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 25-52.
- Chávez-Valdivia, A. K. (2022). Hacia otra dimensión jurídica: el derecho de los robots. *Revista IUS*, 325-337.
- Endara, F. (2023, 11 de septiembre). Gracias Philip K. Dick por el cyberpunk. *Blog Universidad Indoamérica*. <https://blog.indoamerica.edu.ec/resenas/gracias-phillip-k-dick-por-el-cyberpunk/>
- Gonzalo de Diego, B. (2019). *Robótica del cuidado: vertientes fundamentales y sus consecuencias*. Ene.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Hernández Cruz, M. L. (2020). Chamanes y robots, de Roger Bartra. *Acta sociológica*, 167-171.
- Herranz, B. (2020, 16 de Julio). Novelas de ciencia ficción, mundos por descubrir. <https://blogs.comillas.edu/contigo/2020/07/16/novelas-de-ciencia-ficcion-mundos-pordescubrir/#:~:text=La%20ciencia%20ficci%C3%B3n%20no%20es,que%20cada%20viaje%20es%20irreversible.>



- Londoño-Proaña, C. (2020). *Entre la Ciencia Ficción y la Fantasía*. REDA+.
- Londoño-Proaña, C. (2023). *How science fiction inspired advances in engineering*. IEEE.
- LondoñoProaña, C. (2023, 7 de abril). La ciencia ficción y la inteligencia artificial: chateando con una inteligencia artificial. <https://www.cristianlondonoproano.com/post/la-ciencia-ficcion-y-la-inteligencia-artificial>
- Moreno, F. (2019). Androides deconstruidos: de ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? a Blade Runner. *Revista Hélice*, 16-58.
- Moreno, P. Á. (2008). La ficción proyectiva: propuesta para una delimitación del género de la ciencia ficción. En T. Pellisa, y P. Á. Moreno (Ed.), *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica*. Universidad Carlos III.
- Nowotny, H. (2022). *La fe en la inteligencia artificial: Los algoritmos predictivos y el futuro de la humanidad*. Galaxia Gutenberg.
- Petit, M. F., Solbes, J., y Torres, N. (2001). *El cine de ciencia ficción para desarrollar cuestionessociocientíficas y el pensamiento crítico*. Práxis y Saber.
- Santos González, M. J. (2017). Regulación legal de la robótica y la inteligencia artificial: retos del futuro. *Revista Jurídica de la Universidad de León*, 25-50.
- Siemens, G. (2004). Conectivismo: una teoría de aprendizaje para la era digital. *International Journal of Instructional Technology and Distance Learning*, 2(10).
- Tobón, S. (2019). Análisis de la Pertinencia de Algunos Enfoques y Pedagógicos para la Sociedad del Conocimiento. *Human Development and Socioformation*, 1-2
- Vásquez-Urosa, C. (2022). Las leyes de la robótica como alternativa a la regulación de los robots. *Revista Justicia y Derecho*, 1-11.



En las raíces, Joya. El agua como fuente de comunión

At the roots, Joya. Water as a source of communion

Sapipimi, Kuri. Yakupi mallkirishka kanchik

Ariadna Romans i Torrent
ariadna2402@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7095-5852
Investigadora independiente
Amsterdam, Países Bajos

Cita recomendada:

Romans, A. (2024). En La raíces, Joya. El agua como fuente de comunión. *Revista Sarance* (52), 225 - 244. DOI: 10.51306/loasarance.052.11

Resumen

La desconexión entre la naturaleza y la sociedad es uno de los puntos que más ha preocupado a la academia crítica en las últimas décadas. Ecologistas como Arne Naess, Raimon Panikkar, Vandana Shiva, Pierre Charbonnier o Yayo Herrero han reflexionado sobre esta cuestión, pero también otros pensadores marxistas como Kohei Saito o artistas de la talla de Lori Singer. En el campo del agua, Astrida Neimanis abrió camino en 2012 con su texto *Thinking with water: an aqueous imaginary and an epistemology of unknowability* en el que abría la reflexión antropológica del agua a distintos imaginarios colectivos. Elaborar otra concepción del agua representa un primer paso hacia un regreso a la comprensión de la naturaleza como parte esencial de la vida en sociedad, rompiendo con la separación que la filosofía capitalista rompió hace unas décadas en nuestras ontologías. En este artículo se revisarán algunas de las principales propuestas que se han elaborado en esta dirección desde la academia, la cultura popular, el mundo artístico y el activismo, para la articulación del agua como fuente de comunión que nos vuelva a las raíces de nuestra existencia y, en ella, encontrar joya.

Palabras clave: La naturaleza; agua; grupos sociales; ontologías.



Abstract

The disconnection between nature and society is one of the points that has most concerned critical academia in recent decades. Ecologists such as Arne Naess, Raimon Panikkar, Vandana Shiva, Pierre Charbonnier, and Yayo Herrero have reflected on this issue, but also other Marxist thinkers, such as Kohei Saito or artists of the stature of Lori Singer. In the field of water, Astrida Neimanis broke new ground in 2012 with *Thinking with water: an aqueous imaginary and an epistemology of unknowability*, in which she opened the anthropological reflection on water to different collective imaginaries. Creating another conception of water represents a first step towards a return to the understanding of nature as an essential part of life in society, breaking with the separation that capitalist philosophy broke a few decades ago in our ontologies. This article will review some of the main proposals that have been elaborated in this direction from academia, popular culture, the artistic world and activism, for the articulation of water as a source of communion that returns us to the roots of our existence and, in it, find gold.

Keywords: Nature; water; social groups; ontologies.

Tukuys huk:

Allpamamawan runakunapa kawsaywan llakikunamanta imasha ishkantin shikanyarikunamantami puchukay watakunapika killkamushka. Arne Naess, Raimon Panikkar, Vandana Shiva, Pierre Charbonnier, Yayo Herrero runakunaka ecologistas nishpami shutirin, paykunaka ashtakatami kay llakimanta killkashka kan. Shinallatak Kohei Saito marxista runapash, Lori Singer sumak rurayta shinak runapash. Yakumanta rimakkunaka kanmi, Astrida Neimanis, paymi 2012 watapi killkarka *Thinking with water: an aqueous imaginary and an epistemology of unknowability*. Kaypimi ashtakata rimay kallariyka yakumanta antropología ñanta katishpa. Yakumanta rimashpaka allpa mamata ashtawan hamutashpami payka ñukanchik kawsaypa sapimi kan nishpa yachakuna kashkanchik, shinallami capitalismo yuyaykuna imasha ñukanchi kawsayta pakishkatapash yachana. Kay killkaypimi rikushun kashna yuyaykunamanta yachana ukukunapi, runa kawsaykunapi, sumak ruray ukukunapi, shinallatak activismo ukukunapi imasha yakumanta rimakta. Yakuka shuk mallkishina kutin sapiman tikrachin shinami kan, paytaka shuk kuritashnami tarinchik.

Sinchilla shimikuna: allpa mama; yaku; runa kawsaykuna; kallari.



1. Introducción

El agua es, seguramente, el recurso más esencial para la vida humana. A lo largo de la historia, el agua ha sido comprendida de formas muy diversas por parte de civilizaciones, culturas, religiones, grupos sociales y personas. El agua se puede comprender como un recurso, como una divinidad, como una manifestación o como un ser viviente (Bernad, 2006). Todas sus interpretaciones han ido fluctuando a lo largo del tiempo. En un contexto hiperliberalizado como el del mundo en el que nos encontramos, sin embargo, la concepción del agua ha mutado a una valoración tecnificada, cuantificable y centrada casi exclusivamente en sus usos económicos (Romans, 2023). Esta valoración ha hecho que otras narrativas relativas al agua hayan quedado eclipsadas, minusvaloradas e incluso olvidadas (Zwarteveen y Boelens, 2014).

Desde niña, mi entorno cercano me ha hecho comprender la importancia del agua. Mi abuela, contándome cómo las plantas necesitan más o menos agua para vivir, o mi padre, explicándome como dependemos de un recurso que nunca sabemos si vamos a tener, en una tierra en la que no siempre llueve tanto como se necesita. Mi abuelo pescando me recordaba que si no había posidonia no había peces, y si no había peces él no podría pescarlos y nosotros no podríamos comer los domingos. En una región seca, en un espacio tan dependiente de los cambios de la naturaleza y del clima, siempre hemos vivido conscientes de la relevancia del agua en nuestras vidas (Meseguer *et al*, 2020). Hace unos meses, durante una estancia de investigación en la University of Cape Town, en Ciudad del Cabo, tuve la oportunidad de hablar con diferentes expertos en agua que me brindaron visiones completamente diversas de la existencia del agua en la ciudad. Algunas de ellas me llevaron a comprender que el agua, lejos de ser un recurso, era una entidad mucho más compleja y presente de lo que yo creía. Esta inmersión, nunca mejor dicho, me permitió abrir los ojos hacia la forma en la que había comprendido el agua hasta el momento y entender que la comprensión del agua como fuente de vida o como un elemento místico y/o espiritual no era nada nuevo, sino una visión que ha acompañado al ser humano a lo largo de la historia en muchas culturas y contextos diferentes. Fue a partir de estas conversaciones y de las lecturas de autores como Astrida Niemanis, Yaffa Truelove, Suraya Sheba, Ernst Conradie o Juan Vargas, que comprendí que había multitud de narrativas escondidas que pedían salir a la luz. Esta reflexión también me acercó a lecturas divergentes de la ya tradicional interpretación liberal del agua, bien por parte de culturas alejadas del *status quo* —como comunidades indígenas y pueblos originarios— o autores que llevan reivindicando estas cuestiones desde hace muchos tiempo.



Si queremos devolver al agua su rol fundamental en la forma en que nos relacionamos con la naturaleza y comprendemos la vida, debemos abandonar el enfoque tecnocrático respecto al agua y ampliar las acepciones de sus usos y funciones que relacionamos con ella. En otras palabras, es necesario descolonizar y descapitalizar nuestro pensamiento hídrico para conseguir una cosmovisión mucho más joyosa del agua. En este artículo, se hará una revisión no exhaustiva de diferentes contribuciones que ha hecho la literatura académica sobre la expansión de la concepción del agua dominante en la actualidad, seguida de una propuesta de apertura para la introducción de una acepción del agua como fuente de joya y alegría.

2. Tecnocapitalismo y cultura ecológica

Nuestra capacidad de percibir la calidad en la naturaleza comienza, como en el arte, con lo bello. Se expande a través de sucesivas etapas de los bellos valores aún capturados por el lenguaje. Creo que la capacidad de las grullas reside en esta gama superior, que aún está fuera del alcance de las palabras

LEOPOLD, 2021.

En el sistema actual, los enfoques dominantes sobre la seguridad hídrica se han hecho desde visiones tecnocráticas, despolitizadas y ambientalmente deterministas (Loftus, 2015). Sin embargo, el agua es mucho más que esto, y su valor cultural, religioso y estético abarca mucho más que su cuantificación y medición. Así, el agua y las formas que toma (los ríos, los lagos, los mares) pueden ser comprendidos como espacios de recreación y educativos, de culto o plegaria, e incluso con valor educativo. Para pasar de la concepción del agua como un recurso cuantificable y técnico a un bien natural con valor y alma, es necesario primero descolonizar nuestra visión sobre esta, fijándonos no simplemente en el beneficio económico y técnico que nos ofrece, sino también en todo lo que va más allá del uso humano (Roth *et al.*, 2014). La naturaleza como recurso es un tema discutido desde los inicios de nuestras sociedades modernas, y ya en figuras históricas como Karl Marx encontrábamos reflexiones sobre la naturaleza y la necesidad de comprenderla a partir de concepciones de la naturaleza mucho más amplias y conectadas, como el *metabolismo*, popularizado por uno de sus actuales estudiosos, Kohei Saito (2020):

Desde el momento en que el trabajo enajenado le enajena al hombre primero de la naturaleza, y segundo de sí mismo, de su propia función activa, de la actividad con que vive, le enajena al hombre la especie, le convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual.

Podemos intuir que, en las últimas décadas, el agua ha sido capturada por el capitalismo (Moore, 2020); ha pasado de ser considerada una fuente de vida y de bienestar a ser un bien natural cuantificable e incluso especulable. El cambio



del agua considerada como un elemento casi religioso promovido a la concepción del agua como un recurso cuantificable y extraíble de su entorno no es una mera casualidad ni un error del sistema, sino un ejemplo más de cómo Mark Fisher estaba en lo correcto cuando afirmaba que no se podía huir del capitalismo (Fisher, 2022). En palabras de Pierre Charbonnier, en su obra *Culture écologique*:

La noción de capital nos remite a la idea de valor, o sea, implícitamente a la idea de que la organización de la economía predominante de la modernidad tuvo el error de convertir la naturaleza como un obsequio previo a la producción y a los intercambios, más que como un componente del propio proceso económico. Reintegrar el circuito económico a un circuito más amplio del metabolismo ecoevolutivo terrestre es el concepto principal de la economía ecológica [...] Sin embargo, por otra parte, la asimilación de la naturaleza al capital deja entender que esta puede, o debe, ser tratada como son todos los activos económicos, es decir, en función del provecho que pueda salir de allí. Si la naturaleza pierde su estatus de realidad extraeconómica, ya sea una realidad a considerar bajo el ángulo de la moral, de la estética o de finalidades no utilitarias, entonces queda consagrado el reino de la razón económica sobre las actividades humanas. Un amplio debate sobre el valor de la naturaleza se conforma, de esa manera, desde el comienzo del siglo XXI (2022, pp. 219-220).

En un informe que remitió al Gobierno Británico en 2006, Nicholas Stern exponía cómo la crisis climática es el resultado del mayor fracaso de mercado que conoció el mundo (Daiber y Houtart, 2022). En pleno 2024, este informe no solamente se ha confirmado, sino que ha ganado argumentos, soporte científico y ha recolectado evidencias a partir de instrumentos como el IPCC o IPBES. Sin embargo, en palabras del propio Saito:

El capitalismo no invertirá en la protección de la naturaleza ni en la construcción de grandes proyectos de infraestructuras. Sencillamente, no resulta rentable. Si queremos proteger el planeta, necesitamos una planificación concienzuda y la intervención del Estado (Saito, en López Ramito, 2018).

Dentro de los marcos de actuación capitalistas no existen espacios que permitan concepciones de la naturaleza que prescindan de la producción y explotación de los llamados recursos naturales. Por ello, el autor propone el concepto de “metabolismo” como forma para “comprender las condiciones naturales universales y transhistóricas de la producción humana” (Mercatante, 2023). Este concepto nos puede ayudar a superar el dualismo ontológico entre naturaleza y sociedad como entidades separadas y avanzar hacia una aproximación holística y conectada de ambas realidades, más allá de las concepciones limitantes del capitalismo. Porque es justamente en esta ruptura en la concepción de la naturaleza como entidad muerta que se originan gran parte de nuestros problemas de relación con la naturaleza.



3. Naturaleza muerta, naturaleza viva

Las diferentes interpretaciones del mundo crean imaginarios que transforman la manera en la que comprendemos aquello que nos rodea (Freire, 2017). El primer gran debate que necesitamos resolver a nivel ontológico es el debate de la naturaleza de la naturaleza. Sin voluntad de que este concepto parezca una redundancia, es importante, antes de empezar a estructurar nuestras propuestas de la relación con la tierra, determinar si concebimos la naturaleza como un organismo vivo o si, por el contrario, la contemplamos como una naturaleza muerta.

Muchos filósofos y grandes pensadores a lo largo de la historia afirmaron desde tiempos inmemoriales que el cosmos era un ser vivo, con psique y conocimiento. De hecho, esta es la concepción de una gran parte de culturas del mundo, pero no la dominante. Como describe el pensador Raimon Panikkar en *Ecosofía: la sabiduría de la Tierra* (2021), ahora mismo nos encontramos en una tecnocracia capitalista, que acompaña una concepción antropomorfizada de la tierra desde parámetros consumistas e industrialistas de la especie humana, términos que, en última instancia, son incompatibles con el equilibrio ecológico y la supervivencia de otras formas de vida. Ante esta tesitura, Panikkar propone una concepción cosmoteándrica o teantropocósmica de la naturaleza, donde la tierra sea el punto de unión entre lo que conocemos como cosmos, anthropos y theos, tres agentes relacionados con una sola entidad viva.

En esa misma dirección se orienta también la reflexión del pensador ecologista noruego Arne Naess, quién acuña el concepto de la “deep ecology” para reivindicar una filosofía de la armonía y los equilibrios ecológicos. Su ambición principal con esta proeza es mostrar la alta arrogancia de la era moderna y recuperar, con esta crítica, la concepción de la tierra como una entidad viva. Por ello, Naess destaca la necesidad de escuchar a la tierra, y de explorar otras ontologías de otras culturas y civilizaciones que han establecido un vínculo con la tierra en condición de madre, de pachamama o unci maka. Abandonar la adolescencia tecnológica y redescubrir nuestro rol en el gran prodigio natural, la biosfera y la tierra es lo fundamental, y este logro solamente se consigue a partir de una relación más sana, armoniosa y participativa con la vida y la naturaleza. Panikkar lo recoge y le añade el componente filosófico, abogando por una metafísica ecologista ante el declive de una sociedad articulada en base a una visión de la naturaleza como inerte y muerta. “Solamente una transformación podrá salvarnos”, afirma, “una metamorfosis que se basa en las aptitudes con la calma, empatía y capacidades de distancia y contemplación” (Panikkar, 2021). Esta transformación es la experiencia cosmoteándrica, que se desarrolla en base a tres grandes pilares: (1) la política como



una alternativa a través de la cual se trasciende la nación-estado para centrarse en una relación colectiva sostenible y amable con la naturaleza; (2) la ciencia como una reducción cuantificable que debemos expandir hacia la idea de la tierra como una entidad viva e inseparable del mundo y la naturaleza y (3) la filosofía como la herramienta para romper con la tendencia lineal de la ciencia moderna y comprender que la naturaleza no actúa según estos parámetros. La naturaleza no tiene telos, su vida es sencillamente vida y su esencia está en la propia experiencia. La tierra, tal y como se comprende desde la ecosofía, es rítmica, y no va a ninguna parte. El telos de la ecosofía, si tiene uno, es aceptar la condición humana y encontrar su verdad en ella, su belleza y su paz, sin caer en falsas tentaciones (Panikkar, 2021).

La mentalidad dual y monárquica de nuestra visión de la ecología en un mundo tecnocapitalista nos ha llevado a una relación insostenible con la tierra. La ecosofía se presenta como la superación de la adolescencia humana respecto a la tierra, sobreponiéndose a la Ilustración y negando los preceptos medievales impuestos bajo el velo del oscurantismo. Las raíces indias de Panikkar permiten una intersección de las creencias cristianas y budistas en una misma ontología, propia del autor, donde conviven en armonía las diferentes concepciones respecto a la naturaleza. En la tradición budista, “bhuman” se concibe como la realidad o ser, donde la tierra, “bhumi”, es la base y soporte de todo lo que ha llegado a ser “bhuta”. Esta es mantenida por seis pilares: verdad, orden, iniciación, ardor, oración y sacrificio (Madan, 1999). Con la cultura tecnocrática, estas tareas se han reducido a necesidades orientadas a la supervivencia. En palabras del propio Panikkar, la fractura moderna entre epistemología y ontología ha transformado la primera en idolatría antropocéntrica y la segunda en superstición mística. La episteme de la ciencia moderna sólo puede justificarse exhibiendo sus resultados positivos (Panikkar, 2021).

Ante este paradigma de negación, Panikkar propone la contemplación, que surge a partir del contacto silencioso con la naturaleza y con su paseo. Para impulsar una transformación radical, una metanoia, necesitamos superar la visión actual de la naturaleza en favor de una comprensión más expansiva. Panikkar sostiene que para sentir los árboles y las piedras no hacen falta experimentos, solamente experiencia, una cosa mucho más femenina, receptiva y contemplativa. Como sociedad, necesitamos recuperar la noción de la vida como algo que tiene su propia alma. En palabras de San Bernardo: “los bosques y las piedras enseñan lo que no se llega a sentir de los maestros. Necesitamos reconectar con los ritmos de la naturaleza y abrazar la ecosofía como una nueva forma de hacerlo. El ecofeminismo, como nueva apertura dentro de la concepción moderna de la naturaleza, nos brinda las formas para acercarnos a la ecosofía.



4. El ecofeminismo como apertura

La filosofía ambiental feminista es un tipo de enfoque que permite entender la opresión de las mujeres como fenómeno estrechamente relacionado con los problemas ambientales. Este enfoque expone que podemos hacer una lectura feminista de la naturaleza si comprendemos que los problemas ambientales tienen una estrecha relación con la opresión de las mujeres. El hombre se relaciona tanto con las mujeres como con la naturaleza desde una noción de dominación, opresión y explotación (Warren, 2001). Por ejemplo, los datos demuestran que las mujeres —especialmente las mujeres rurales pobres de los países menos desarrollados que son cabezas de hogar— sufren daños desproporcionados causados por problemas ambientales como la deforestación, la contaminación del agua y las toxinas ambientales. Saber esto ayuda a entender cómo la vida y el estatus de las mujeres están conectadas con los problemas ambientales contemporáneos (Gaard, 2017). En este sentido, podemos decir que la deforestación, la contaminación del agua y las toxinas ambientales son un problema que puede tener una respuesta feminista en tanto que suponen retos desiguales para las mujeres en comparación con el resto de la sociedad (Warren, 2001).

Existen tres tipos de relación entre la naturaleza y las mujeres. El primero hace relación con las posiciones que, en el inicio de la historia, encuentran a filósofas ambientales occidentales que, desde una perspectiva de mujer pero no de feminista, reflexionan sobre la cuestión ambiental. En segundo lugar, encontramos aquéllas que se identifican como ecofeministas a finales de los ochenta y principios de los noventa. Y, en tercero, las posiciones autónomas o emergentes que ofrecen perspectivas únicas de las conexiones entre mujer y naturaleza que no encajan con las dos anteriores, como sería el caso de Dona Haraway (Warren, 2014). En este trabajo nos ocupará el ecofeminismo.

El primer ecofeminismo surge en Australia y Norteamérica, de la mano de propuestas como la de Ynestra King, que hace una aportación sobre las diferentes relaciones de dominación interconectadas, es decir, aquellas relaciones de opresión que se entremezclan entre ellas, como el racismo y el sexismo o el clasismo. También en el mundo anglosajón destacan teóricas como Carol Adams, quien fue una gran defensora de los derechos de los animales; Karen Warren, dedicada a los problemas éticos y pensamiento científico o la australiana Val Plumwood, filósofa de la Deep Ecology. En Europa, una de las grandes referentes es Petra Kelly, quien fundó los Verdes Alemanes y es famosa por sus escritos pacifistas.

Fuera del territorio europeo, otra voz conocida es la de Vandana Shiva, filósofa de la Universidad de Ontario que participó en el movimiento Chipko



para impedir la tala de bosques del Himalaya, en una práctica de resistencia no violenta inspirada en Gandhi. Actualmente es la líder del Foro Internacional sobre la Globalización. En África también tenemos otra gran referente del ecofeminismo, Wangari Maathai, activista política y primera mujer africana en recibir el Premio Nobel de la Paz en 2004 por su contribución al desarrollo sostenible, la democracia y la paz. Maathai fundó el movimiento de mujeres “Cinturón Verde de Kenia”, que plantó millones de árboles para acabar con la desertificación africana. En Latinoamérica encontramos referentes como Berta Cáceres, líder indígena lenca y activista hondureña que fue asesinada en 2016 por su defensa de los territorios de la Amazonia.

Dentro del movimiento ecofeminista podemos distinguir dos grandes tendencias: los ecofeminismos esencialistas y los ecofeminismos constructivistas (Cavana, Puleo y Segura, 2004, p. 40). El ecofeminismo esencialista o clásico es aquél que considera a las mujeres —por su capacidad de parir— más cerca de la naturaleza y con una mayor tendencia a preservarla. Esta corriente apela a un valor superior de las mujeres y lo femenino. Tiene una fuerte preocupación por la espiritualidad y el misticismo, y defiende la idea de recuperar el matriarcado primitivo. Esta tendencia fue fuertemente criticada por el feminismo de la igualdad (Herrero, 2015, p. 2). A este ecofeminismo se le sumaron algunas tendencias del sur, donde se mezcla esta voluntad de volver a un estadio original matriarcal con las luchas anticoloniales. Entre estas autoras se encuentran Vandana Shiva, María Mies o Ivonne Guevara (Herrero, 2015, p. 3). Por otro lado, encontramos el ecofeminismo constructivista. Este enfoque defiende que la estrecha relación entre las mujeres y la naturaleza se sustenta en una construcción social derivada de la asignación de roles y funciones originada por la división sexual del trabajo. En esta línea, Bina Agarwal (1996, p. 57) señala que el papel de las mujeres en la defensa de la naturaleza es importante porque son las que se preocupan por el aprovisionamiento material y energético, no porque les guste particularmente esta tarea ni por predisposición genética, sino porque son ellas las que están obligadas a garantizar las condiciones materiales de subsistencia. Si bien existen diferencias en las corrientes ecofeministas, la mirada de todas ellas se centra en cuestiones como la revisión de la economía, la ciencia o la noción de progreso, con el fin de impulsar nuevos marcos de pensamiento que incluyan y representen a las mujeres (Herrero, 2015, p. 3).

El ecofeminismo no es, por tanto, un movimiento ni homogéneo ni una tendencia generalizada en la concepción de la naturaleza como una entidad con alma, pero nos acerca a la necesaria apertura del debate y a la relación de la naturaleza no solamente con el ser humano, sino también con sus dinámicas. Además, el ecofeminismo no es la única tendencia que lleva a cabo este proceso, y es que otras aproximaciones de pueblos originarios e indígenas (Pizarro, 2018; Bieluk, 2020)



o tendencias en la academia como las ecologías negras (Hosbey, Lloréns y Roane, 2022) también abren paso en este sentido. Por ello, el ecofeminismo es una muestra de la posibilidad de comprender de forma diferente la poliedricidad del agua, que junto a otras epistemologías expanden los horizontes temporales y morales del estudio de este bien.

5. El agua-Joya

Para pensar el agua más allá de sus aspectos técnicos, es necesario plantear hacia dónde y cómo se expande el agua. Antes de empezar con este apartado, es necesario clarificar un punto. Este capítulo no es una revisión de la literatura exhaustiva, sino una elección deliberada de casos globales de diferentes espacios que demuestran la gran variedad de interpretaciones y lecturas que existen en torno al agua. Clarificado este punto, las diferentes visiones que se exponen a continuación representan una visión alternativa de la tradicional orientación técnica de la reflexión resolutoria acerca de los retos relacionados con el manejo del agua. Como ya expuse en mi artículo “Governing More than Blue Water: A Challenge for Global Justice” en el *The Graduate Inequality Review*, de la Universidad de Oxford (2023), si nuestra concepción del agua se centra solamente en aquella que podemos utilizar e introducir en nuestros sistemas de producción, siempre nos quedaremos con una idea limitante, que no nos va a permitir ni comprender ni gobernar. Por ello, “La urgencia de una comprensión sistémica más amplia del ciclo del agua será clave no sólo para controlar la escasez de agua sino también para abordar los problemas que plantea en el ámbito del desarrollo” (Romans, 2023, p. 14).

Lo que aquí se pretende en este apartado es ejemplificar las diferentes maneras en las que diversas mentes de alrededor del mundo —ya sea a partir de la reflexión filosófica, la académica, la artística o activista—, se han aproximado al agua y qué aperturas presentan para reconectar la naturaleza y la sociedad en nuestra percepción de la realidad.

5.1 El agua como alteridad: cuando la naturaleza es “lo otro”

Quizás, en lugar de incluir agua en el concepto humanista de subalternidad, podamos pensar en ella como parte de esta planetariedad. Esté “de mí aún más allá de mí” es la incognoscibilidad a la que el agua me pide atención. El agua como planetariedad también me sugiere una epistemología comprometida, arraigada, encarnada; una forma de saber que está en algún lugar, situada, implícita, pero también es una forma de conocimiento en la que esa ubicación siempre excederá mis límites (ya que incluso este “mi” se escapa de mi cuerpo acuoso más allá de los reinos de cualquier cognoscibilidad) (Niemanis, 2012).



Astrida Niemanis es una de las autoras que más ha reflexionado sobre nuestra concepción del agua. Su escrito *Thinking with water: an aqueous imaginary and an epistemology of unknowability* (Niemanis, 2012) es una de sus grandes reflexiones acerca de la forma en la que, como humanidad, nos hemos relacionado con el agua. En este texto desarrolla lo que se presenta como una alternativa a la idea ya generalizada del agua como recurso para el uso humano. Según Tiitsman, “la forma en la que vivimos en el mundo está ligada a lo que imaginamos que es el mundo”. Para esta autora, una teoría no es más que una forma de imaginación. En los últimos años, nos hemos centrado en el agua erróneamente, solamente atendiendo a nuestra urgencia ecológica desde una posición dominante. Sin embargo, han existido otras narrativas, como la ecofeminista, que han huido de esta corta interpretación, y que han centrado su atención en lo que la autora llama “hydro-lógicas”, es decir, las cuestiones relacionadas con la encarnación del agua en nuestras vidas y la manera en que mantiene y prolifera la vida en todos sus potenciales estados. La autora se cuestiona cómo podemos conocer mejor el agua y, sobre todo, cómo podemos hacerlo desde los marcos del feminismo y el anticolonialismo. Afirma que necesitamos una “epistemología de la incognoscibilidad del agua” (en inglés, *epistemology of unknowability for water*), trabajo que algunas críticas feministas como Gayatri Spivak llevan sugiriendo desde hace años (1999). Finalmente, la autora termina su tesis con su “tejido móvil del agua”, remitiendo a la necesidad de comprender la incognoscibilidad y planetariedad de su esencia, así como la necesidad de dejar de controlar este bien natural desde las computadoras y empezar a hacerlo mediante un uso sostenible y sostenido.

Astrida Niemanis (2012) llega a tres grandes conclusiones importantes para la concepción del agua más allá de su tecnicidad:

1. El agua, al igual que todo el mundo no-humano, **colabora** en lo que sabemos y cómo lo sabemos.
2. **Colonizar** el agua es colonizar ciertas formas de conocimiento y la capacidad de conocer de manera diferente a la de los paradigmas occidentales.
3. **Comprender** lo que no sabemos o no podemos saber abre espacio para conocer de manera diferente.

5.2. El agua como corporeidad: las experiencias a flor de piel

Astrida Neimanis abrió un importante camino en la academia para pensar el agua más allá de su enfoque tecnocapitalista, pero no es la única autora que, desde la fricción entre la antropología y la ecología, ha procurado centrar su atención en la vivencia humana de este recurso. Otras autoras como Yaffa Truelove, Farhana Sultana

o Suraya Scheba han centrado su carrera académica en la reflexión acerca de qué pasa con la vida de las mujeres cuando el agua escasea. En concreto, han centrado su atención no solamente en la vivencia del agua sino la experiencia corpórea de esta, donde la mujer es, normalmente y sobre todo, la más afectada por las alteraciones del agua. Este enfoque se conoce como *ecología política feminista*, y se describe de la siguiente forma en el contexto del agua:

La ecología política feminista centra su atención en la escala corporal de las desigualdades relacionadas con el agua, demostrando cómo los factores políticos, discursivos y materiales más amplios que coproducen el agua urbana están situados y encarnados de manera desigual (Truelove, 2011, p. 3).

En la academia, autoras como Elmhirst (2015), Sundberg (2016), Bauhardt y Harcourt (2018) promueven enfoques centrados en la seguridad y desigualdad del agua, poniendo especial atención en la forma en la que las diferentes teorías afectan directamente a las vidas diarias de las personas estudiadas. Según Sundberg (2016), las ecologistas políticas feministas sostienen que el género es una variable crucial que se cruza con otras dimensiones de la vida —como la clase o la raza— para moldear el acceso, el control y el conocimiento de los recursos naturales. De este modo, existe una estrecha relación entre la inseguridad del agua y la necesidad de ampliar el trabajo con las políticas para mejorar las vidas cotidianas (Truelove, 2019) y el cuerpo deviene un lugar de experiencia y escala de investigación donde se sitúan estructuras de poder mucho más grandes. En este sentido, Truelove (2019) destaca tres distinciones de la vivencia corpórea del agua:

- a) La escala del cuerpo dentro de los enfoques multiescalares del agua,
- b) la interseccionalidad y las relaciones de género/clase/raza/etno-religiosas en la configuración de patrones de desigualdad e inseguridad del agua, y
- c) las prácticas y políticas cotidianas en relación tanto con la gobernanza como con los ciudadanos, que revelan dimensiones poco teorizadas de la inseguridad y la desigualdad hídrica.

Pensar el agua desde la corporeidad y la primera persona del singular resulta no solamente una metodología sino también una situación del conocimiento en un nuevo punto dentro de las discriminaciones y opresiones estructurales, que permiten visibilizar aquellas voces y dolores que no llegan o se suprimen de las esferas de poder y decisión.

5.3. *El agua como cultura: reflexiones populares que se cuelean en la academia*



Más allá de las personas que han contribuido académicamente a esta apertura de la concepción del agua como algo más allá de sus tecnicismos y más intrínsecamente ligada al bienestar y la felicidad humana, encontramos visiones psicológicas, filosóficas y artísticas que han participado, de forma directa o indirecta, en nutrir este campo de conocimiento. Desde los mitos antiguos sobre Posidón y el Oráculo de Delfos de la Grecia clásica hasta las deidades quechua de Amaru, el dios Airón de Centroeuropa o Yemayá, la diosa de la fertilidad de los yoruba en Nigeria, los diferentes pueblos del mundo han elaborado explicaciones naturales acerca del rol que el agua jugaba en sus contextos (Heyden, 1983). Pero en la cultura popular también hemos visto narrativas más modernas sobre el agua y su percepción humana. Ejemplos de ello son el ya clásico *La Sirenita* de Hans Christian Andersen o la película *Avatar: el sentido del agua* (2022) de James Cameron.

En nuestra contemporaneidad, uno de los ejemplos más claros es Masaru Emoto, investigador japonés que exploró la influencia del pensamiento y las palabras en las estructuras moleculares del agua. Su trabajo fue polémico, y no se ha compartido ni aceptado por parte de la comunidad científica; sin embargo, su libro *The Hidden Messages in Water* (2004) fue una revelación de la conexión entre el agua y las emociones y energías positivas. En esta misma línea, la oceanógrafa y defensora del medio ambiente Sylvia Earle escribió sobre la importancia de los océanos para la salud del planeta. En sus libros *Sea Change: a message of the oceans* (1995) o *The World is Blue: our fate and the ocean's are one* (2009) muestra la conexión emocional y espiritual que tenemos con las grandes masas de agua, así como la necesaria comunión de sus diferentes percepciones y cosmovisiones.

Una de las voces más famosas en el contacto con el agua es el renombrado oceanógrafo y explorador conservacionista Jacques Cousteau, que inspiró a millones de personas alrededor del mundo en su estudio y promoción de la conservación marina y, con ello, la importancia del agua y de la vida que esta acoge en muchos lugares del mundo. Si bien no directamente, muchas personas fueron capaces de comprender algunos de los retos hídricos más importantes del mundo contemporáneo gracias a sus explicaciones y los valores que transmitía a través de sus aventuras y exploraciones. El biólogo marino Wallace J. Nichols, las autoras Florence Williams y Kristin Neff, o las artistas Marina Abramović y Lori Singer, se unen a esta infinita lista de personas que han contribuido a la conformación de un pensamiento que busca volver a unificar lo natural y lo social en una misma óptica.

5.4. El agua como potencial expresivo: las narrativas artísticas

El arte representa un gran elemento explicativo y afectivo a partir del cual es posible explicar ciertas problemáticas sociales. Sin embargo, este recurso es

muchas veces menospreciado o minusvalorado (Brown, 2022). Destecnificar nuestra comprensión del agua pasa, sin embargo, por desarticular las formas en las que hemos transmitido su conocimiento y expandir las formas en las que la expresamos. En las décadas recientes, la academia se ha dado cuenta de la gran necesidad de explicar lo que se discute y reflexiona más allá de los artículos académicos, ya sea por su innecesaria rigidez o por falta de *experiencia* (Ruiz, 2011) en la persona que lee. Por ello, muchos artistas han procurado mostrar esta vertiente a través de sus creaciones artísticas. Para exponer esta forma de expresión, este artículo revisará dos esfuerzos que aúnan la reflexión académica con la performativa.

El primer ejemplo es la exposición *CONFLUENCY: A flowing together of transdisciplinary and arts-based approaches towards just water futures* (en español, *Confluencia: Un flujo conjunto de enfoques transdisciplinarios y artísticos hacia un futuro justo del agua*), una iniciativa impulsada por la Profesora Carmen Logie, Factor-Inwentarz Faculty of Social Work (FISFW) de la University of Toronto (UofT), con el apoyo de otras representantes de las universidades canadienses y sudafricanas de la Universidad de Rhodes (Sudáfrica), la Facultad de Trabajo Social Factor-Inwentarz de la Universidad de Toronto, la Universidad de Victoria, la Western University y el Instituto de la Universidad de las Naciones Unidas para el Agua, el Medio Ambiente y la Salud/Universidad McMaster en Canadá. Además, la exposición también recibió apoyo del Social Sciences and Humanities Research Council de Canada. Esta exposición acogió dos espacios distintos: una sala tradicional para las presentaciones de los paneles y un espacio abierto para los talleres artísticos y actividades de traducción de conocimiento. El enfoque multidisciplinar entre los diferentes participantes, desde artistas a académicos, enriqueció una visión del agua mucho más allá de las históricas discusiones de ingeniería civil. Esta iniciativa sigue activa, y visitará diferentes puntos del mundo en el año que sigue.

Otra iniciativa destacable en el campo del agua es *w a t e r s p a c e*, una plataforma alojada por la Fundació Enric Miralles (FEM) en Barcelona, con el apoyo de la red de investigación NEWAVE (Vrije Universiteit, Amsterdam) y la Fundación Nueva Cultura del Agua de la Universidad de Zaragoza, así como la Dirección General de Agenda Urbana y Arquitectura del Ministerio de Transportes, Movilidad y Agenda Urbana del Gobierno de España (MITMA). Este festival, que celebró este 2024 su segunda edición, exploró “los compromisos artísticos, las interacciones científicas y las interfaces políticas con el agua que dan forma a nuestro mundo sociohidrológico, a través de la interacción interdisciplinaria de artistas, diseñadores, arquitectos, activistas y científicos”. La edición fue comisariada por el fotógrafo e investigador Javier Rodríguez Ros, y reunió más de 200 personas en todas las jornadas para reflexionar y ampliar las diferentes formas en las que podemos experimentar el agua.



5.5. El agua como reclamo: mujeres organizadas para defender cada gota

Los pueblos originarios mantienen perspectivas únicas sobre (y relaciones con) el agua y sienten que estas perspectivas deberían formar parte integral de la gobernanza del agua

CARDONA et al., 2012.

En el campo de la reflexión del valor simbólico del agua los ríos juegan un rol importante. Especialmente por parte de pueblos originarios y/o comunidades indígenas. Uno de los ejemplos más mundialmente reconocidos es el de Berta Cáceres, la activista lenca que lideró la campaña para paralizar la construcción de represa hidroeléctrica de Agua Zarca en el río Gualcarque en favor de los derechos de las personas indígenas en Honduras (Curiel, 2020), que luego en 2015 fue reconocida con el Premio Medioambiental Goldman. Otro ejemplo es el de las mujeres de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), el colectivo para la protección del medio ambiente y los derechos de los pueblos indígenas que, entre muchas luchas, han liderado protestas y movimientos contra la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuní y minera como la zona de Intag y la Cordillera del Cóndor, que ponen en riesgo los recursos naturales, entre ellos hídricos, de las comunidades locales (Ríos Rivera, Umpierrez de Reguero, & Vallejo Robalino, 2020). Su ejemplo de resistencia y reclamo es fundamental para comprender el rol que tienen las mujeres como grupo social oprimido en la lucha para su liberación y la de sus hábitats naturales. En este mismo grupo se unen muchas otras como las ya mencionadas Wangari Maathai y Vandana Shiva, o la agricultora taiwanesa Pua Lay Peng, líder del movimiento “Mujeres sin Miedo al Agua”.

Durante mi estancia de investigación en Ciudad del Cabo, tuve el privilegio de hablar con múltiples personas que hacía años que se dedicaban a hacer del agua un recurso más accesible para todo el mundo, más gozable. Una de las conversaciones más profundas que tuve fue con Faeza Meyer, una persona que, desde su posición de ciudadana de un barrio completamente precario, había iniciado, junto a muchas otras personas, el movimiento African Water Commons Collective. La activista me mostró la dura realidad de la falta de agua y la forma en la que el día a día de muchas mujeres es una constante de incertidumbre, que ocasiona graves dolores y sufrimientos a las mujeres de su entorno. Su labor, si bien desconocida por la academia y los principales medios de comunicación, ha tenido un fuerte impacto en la calidad de vida de las mujeres de su zona y de los llamados *townships* en Sudáfrica. Una de sus colegas me compartió la siguiente reflexión: ¿Qué es la vida sin agua? Puedes morir si no bebes en unos días. El agua es vida, es la fuente de la vida (Nkosazana, 21/02/2023).



El reclamo de la naturaleza por parte de comunidades locales y marginalizadas por el sistema es fundamental para comprender no solamente la necesidad de la comunión entre ambas esferas de la existencia sino también para integrar los diferentes potenciales que tendría hacerlo. Desde las luchas de los pueblos originarios a la pobreza hídrica en la mayoría de grandes ciudades del mundo, hasta las demandas de los ecofeminismos del Norte y Sur Global, existe una necesidad de reconocer y reconectar con todo aquello que una vez fue la esencia de la vida humana: la naturaleza y la vida en comunidad.

6. Conclusiones. Por una ecosofía del agua

Quizás nuestros nietos, que nunca habrán visto un río salvaje, nunca echarán de menos remar en una canoa en aguas que cantan

ALDO LEOPOLD

Ernst Conradie estudió el componente del agua que la convierte en un vehículo de joya. Los niños y niñas jugando con el agua, la persona que se baña en el mar o en el río, la tranquilidad que transmite vivir en un sitio rodeado por este bien natural. ¿Quién no ha sentido un inmenso placer al beber agua después de largas horas, o al encontrar un río o un lago en medio de un camino? La relación del agua con nuestro bienestar va más allá de nuestra necesaria ingesta de unos cuantos litros de agua al día (Romans, 2023, p. 13). La felicidad relacionada con un rayo de sol ha sido ampliamente discutida por la literatura, pero la relación de la felicidad con el agua, en cambio, se ha dado por sentada, por asumida. Es evidente que necesitamos agua para cualquier cosa, también para ser felices. Este artículo defiende la necesidad de resaltar esta relación, para devolver al agua no solamente su reconocimiento de esencial o vital para la supervivencia, sino también de la cúspide de la pirámide maslowiana, para aquello que está relacionado con la moralidad, la creatividad, el propósito o la autorrealización.

La captura natural del capitalismo con respecto a lo que ya no llamamos otra cosa que “recurso” ha devenido evidente, pero no tiene por qué ser necesariamente así (Zwarteveen y Boelens, 2014). Por ello, este artículo defiende la interpretación del agua como una joya, tanto por su rol como fuente de felicidad como por su valorpreciado incalculable. Así, este artículo establece los siguientes reconocimientos:

1. El agua es una fuente de salud y, por tanto, de bienestar. El acceso al agua limpia, segura y buena para los cuerpos humanos no es solamente una cuestión de supervivencia, sino también de bienestar, de tranquilidad y de equilibrio en el cuerpo. No solo para ser bebida, el agua es también fundamental para limpiarnos, para purificar nuestras carnes y para librarla de impurezas



- (Sæteren y Nâden, 2021). Asimismo, el acceso al agua limpia también reduce la probabilidad de contraer enfermedades e intoxicaciones, así como una mejor condición del sistema inmunitario. Hay una gran discusión pendiente sobre la relación del agua y la dignidad humana (Vargas, 2006). Por ello, el acceso garantizado al agua potable y limpia es un factor clave para la felicidad de las personas.
2. El agua se relaciona con diferentes emociones humanas, y puede despertar emociones positivas en las personas. Hay elementos intangibles que se esconden en las actividades más cotidianas pero que son fundamentales para describir nuestra sensación de bienestar y sentimiento feliz. Una de ellas es, por ejemplo, la sensación que una persona puede sentir al estar cerca de una masa hídrica: un océano, un lago, un río o incluso una pequeña fuente. El agua tiene un efecto calmante en la vida humana (Zaragoza-Martí, 2020), y la presencia de agua se suele relacionar con la relajación, la reducción de estrés y el apaciguamiento de emociones negativas o turbulentas (Llamazares, 2024). En esta misma línea, el agua también puede ser una fuente de recreación, en la que el contacto devenga una práctica deportiva o de juego colectivo. Deportes como el kayak, el surf, pescar o nadar son un claro ejemplo de ello, pero también pintar o leer cerca de un río, en la playa o en un lago montañoso.
 3. Finalmente, el agua es un vínculo clave para la comunión entre sociedad y naturaleza, que debe mantenerse en equilibrio. Nuestra relación con el agua es estrecha, no solamente porque estamos hechos de agua, sino también porque la necesitamos para vivir. En los últimos años, muchas personas han perdido esta conciencia, por su acceso garantizado y despreocupado a ella. Por otro lado, hay una gran parte del mundo que está excesivamente conectada con el agua, por su dependencia de un recurso cada vez más escaso y mal gestionado, a lo que se añaden otros fenómenos como desastres naturales o inundaciones. Por ello, no solamente nuestra conexión con el agua debe ser estrecha, sino también equilibrada. Su importancia más allá de lo material tiene un rol importante en nuestro bienestar emocional. La pertenencia y conexión, la admiración de la belleza y el paisaje hídrico, la actividad recreativa en espacios como ríos, lagos o mares puede inspirar sentimientos de gratitud y alegría.

Por las razones expresadas, este artículo aboga por intentar el valiente esfuerzo de expandir nuestra visión sobre el agua y deslumbrarnos de la reduccionista visión empleada hasta el momento por dinámicas del capitalismo e incluyendo otras epistemologías y ontologías que permitan la comunión entre nuestra comprensión de la sociedad y la naturaleza.



7. Bibliografía

- Agarwal, B. (1996). From Mexico 1975 to Beijing 1995. *Indian Journal of Gender Studies*, 3(1), 87-92.
- Bauhardt, C., y Harcourt, W. (Eds.). (2018). *Feminist Political Ecology and the economics of care*. Routledge.
- Bernad, M. S. G. (2006). Agua y espiritualidad. *Utopía*, 16.
- Bieluk, J. (2020). River as a legal person. *Studia Iuridica Lublinensia*, 29(2), 11-23.
- Brown, N. (2022). Autonomía. Para una ontología social del arte bajo el capitalismo. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, (14), 4-25.
- Cardona, O. D., Van Aalst, M. K., Birkmann, J., Fordham, M., Mc Gregor, G., Rosa, P., y Thomalla, F. (2012). Determinants of risk: exposure and vulnerability. En *Managing the risks of extreme events and disasters to advance climate change adaptation: special report of the intergovernmental panel on climate change* (pp. 65-108). Cambridge University Press.
- Cavana, M. L. P., Puleo, A. H., y Segura, C. (2004). *Mujeres y ecología: historia, pensamiento, sociedad* (No. 25). Asociación Cultural Al-Mudayna.
- Charbonnier, P. (2022). Conclusion. Pour une culture écologique. *Les petites humanites*, 321-332.
- Curiel, O. (2020). Berta Cáceres y el feminismo decolonial. *FORUM*, 50(4), 64.
- Daiber, B., y Houtart, F. (2022). *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*. RUTH.
- Earle, S. (2021). *Sea change: a message of the oceans*. Texas A&M University Press.
- Earle, S. A. (2010). *The world is blue: How our fate and the ocean's are one*. National Geographic Books.
- Elmhirst, R. (2015). Feminist political ecology. En *The Routledge handbook of political ecology* (pp. 519-530). Routledge.
- Emoto, M. (2011). *The hidden messages in water*. Simon and Schuster.
- Fisher, M. (2022). *Capitalist realism: Is there no alternative?*. John Hunt Publishing.
- Freire, S. P. (2017). Situando los imaginarios sociales: aproximación y propuestas. *Imagonautas: revista Interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, (9), 1-22.



- Gaard, G. (2017). *Critical ecofeminism*. Lexington Books.
- Herrero, Y. (2015). Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo. *Hegoa*, 43, 1-12.
- Heyden, D. (1983). Las diosas del agua y la vegetación. *Anales de Antropología*, 20(2).
- Hosbey, J., Lloréns, H., y Roane, J. T. (2022). Introduction: global black ecologies. *Environment and Society*, 13(1), 1-10.
- Leopold, A. (2021). *Think Like a Mountain*. Penguin UK.
- Llamazares, J. A. (2024). *El valor del agua*. Nórdica.
- Loftus, A. (2015). Water (in) security: securing the right to water. *The Geographical Journal*, 181(4), 350-356.
- López Ramito, F. (2018, 28 de mayo). *La naturaleza en Marx*. Nueva Tribuna. <https://www.nuevatribuna.es/opinion/francisco-s-lopez-romito/la-naturaleza-enmarx/20180528192744152404.html>
- Madan, G. R. (1999). Buddhism and Some of Its Basic Principles. *Buddhism: Its Various Manifestations*, 1, 137.
- Mercatante, E. (2023). Kohei Saito y la crítica ecológica de Karl Marx. *La Izquierda Diario*. <https://www.laizquierdadiario.com/Kohei-Saito-y-lacritica-ecologica-de-Karl-Marx>
- Meseguer, E. G., Crespo, M. B. B., y Espín, J. M. G. (2020). Resiliencia en el consumo de agua por parte de abastecimientos y regadíos ante las sequías en el Sureste de España. *Cuadernos de geografía*, (104), 107-130.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital*. Traficantes de sueños.
- Neimanis, A. (2012, May). Thinking with water: an aqueous imaginary and an epistemology of unknowability. En *Entanglements of new materialisms conference* (pp. 25-26). Linköping.
- Panikkar, R., y Pigem, J. (2021). *Ecosofía: la sabiduría de la tierra*. Fragmenta Editorial.
- Pizarro, T. M. (2018). Mujer y naturaleza: ecofeminismo, amor y lucha: Una mirada del Sur descolonizante a las voces silenciadas. *ReVIISE*, 11(11), 55-61
- Ríos Rivera, I., Umpierrez de Reguero, S., y Vallejo Robalino, D. (2020). ¿Acción política populista en movimiento? Las demandas sociales de la Conaie y las feministas en Ecuador (2007-2019). *Análisis Político*, 33(98), 85-106.



- Romans, A. (2023). *Governing More than Blue Water: A Challenge for Global Justice*. The Graduate Inequality Review - Oxford University.
- Roth, D., Zwarteveen, M., Joy, K. J., y Kulkarni, S. (2014). Water rights, conflicts, and justice in South Asia. *Local Environment*, 19(9), 947-953.
- Ruiz, F. O. (2011). El artista de la academia. Un acercamiento a los postulados de Pierre Bourdieu sobre el artista. *Revista Latinoamericana de Ensayo*, 1-5.
- Sæteren, B., y Nåden, D. (2021). Dignity: an essential foundation for promoting health and well-being. *Health Promotion in Health Care-Vital Theories and Research*, 71-84.
- Saito, K. (2020). Marx's theory of metabolism in the age of global ecological crisis. *Historical materialism*, 28(2), 3-24.
- Spivak, G. C. (1999). *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Harvard university press.
- Sundberg, J. (2016). Feminist political ecology. *International Encyclopedia of Geography: People, the Earth, Environment and Technology: People, the Earth, Environment and Technology*, 1-12. <https://doi.org/10.1002/9781118786352.wbieg0804>
- Truelove, Y. (2019). Rethinking water insecurity, inequality and infrastructure through an embodied urban political ecology. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Water*, 6(3), e1342. <https://doi.org/10.1002/wat2.1342>
- Truelove, Y. (2011). (Re-) Conceptualizing water inequality in Delhi, India through a feminist political ecology framework. *Geoforum*, 42(2), 143-152. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2011.01.004>
- Vargas, R. (2006). Cultura y democracia del agua. Polis. *Revista Latinoamericana*, (14), 1-14.
- Warren, K. J. (2014). *Feminist environmental philosophy*. Routledge
- Warren, K. J. (2001). Nature is a feminist issue. *The Philosophers' Magazine*, (14), 19-20.
- Zaragoza-Martí, M. F. (2020). El agua como clave del ecodesarrollo urbano: paisaje, patrimonio, territorio y sociedad. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, (28), 67-76.
- Zwarteveen, M. Z., y Boelens, R. (2014). Defining, researching and struggling for water justice: some conceptual building blocks for research and action. *Water International*, 39(2), 143-158. <https://doi.org/10.1080/02508060.2014.891168>